

v. 30, n. 63, set - dez. 2023

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

63





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 30, n. 63, set - dez. 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Vice-coordenadora do PPGFil

Gisele Amaral

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)

Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)

Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)

Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)

Róbson Ramos dos Reis (UFSM)

Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)

Željko Loparic (UNICAMP)

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização

Andrey Chaves Rodrigues

Créditos Imagem da capa:

Pexels-jan-van-der-wolf-16159222

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com

Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL

v. 30, n. 63, 2023, Natal (RN)

EDUFRN – Editora da UFRN, 2023.

Periodicidade: Quadrimestral – Setembro/Dezembro

1. Filosofia. – Periódicos

L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109

RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 30, n. 63, set - dez. 2023

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 8 Como um cognitivista moral pode aceitar o experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral sem aceitar o Cognitívismo não-descritivista de Terence Horgan e Mark Timmons
Monica Franco
- 48 Uma defesa do Argumento da Terra gêmea Moral contra o Realismo Moral Naturalist
Silvio Kavetski
- 90 EL SESGO IDEOLÓGICO: Elucidación de una noción meta-teórica
Gustavo Caponi
- 121 Lugar Comum Paradoxal e o Prestígio do Riso: efeito decolonial de uma feminilidade sofisticada
Fernanda P. Bertuol
- 159 O voluntarismo de Van Fraassen: anarquia epistêmica ou irracionalismo científico
Bruno Malavolta e Silva

Tradução

- 203 A velha e a nova lógica (1930)
Alexandre Alves

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Como um cognitivista moral pode aceitar
o experimento de pensamento da Terra
Gêmea Moral sem aceitar o Cognitívismo
não-descritivista de Terence Horgan e
Mark Timmons**

*How a moral cognitivist can accept
the Moral Twin Earth thought
experiment without accepting Terence
Horgan and Mark Timmons's Non-
descriptivist cognitivism*

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID29152

Monica Franco

Universidade Federal de Santa Catarina
monica.franco.fm@gmail.com

Resumo: O artigo tem como objetivo responder como um cognitivista moral pode aceitar o experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral sem aceitar o Cognitívismo não-descritivista de Terence Horgan e Mark Timmons. A fim de oferecer a resposta almejada, serão expostas as conclusões semânticas que esses filósofos extraem da versão desse experimento de pensamento que

se aplica ao realismo moral naturalista de Peter Railton. Será proposto que mesmo que um defensor do cognitivismo moral descritivista, como Railton, aceite a objeção de Horgan e Timmons, e abandone o realismo moral naturalista, ele não precisa aderir à teoria metaética do Cognitivismo não-descritivista e ao antirrealismo moral. Ele tem como saída aderir ao Cognitivismo não-realista de Derek Parfit, que, conforme será argumentado, é uma teoria metaética possivelmente superior ao Cognitivismo não-descritivista.

Palavras-chave: Semântica moral; Realismo moral naturalista; Terra Gêmea Moral; Cognitivismo não-realista.

Abstract: The article aims to answer how a moral cognitivist can accept the Moral Twin Earth thought experiment without accepting Terence Horgan and Mark Timmons's Non-descriptivist cognitivism. In order to offer the aimed answer, the semantic conclusions that these philosophers draw from the version of this thought experiment that applies to Peter Railton's naturalistic moral realism will be exposed. It will be proposed that even if an advocate of descriptivist moral cognitivism, such as Railton, accepts Horgan and Timmons's objection, and abandons naturalistic moral realism, he does not need to adhere to the metaethical theory of Non-descriptivist cognitivism and to moral anti-realism. He has a way out by adhering to Derek Parfit's Non-realist cognitivism, which, as will be argued, is a metaethical theory possibly superior to Non-descriptivist cognitivism.

Keywords: Moral semantics; Naturalistic moral realism; Moral Twin Earth; Non-realist cognitivism.

Introdução

Na metaética, o domínio de investigação filosófica que estuda os aspectos ontológicos, epistemológicos, semânticos e práticos da moralidade, a construção de cenários hipotéticos talvez tenha adquirido uma importância semelhante àquela dos experimentos científicos: pretende-se oferecer evidência favorável ou desfavorável para alguma teoria, de modo a testá-la. Um dos experimentos de pensamento mais conhecidos e discutidos na metaética é o da Terra Gêmea Moral, de Terence Horgan e Mark Timmons. O presente artigo tem como objetivo responder como um cognitivista moral pode aceitar o experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral sem aceitar o Cognitivismo não-descriptivista de Horgan e Timmons. Como a literatura metaética possui uma vasta discussão sobre esse experimento de pensamento, é necessário esclarecer o tipo de resposta que é almejado neste artigo, em termos de teoria metaética. Uma vez que está sob consideração uma resposta que um cognitivista moral pode oferecer, automaticamente são excluídas as teorias expressivistas que, tradicionalmente, defendem o não-cognitivismo moral. Além disso, partindo da consideração de que a teoria semântica presente no realismo moral naturalista possui um defeito irreparável, dado que a objeção proveniente do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral é aceita, serão deixadas de lado as sugestões a respeito de como um cognitivista moral poderia reformar a teoria semântica do realismo moral naturalista.¹ Desse modo, este artigo considera que a saída para um cognitivista moral envolve necessariamente recusar o realismo moral naturalista em prol de outra teoria metaética. No entanto, como evitar a

¹ Esse movimento é realizado por aqueles que pretendem defender o realismo moral naturalista a partir de explicações metassetemânticas alternativas, a exemplo de Mark van Roojen (2006), que sustenta uma concepção conhecida como ‘magnetismo de referência’.

troca do realismo moral pelo antirrealismo moral, como Horgan e Timmons propõem ao defenderem o Cognitívismo não-descritivista? O questionamento que motivou este artigo é a respeito de se um defensor do cognitívismo moral descritivista, como Peter Railton, tem alguma saída a não ser assumir uma teoria metaética híbrida como o Cognitívismo não-descritivista, supondo que Railton aceite a objeção proveniente do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral. Este artigo responde essa pergunta ao propor que Railton tem como saída, para manter o descritivismo, aderir ao Cognitívismo não-realista de Derek Parfit, um movimento que ele realizou recentemente. Será enfatizado que a teoria metaética de Parfit pode ter vantagens sobre a teoria de Horgan e Timmons, principalmente, por se tratar do projeto conciliatório de uma Teoria Tríplice que reúne o naturalismo moral de Railton, o não-naturalismo moral de Parfit e o expressivismo quase-realista de Allan Gibbard.²

A fim de oferecer a resposta esboçada acima, reconstituirei, na primeira seção do artigo, a dificuldade semântica que o Argumento da Questão Aberta impôs para a forma tradicional de realismo moral naturalista. Na segunda seção, apresentarei o realismo moral naturalista de Railton. Na terceira seção, explicarei como Horgan e Timmons adaptaram o cenário do experimento de pensamento da Terra Gêmea, de Hilary Putnam, para o domínio da moralidade. Será então explicitada a conclusão negativa que eles extraem

² É importante ressaltar que as teorias metaéticas híbridas costumam tender para um dos dois lados na explicação da ontologia moral. Enquanto a teoria híbrida de Horgan e Timmons, também chamada de *Cognitívismo expressivista*, é *antirrealista*, outras teorias híbridas, como a que foi defendida por David Copp (2001), o *Realismo expressivista*, é, como o próprio nome anuncia, *realista*. Conforme será visto na quinta seção deste artigo, a Teoria Tríplice proposta por Parfit se caracteriza pela rejeição tanto do realismo moral quanto do antirrealismo moral, pois consiste na defesa do Cognitívismo *não-realista* como uma alternativa a ambas as posições.

contra o realismo moral naturalista: as intuições semânticas evidenciam o fracasso da analogia entre os termos morais e os termos de tipos naturais científicos. Na quarta seção, explicitarei a conclusão positiva que esses filósofos extraem a favor da teoria metaética do Cognitivismo não-descritivista enquanto a melhor explicação disponível para as intuições semânticas a respeito do cenário da Terra Gêmea Moral. Por fim, na quinta seção do artigo, proporei um contraponto ao Cognitivismo não-descritivista de Horgan e Timmons a partir da teoria metaética do Cognitivismo não-realista de Parfit. Será argumentado que essa teoria pode constituir uma saída plausível para Railton manter o seu cognitivismo moral descritivista, mesmo que ele abandone a defesa de uma ontologia moral realista.

1 A dificuldade semântica enfrentada pela forma tradicional de realismo moral naturalista

O *naturalismo filosófico* compreende um conjunto de visões metafísicas e epistemológicas sobre um domínio de investigação. No caso específico da investigação da moralidade, que é empreendida pela metaética, essa perspectiva costuma ser aceita, por exemplo, pelas formas não-relativistas de *realismo moral naturalista*, que sustentam que os *atos morais* existem *objetivamente*, isto é, de modo *independente da mente humana*. O compromisso com uma visão metafísica sobre a natureza da realidade, ou seja, com a explicação filosófica de que tudo o que existe é parte da ordem natural, leva o realismo moral naturalista a perseguir os seguintes projetos: (i) no plano da ontologia moral, explicar que os fatos morais são entidades que podem ser *acomodadas* ao reino das entidades naturais investigadas pela ciência; (ii) no plano da epistemologia moral, explicar a possibilidade de *acesso* aos fatos morais, bem como a efetiva obtenção de *conhecimento moral* a partir deles, visto que se trata do

conhecimento de entidades naturais que podem ser investigadas pela ciência.

O realismo moral naturalista costumava realizar as explicações (i) e (ii) por meio de uma teoria semântica que pretendia fornecer uma *redução* dos fatos e propriedades morais a fatos e propriedades naturais, por exemplo, fatos psicológicos ou biológicos. Essa redução era fundada na *sinonímia* como o critério de identidade para propriedades, e seria garantida pela análise dos termos morais, isto é, por meio de uma *definição analítica* que identificava o *significado* desses termos com o de termos naturais. Por conta disso, essa forma reducionista de realismo moral naturalista recebeu o nome de *naturalismo moral analítico*. Um exemplo do tipo de definição proposto por essa forma de naturalismo moral consiste em considerar ‘bom’ como sinônimo de ‘prazer’. Desse modo, seria possível oferecer uma explicação para a *superveniência moral*, isto é, para a relação de *dependência* que há entre fatos de níveis ontológicos diferentes, morais e não-morais, ao afirmar que se trata de uma relação de *identidade*: os fatos morais, enquanto fatos de ordem superior, são constituídos por propriedades naturais presentes em fatos de ordem inferior. Essa explicação pretendia reivindicar que, no final das contas, há apenas um único nível ontológico, o dos fatos naturais, de maneira que os fatos morais poderiam ser acomodados a esse nível.

Pode ser dito que o livro de George E. Moore, *Principia Ethica* (1999), originalmente publicado em 1903, inaugura a metaética, enquanto disciplina filosófica, ao mesmo tempo que Moore era um dos principais expoentes da filosofia analítica no começo do século XX. Naquele momento, havia um forte interesse no estudo da linguagem, e Moore dedicou-se ao estudo da semântica moral. Ele apresentou um argumento contra as formas de naturalismo moral analítico, o *Argumento da Questão Aberta*. Nesse argumento, ele

comparou as definições analíticas oferecidas para os termos morais com as definições analíticas de termos não-morais. Ele apontou a seguinte diferença: as definições que envolvem termos morais, como ‘Bondade é prazer.’, deixam questões *significativas* sem resposta; o mesmo não ocorre, no entanto, com as definições que envolvem somente termos não-morais, como ‘Triângulos são figuras de três lados.’ Isso porque ao considerar que algo tem a propriedade natural ‘ser prazeroso’, a pergunta ‘X é prazeroso, mas X é bom?’ permanece *aberta*, pois não é possível responder se esse algo também tem a propriedade moral ‘ser bom’. Quanto à definição analítica de termos não-morais, ao considerar um objeto qualquer, a questão ‘X tem a forma de uma figura de três lados, mas X é um triângulo?’ não tem sentido, pois é *fechada* pela definição de triângulo, simplesmente ao refletir sobre o significado dos termos envolvidos nessa definição. Essa diferença entre as definições analíticas de termos morais e não-morais levou Moore a acusar os proponentes do naturalismo moral analítico de cometerem um erro, que ele chamou de *falácia naturalista*, tendo em vista que essa era a única teoria semântica disponível até então para o realismo moral naturalista. Com o Argumento da Questão Aberta, seria possível demonstrar que toda tentativa de apresentar uma definição não-ética para os termos morais, por exemplo, em termos de propriedades naturais, estaria fadada ao fracasso.³

Logo após Moore apresentar o seu argumento, surgiram explicações variadas para a diferença entre os termos morais e não-morais. O *realismo moral não-naturalista* defendido por

³ Perceba que Moore também pretendia rejeitar a tentativa de oferecer definições analíticas que contêm termos *supranaturais*, como a definição oferecida pela *Teoria do comando divino*, uma teoria metaética que defende que ‘bom’ significa ‘aquilo que é aprovado por Deus’. Contra essa definição, a seguinte questão aberta pode ser apontada: ‘X é aprovado por Deus, mas X é bom?’

Moore, no entanto, despertou ainda mais preocupações por conta do abandono do projeto do naturalismo filosófico de acomodação dos fatos morais à ordem dos fatos naturais. Nesse sentido, o não-naturalista moral parece ser levado a aceitar a existência de dois níveis ontológicos, pois defende que os fatos morais são *sui generis*, isto é, completamente diferentes dos fatos não-morais encontrados no reino dos fatos naturais. Por conta disso, parece muito difícil estabelecer a viabilidade do não-naturalismo moral sem incorrer nas implicações metafísicas que costumam ser associadas ao platonismo moral. Segundo a *Teoria das Ideias*, presente na obra *A República* (2008), as *Ideias* são entidades que compõem um reino distinto de fatos. É assim que Platão explicou a bondade por meio da Ideia de Bem. No entanto, esse ‘*Bem em si*’ não é encontrado no mundo natural, mas tão somente seria replicado imperfeitamente pelas coisas do mundo natural que são boas. Sem se afastar do platonismo moral, o não-naturalista moral não conseguirá oferecer explicações satisfatórias em nenhum dos domínios da investigação metaética. Afinal, como explicar a relação de superveniência moral entre os fatos morais não-naturais e os fatos não-morais naturais, se há uma diferença tão grande entre eles? Como é possível obter conhecimento moral, se parece ser necessário afirmar que somente uma faculdade especial (por exemplo, a intuição) permitiria o acesso aos fatos não-naturais? Como a linguagem moral pode ser explicada, se os termos morais se referem a entidades não-naturais? E, por fim, como a crença em propriedades não-naturais seria capaz de oferecer motivação moral para os seres humanos?

Por conta das dificuldades presentes tanto na versão naturalista quanto não-naturalista de realismo moral, as teorias metaéticas antirrealistas passaram a ganhar aceitação, pois, ao contrário do não-naturalismo moral, elas adotam o naturalismo filosófico e optam por uma abordagem *eliminativista*. Essas teorias sustentam que não há fatos e

propriedades morais, recusando, portanto, o projeto naturalista de acomodação. Para o antirrealista moral, há apenas um único nível ontológico, o dos fatos naturais. A forma de antirrealismo moral que, durante algum tempo, obteve os maiores lucros do argumento de Moore foi aquela aceita pelas teorias metaéticas que defendem o *não-cognitivismo moral*. Essas teorias também são chamadas de *expressivistas*, pois no lugar da explicação que os realistas morais costumam oferecer, em termos da atitude *cognitiva* de crença em uma realidade moral, elas defendem que o discurso moral pode ser perfeitamente explicado ao considerar a atitude *conativa* (ou não-cognitiva) que os juízos morais expressam. Na base dessas teorias está a ideia de que o funcionamento dos termos morais é completamente distinto do funcionamento dos termos não-morais presentes no discurso factual, de modo que a linguagem moral opera segundo uma semântica que lhe é própria.⁴ Simon Blackburn (1993) e Allan Gibbard (2003) defenderam teorias expressivistas mais sofisticadas, também conhecidas como ‘*quase-realistas*’, pois sustentaram que as atitudes conativas podem explicar, entre outras coisas, a ‘pretensão de objetividade’ do discurso moral, mesmo com a inexistência de fatos e propriedades morais.⁵ Para as formas expressivistas de

⁴ Esse tipo de posição tem seus custos, entre os quais merece ser destacado o problema Frege-Geach, que pode ser entendido, de modo simples, como a dificuldade em explicar o raciocínio moral com base em atitudes conativas. Esse problema começou a ser superado por Allan Gibbard (1990), que desenvolveu uma lógica normativa para tratar as afirmações morais a partir dos aspectos factuais e normativos envolvidos na atitude de aceitação de sistemas de normas.

⁵ Com isso, os defensores de teorias metaéticas expressivistas procuram evitar o compromisso com alguma forma de *relativismo moral* e, ao mesmo tempo, almejam se diferenciar de outras posições antirrealistas, como a *teoria do erro* defendida por John Mackie (1977), e as formas de *ficcionalismo moral* defendidas por Richard Joyce (2001, 2005) e Mark Kalderon (2005). A teoria do erro afirma, por meio de uma forma

antirrealismo moral, a superveniência moral deve ser entendida não como uma relação entre propriedades de níveis ontológicos diferentes, mas como uma relação entre conceitos morais e propriedades não-morais.

É importante ressaltar que, após o período de domínio do antirrealismo moral, diversas perspectivas surgiram e ganharam força em domínios variados da filosofia durante os anos 1960 e 1970, e isso fez com que alguns filósofos tentassem reabilitar o realismo moral naturalista na metaética. A chamada ‘nova onda de realismo moral’ foi inspirada, sobretudo, pelo funcionalismo na filosofia da mente, pois as posições que a compõem adotam o funcionalismo na ontologia moral.⁶ A ideia básica defendida pelo funcionalismo

cognitivista de antirrealismo moral, que todo o discurso moral está fundado em um erro ontológico e que as afirmações morais são, portanto, sistematicamente falsas. As formas de ficcionalismo moral, por sua vez, afirmam que a moralidade é algum tipo de ficção ou que o discurso sobre ela envolve atos de fala semelhantes aos que fazem parte de discursos ficcionais. Nessas posições antirrealistas, não é possível reivindicar o conhecimento de verdades morais, algo que os expressivistas têm tentado fazer, especialmente a partir das formas de *expressivismo quase-realista* que almejam explicar a aparência *realista* do discurso moral, como as teorias metaéticas de Blackburn e Gibbard. Sobre esse último ponto, conferir a nota 14.

⁶ Conforme Horgan e Timmons explicam, há duas formas distintas de funcionalismo na filosofia da mente, (i) o *psicofuncionalismo* e (ii) o *funcionalismo analítico*, e são elas que deram origem, respectivamente, ao funcionalismo moral sintético e ao funcionalismo moral analítico. A principal diferença entre as posições (i) e (ii) é que, em (i), “as propriedades mentais são propriedades funcionais multiplamente realizáveis, cujas essências relacionais são completamente capturadas [...] pelas generalizações da teoria psicológica *empírica* (idealmente completa) T que é verdadeira a respeito dos seres humanos”; em (ii), as essências relacionais das propriedades mentais funcionais são completamente capturadas “pelas generalizações da psicologia mentalista do senso comum (‘psicologia popular’)” (HORGAN; TIMMONS, 1991, p. 452, grifo dos autores, tradução nossa).

moral é que as propriedades morais podem, de alguma forma, ser definidas a partir do seu papel funcional, isto é, o *papel causal* que elas ocupam na moralidade humana. Três posições diferentes integram a nova onda de realismo moral: (i) a forma *não-reducionista* de *funcionalismo moral sintético* defendida pelos realistas da Escola de Cornell, entre eles Richard Boyd (1988) e David Brink (1989); (ii) a forma *reducionista* de *funcionalismo moral analítico* proposta por Frank Jackson (1998); e (iii) a forma *reducionista* de *funcionalismo moral sintético* de Peter Railton (2003). As teorias semânticas defendidas por essas posições se caracterizam por combinar o funcionalismo na ontologia moral com o externalismo semântico, apesar de as suas explicações variarem conforme as especificidades de cada posição.⁷ No que se segue, serão apresentados os contornos gerais do realismo moral naturalista de Railton, explicitando a sua teoria semântica.

⁷ É apropriado indicar as principais especificidades em questão. O funcionalismo moral sintético de Boyd e Brink concebe os termos morais (via *regulação causal*) como *designadores rígidos* de propriedades funcionais *de segunda ordem* *multiplamente realizáveis*. O funcionalismo moral sintético de Railton defende que os termos morais são funcionalmente definíveis (via *descrições definidas*), de modo que são *designadores não-rígidos* de propriedades naturais *de primeira ordem*. O funcionalismo moral analítico de Jackson sustenta que os termos morais são funcionalmente definíveis (via *análises ao estilo de rede*), de modo que são *necessariamente coextensivos* em relação a propriedades naturais *de primeira ordem*. Na última posição, não é explicitado se os termos morais funcionam como designadores rígidos ou não-rígidos. Além disso, após a *redução por análise linguística*, Jackson *elimina* os conceitos morais do vocabulário da teoria ética que descreve a ‘moralidade popular madura’ (*mature folk morality*). Railton, por sua vez, defende que os conceitos morais são conceitos funcionais, de modo que, após a *redução por identificação*, os conceitos morais retêm importância normativa no discurso moral.

2 O realismo moral naturalista de Peter Railton

A teoria metaética de Railton pretende se conformar com o naturalismo filosófico, pois a sua explicação reducionista é compatível com a existência de apenas um nível ontológico, o dos fatos naturais. Assim como os realistas de Cornell, Railton defende a *continuidade metodológica* entre as investigações moral e empírica, pois ele considera que a explicação dos fatos e propriedades morais deve ser capaz de figurar entre as explicações científicas sobre o mundo natural. Para alcançar esse objetivo, ele procura oferecer definições para a moralidade com base nas *definições sintéticas* que figuram nas explicações científicas. Como Terence Horgan e Mark Timmons (1991) explicam, as descobertas científicas estabeleceram, entre outras coisas, não que o termo ‘água’ é sinônimo da fórmula química ‘ H_2O ’, mas que a relação de identidade é, em vez disso, *entre as propriedades* ‘ser água’ e ‘ser composto por moléculas de H_2O ’. Esse tipo de definição é capaz de evitar o argumento de Moore, pois não há mais sentido em perguntar se ela deixa alguma questão aberta: as definições sintéticas não dependem da análise *a priori* do significado dos termos morais, mas da investigação *a posteriori* da natureza das propriedades designadas por esses termos. Railton defende uma analogia entre o funcionamento dos termos morais e o dos termos de tipos naturais, de modo que, a exemplo de ‘Água é H_2O .’, as definições éticas também podem ser alcançadas unicamente com a investigação empírica. Essas definições são *reformistas*, pois pretendem *revisar* o conteúdo do superficial dos juízos morais ordinários.

Para esclarecer esse último ponto, é preciso entender que as propostas revisionistas levam ao abandono de conceitos que se mostram inadequados para a explicação científica. Um exemplo disso é a descoberta científica de que a teoria sobre o ‘flogisto’ estava equivocada, pois foi verificado que a substância que a teoria afirmava ser responsável pela

combustão não exercia nenhum papel causal na explicação desse fenômeno. A explicação científica da combustão resultou, portanto, em uma *redução eliminativa*. Um exemplo de *redução justificadora*, isto é, *não-eliminativa*, está presente na descoberta científica de que ‘água é H₂O’. Ao estabelecer essa identidade, o conceito pré-científico ‘água’ não foi dispensado das explicações científicas, pois foi alcançada uma *revisão tolerável* que preserva os seus aspectos mais importantes. Isso porque o conceito ‘água’, diferentemente do conceito ‘flogisto’, não envolve a postulação de uma entidade supérflua, de modo que a redução de água a H₂O oferece uma *informação substantiva positiva* que justifica o papel causal exercido pelo conceito ‘água’ nas explicações científicas, reforçando a sua eficácia explanatória.

Como Railton reivindica que a *redução por identificação* a ser proposta para a moralidade é justificadora, ele entende que os conceitos morais não devem ser eliminados, mesmo com a redução dos fatos e propriedades morais a fatos e propriedades naturais, pois esses conceitos retêm um papel normativo importante. A sua proposta de definição reformista para a *correção moral* é derivada de uma definição reformista para a *bondade não-moral*. Assim, a teoria metaética de Railton defende o *realismo sobre o valor não-moral*, que é depois estendido para sustentar o *realismo normativo*, isto é, o realismo sobre as normas, incluindo aquelas que dizem respeito à correção moral. Segundo Railton (2013), no plano da racionalidade individual, existem *interesses subjetivos*, que são como qualidades secundárias, pois são supervenientes em relação a uma *base redutiva* formada pelas qualidades primárias *relacionais* e *disposicionais* de um indivíduo e dos objetos que estão presentes em seu contexto circundante. O conceito ‘bondade não-moral’ é explicado por meio de *interesses objetivos* que são informados pela seguinte idealização: um *interesse subjetivo objetivado* é o interesse que um indivíduo idealizado A+, que possui conhecimento

completo e utiliza a sua racionalidade instrumental de modo perfeito, gostaria que o seu eu não idealizado *A* desejasse “caso ele se encontrasse nas condições e circunstâncias reais de *A*” (RAILTON, 2013, p. 118). Esse modo de analisar a bondade não-moral é conhecido como a ‘*análise da informação completa*’. É importante esclarecer que apesar de a idealização servir para *informar*, é a base reductiva de fatos naturais que, em última instância, *explica* a existência dos interesses objetivos enquanto interesses que independem daquilo que um indivíduo pode subjetivamente desejar para si.

Para explicar a moralidade, Railton defende que, em vez da noção de racionalidade individual, é preciso da noção de racionalidade social. Assim, a correção moral, para uma sociedade, inclui a consideração dos interesses objetivos de “todos os indivíduos potencialmente afetados” (RAILTON, 2013, p. 138). A partir dessa definição, é possível agora explicitar o modo como Railton sustenta que a redução por identificação possibilita afirmar que as propriedades morais são propriedades naturais que desempenham um duplo papel, explicativo e normativo. Os fatos sobre a bondade não-moral, ou seja, sobre aquilo que constitui o interesse objetivo de um indivíduo, permitem que a noção de racionalidade individual desempenhe papéis na *explicação* da satisfação ou aflição de um indivíduo, bem como na evolução dos seus interesses. Os fatos sobre a correção moral, ou seja, sobre os interesses objetivos de uma sociedade, permitem que a noção de racionalidade social desempenhe papéis na *explicação* da satisfação ou aflição dos membros de uma sociedade, bem como na evolução das normas morais. O papel *normativo* desses fatos, no entanto, é distinto. Enquanto aquilo que é recomendado pela racionalidade individual se relaciona intimamente com o indivíduo para o qual é feita a recomendação, aquilo que é recomendado pela racionalidade social pode falhar em oferecer razões morais, pois a moralidade envolve a adoção de um ponto de vista social.

Railton adotou uma forma de *naturalismo moral sintético* que se distancia da explicação semântica oferecida por Boyd e Brink, pois não pressupõe que uma única propriedade natural regula causalmente os usos dos termos morais de modo rígido. Ele defende uma teoria da referência em que as relações causais entre os usos de um termo moral e os seus referentes são explicadas por meio da ideia de que os termos morais são designadores não-rígidos de propriedades naturais, pois eles permitem a *referência múltipla*. Desse modo, se as relações causais relevantes estiverem presentes em instanciações que envolvem propriedades naturais diferentes, o mesmo termo moral pode ser aplicado para se referir a essas propriedades. O objetivo de Railton é evitar o compromisso com o ‘*absolutismo sobre o valor*’, isto é, com a ideia de há uma concepção única de bem, que seria válida para todos os seres racionais. Desse modo, a partir do procedimento de idealização da racionalidade individual e social, vários tipos de vida podem ser considerados “igualmente melhores” para um indivíduo, assim como diferentes conjuntos de normas podem sê-lo para uma sociedade (RAILTON, 2013, p. 121, nota 19).

Mesmo com o endosso dessa concepção *pluralista* sobre o valor, a teoria semântica de Railton permite afirmar que “os termos morais são definíveis via descrições definidas que identificam as propriedades relevantes com base nos seus papéis funcionais distintos” (HORGAN; TIMMONS, 1996, p. 28, tradução nossa). Isso porque Railton adota um tipo de funcionalismo moral de primeira ordem, de modo que a sua teoria semântica define os termos morais não em relação a uma segunda ordem de propriedades funcionais, como fazem os realistas de Cornell, mas em relação aos papéis desempenhados por esses termos. Railton emprega a expressão ‘descrições de trabalho’ (*job descriptions*), com a qual ele pretende oferecer as descrições dos diversos papéis que “um termo [normativo ou não-normativo] exerce no

discurso, na deliberação e na regulação do afeto e da ação” (RAILTON, 2003, p. 77, tradução nossa). Conforme Horgan e Timmons explicam:

[...] a proposta de Railton para compreender o termo ‘racional’, estendida a termos como ‘correto’ e ‘bom’ em seus usos morais, é interpretar cada um desses termos como um designador não-rígido funcionalmente definível de alguma propriedade natural de primeira ordem – a única propriedade natural (se existir alguma) que satisfaz a descrição de trabalho ‘natural-factual’ que articula o significado de um determinado termo moral (HORGAN; TIMMONS, 1996, p. 32, tradução nossa).

Por conseguinte, é possível afirmar que a explicação proposta pela teoria semântica de Railton repousa precisamente nas descrições de trabalho, pois elas são responsáveis por fixar a referência e o significado dos termos morais na sua teoria metaética.

3 A conclusão negativa de Horgan e Timmons contra o realismo moral naturalista

Com o experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral, Terence Horgan e Mark Timmons pretendem testar as teorias semânticas defendidas pelo realismo moral naturalista. Isso porque cada variedade de realismo moral naturalista conta uma ‘história’ diferente para explicar como é fixada a referência dos termos morais, e o cenário da Terra Gêmea Moral pode se adaptar de acordo para refutar a teoria semântica proposta.⁸ Esse experimento de pensamento

⁸ O experimento de pensamento está presente em ao menos três artigos de Horgan e Timmons (1991, 1996, 2008), os quais são direcionados, respectivamente: (i) à teoria semântica de Boyd que é aceita pelo realismo moral naturalista da Escola de Cornell; (ii) à teoria semântica de Railton; e

integra uma argumentação maior que se espelha no Argumento da Questão Aberta de Moore, pois pretende demonstrar que, a exemplo das definições analíticas, as tentativas de oferecer definições sintéticas para os termos morais também estariam fadadas ao fracasso. Antes de considerar a versão do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral que se aplica ao realismo moral naturalista de Railton, é importante ter uma visão geral do experimento de pensamento da Terra Gêmea, de Hilary Putnam, que Horgan e Timmons adaptaram para o domínio da moralidade.

3.1 A Terra Gêmea

No artigo *O significado de 'significado'* (2013), originalmente publicado em 1975, Hilary Putnam recusou a ideia de que o significado está exclusivamente 'na cabeça' dos falantes, uma posição que é conhecida, na filosofia da linguagem, pelo nome de *internalismo semântico*. Putnam pretendia defender que o significado depende, pelo menos em alguma medida, do modo como o mundo é naturalisticamente constituído. O seu argumento a favor do *externalismo semântico* emprega o experimento de pensamento da Terra Gêmea. O experimento consiste em supor que há um planeta idêntico à Terra em todos os aspectos, com a exceção de que, na Terra, os seus habitantes utilizam a palavra 'água' para se referir à substância familiar H_2O , enquanto, na Terra Gêmea, os seus habitantes utilizam a mesma palavra para se referir a uma substância que possui outra fórmula química, que pode ser abreviada pelas letras XYZ. Também é feita a suposição de que ambos os líquidos H_2O e XYZ são abundantes nos respectivos planetas em que estão presentes: ambos são líquidos potáveis, são encontrados em rios e mares, caem sob

(iii) à teoria semântica defendida pelo funcionalismo moral analítico de Jackson.

a forma de gotículas de chuva etc. Desse modo, pode ser dito que os líquidos cumprem as mesmas funções na Terra e na Terra Gêmea.

A partir do cenário estipulado, Putnam considera o seguinte questionamento: como explicar o significado em uma situação na qual dois indivíduos, o terráqueo e o terráqueo gêmeo (que podem, inclusive, ser cópias físicas e psicológicas idênticas), utilizam a mesma palavra ('água') para apontar coisas diferentes no mundo? Ele sugere duas teorias para explicar o que está acontecendo. Em uma delas, (i) a palavra 'água' é *relativa ao mundo*: os usos feitos pelo terráqueo e pelo terráqueo gêmeo indicam que esse termo tem o *mesmo significado*, mas *extensões diferentes*. Isto é, ainda que o mesmo conteúdo mental seja associado a essa palavra, os usos em questão se referem a coisas distintas. Nessa explicação, haveria a possibilidade de traduzir os usos desse termo de modo a sustentar que há água₁ (que, na Terra, é H₂O) e água₂ (que, na Terra Gêmea, é XYZ). Putnam, no entanto, rejeita essa explicação, pois prefere sustentar a teoria de que (ii) a palavra 'água' *não é relativa ao mundo*: o termo 'água' tem *significados diferentes* quando é utilizado pelo terráqueo e pelo terráqueo gêmeo, de modo que é possível determinar uma *mesma extensão* para esse termo. Nessa explicação, os usos do termo 'água' pelo terráqueo e pelo terráqueo gêmeo não são traduzíveis, pois "água é H₂O em todos os mundos" (PUTNAM, 2013, p. 293). Assim, Putnam aceita a ideia de que o termo 'água' *designa rigidamente* H₂O em todos os mundos possíveis em que essa substância existe, como Saul Kripke (2012) defendeu. Esses filósofos concordam é possível oferecer *definições sintéticas* para os nomes e os termos de tipos naturais, de modo que afirmações de identidade como 'água = H₂O' constituem *verdades necessárias não-analíticas*, pois são verdadeiras em todos os mundos possíveis em que a substância em questão existe.

Putnam reivindica a teoria (ii) ao defender a *indexicalidade* dos termos de tipos naturais, como a palavra ‘água’. Isso porque em cada uso dessa palavra, o falante está se referindo ao líquido que preserva uma relação de semelhança, que Putnam denominou ‘*mesmo_L*’ (‘mesmo líquido que’), com uma porção desse líquido *no mundo atual*. Assim, quando o terráqueo segura um copo do líquido H₂O, e diz ‘isto é água’, ele está oferecendo uma *definição ostensiva* ao indicar que a palavra ‘água’ é aplicada aos líquidos que equivalem ao ‘mesmo líquido que’ *este* que está no copo. Por conta da indexicalidade da palavra ‘água’, os usos feitos por terráqueos e terráqueos gêmeos têm significados diferentes, e não podem ser traduzidos, pois é possível *determinar* que a palavra ‘água’ tem uma mesma extensão, a água *ao redor daqui*, H₂O. Como a referência é fixada por meio desse tipo de definição ostensiva, a teoria (ii), e não (i), é corroborada. Desse modo, pode ser afirmado que XYZ não é água, e que o desacordo entre terráqueos e terráqueos gêmeos é um *desacordo aparente*, isto é, meramente verbal, e não um *desacordo genuíno*. Por isso, Putnam afirma que não faz sentido, caso os habitantes dos dois planetas alguma vez se encontrassem, que terráqueos e terráqueos gêmeos discutissem sobre a natureza da água, sobre qual é a extensão à qual o mesmo termo utilizado por eles se refere. Esse debate seria ‘tolo’ porque, apesar de os usos que eles fazem desse termo terem significados diferentes, é possível resolver o desacordo verbal entre eles ao olhar para o mundo: o uso ‘água₁’ (pelo terráqueo) tem como extensão a substância H₂O; o uso ‘água₂’ (pelo terráqueo gêmeo) tem como extensão a substância XYZ, que não é água, pois é um líquido que não está na relação de semelhança *mesmo_L* com o líquido H₂O.

3.2 A Terra Gêmea Moral

Conforme foi mencionado, o experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral é uma adaptação do experimento original de Putnam para um cenário que envolve a moralidade. Horgan e Timmons supõem que há dois planetas idênticos em todos os seus aspectos naturais, e, inclusive, no funcionamento da moralidade, tanto no *discurso moral* quanto na *prática moral*. Isso porque terráqueos e terráqueos gêmeos utilizam os termos do vocabulário moral para fazer avaliações e tendem a se sentir dispostos a seguir os seus juízos morais, pois as considerações morais têm, para ambos, importância na deliberação sobre o que fazer. A fim de testar a teoria semântica presente no realismo moral naturalista de Railton, o experimento de pensamento supõe que, na Terra, as propriedades naturais às quais os usos dos termos morais se referem de maneira não-rígida são capturadas por uma teoria normativa consequencialista, T^c , que é verdadeira a respeito dos terráqueos. Na Terra Gêmea, há propriedades naturais distintas, não-consequencialistas, às quais os usos dos termos morais se referem de maneira não-rígida, e que são capturadas por uma teoria normativa deontológica, T^d , que é verdadeira a respeito dos terráqueos gêmeos.

Antes de considerar as consequências do cenário descrito acima, é importante fazer alguns esclarecimentos sobre o procedimento argumentativo adotado por Horgan e Timmons. Esses filósofos questionam quais intuições decorrem do experimento de pensamento, verificando se elas corroboram ou contrariam a explicação proposta pela teoria semântica de Railton. Segundo Horgan e Timmons, esse procedimento tem a forma de um *argumento de competência semântica*, pois, “[p]resumivelmente, os detentores competentes de termos e conceitos *morais* têm um domínio intuitivo semelhante do funcionamento semântico [...] dos

termos e conceitos morais em geral” (HORGAN; TIMMONS, 2008, p. 224, grifo dos autores, tradução nossa). Isso porque os juízos intuitivos pré-teóricos que os falantes competentes fazem sobre os cenários de Terra Gêmea constituem uma ‘evidência empírica forte’, embora ‘falível’, em relação à verdade ou falsidade de uma teoria semântica. Nesse ponto, Horgan e Timmons (2008) apelam para um procedimento ‘não-demonstrativo’ conhecido como *Inferência à Melhor Explicação*, pois o seu argumento pretende mostrar que a melhor explicação disponível para os juízos intuitivos sobre os cenários de Terra Gêmea é que eles *de fato* refletem a competência semântica das pessoas. A explicação oferecida por Putnam sobre a determinação da referência do termo ‘água’ reafirma, isto é, considera válidas, as intuições que decorrem do cenário da Terra Gêmea, de que os usos feitos por terráqueos e terráqueos gêmeos têm significados diferentes, e não são traduzíveis. Segundo Horgan e Timmons, o mesmo deve ocorrer com a explicação proposta pelo realismo moral naturalista, que também pretende defender uma teoria semântica externalista ao endossar a analogia entre o funcionamento dos termos morais e o dos termos de tipos naturais. No entanto, conforme será visto, as teorias semânticas defendidas pelo realismo moral naturalista contrariam as intuições que decorrem do cenário da Terra Gêmea Moral, de modo que, na ausência de uma justificativa plausível, elas ‘muito provavelmente’ são falsas. Consequentemente, sem uma teoria semântica, que é o elemento crucial para explicar como a referência dos termos morais pode estar vinculada a propriedades naturais, a nova onda de realismo moral torna-se inviável. Esse argumento não afirma que é *impossível* construir uma teoria semântica satisfatória para o realismo moral naturalista, mas que, por conta de as teorias semânticas disponíveis serem refutadas uma a uma, a estratégia geral de combinar o funcionalismo na

ontologia moral com o externalismo semântico se mostra pouco promissora.

A partir do cenário da Terra Gêmea Moral, Horgan e Timmons afirmam que há duas possibilidades para a teoria semântica de Railton explicar os usos que os terráqueos e os terráqueos gêmeos fazem dos termos morais, por exemplo, do termo ‘bom’: (i) o termo ‘bom’ tem o *mesmo significado*, mas *extensões diferentes*, ou seja, designa não-rigidamente propriedades naturais distintas; ou (ii) os usos feitos por terráqueos e terráqueos gêmeos têm *significados diferentes* e é possível *determinar* uma *mesma extensão* para o termo ‘bom’. Se a teoria semântica de Railton é verdadeira, ela deve, como ela mesma reivindica, *determinar* não-rigidamente a propriedade natural que constitui o referente de um termo moral. É então esperada uma explicação análoga àquela que Putnam ofereceu para o termo ‘água’, ou seja, (ii). O problema para o realismo moral naturalista é que a intuição que decorre do cenário da Terra Gêmea Moral desfavorece a explicação segundo o externalismo semântico, ao contrário da intuição que decorre do experimento de pensamento de Putnam. Além disso, as duas explicações que o realismo moral naturalista pode oferecer para o cenário da Terra Gêmea Moral resultam na necessidade de aceitar alguma forma de relativismo moral, algo que os defensores da nova onda de realismo moral recusam, em nome de uma explicação ‘robusta’ para a objetividade dos fatos morais enquanto entidades naturais que são, em alguma medida, independentes da mente humana. No que se segue, reconstituirei a objeção ao realismo moral naturalista de Railton a partir do dilema destrutivo, apontado por Horgan e Timmons (1996, 2008), entre as posições relativistas (A) e (B) abaixo.

(A) *Relativismo conceitual chauvinista*: Railton pode insistir que é possível, ao menos na condição ideal de informação completa, *determinar* a propriedade natural que,

a partir das descrições de trabalho, fixa a referência de um termo moral como ‘bom’. Essas descrições de trabalho, segundo a sua teoria metaética, integram explicações empíricas sobre o mundo natural, de modo que os termos morais são capturados pela teoria normativa que é verdadeira a respeito dos seres humanos. Essa resposta pressupõe, de maneira problemática, que os terráqueos gêmeos *nunca* podem ter conceitos morais, pois insere, de maneira arbitrária, na própria compreensão dos conceitos morais, que eles são os conceitos relevantes *para os seres humanos*.⁹ Isso porque, segundo a teoria semântica de Railton, as descrições de trabalho especificam o significado, de modo que a diferença entre as descrições de trabalho na Terra e na Terra Gêmea implicaria uma diferença nos significados dos termos utilizados pelos terráqueos e pelos terráqueos gêmeos. Consequentemente, não haveria desacordo genuíno, mas apenas verbal, entre eles.¹⁰

Negar que o desacordo em questão seja genuíno, e insistir que os usos dos termos morais não são traduzíveis, não ajudará o realista moral, uma vez que “os desacordos morais profundos do tipo descrito no cenário da Terra Gêmea Moral

⁹ Horgan e Timmons sustentam que essa explicação do realista moral destoa da explicação oferecida por Putnam sobre a determinação da referência do termo ‘água’, que “é uma forma *não-chauvinista* de relativismo conceitual, pois ela não impede, de maneira equivocada, que os terráqueos gêmeos não-humanos de Putnam possuam um conceito que eles realmente possuem [ainda que o conceito correspondente seja diferente]” (HORGAN; TIMMONS, 2008, p. 228, grifo dos autores, tradução nossa).

¹⁰ A explicação de Putnam, de que os significados dos usos que terráqueos e terráqueos gêmeos fazem da palavra ‘água’ são distintos e não traduzíveis, não contraria, mas, em vez disso, corrobora o juízo intuitivo pré-teórico de que não há desacordo genuíno, mas apenas verbal, entre as duas partes. No cenário da Terra Gêmea Moral, uma explicação como essa, de que há *incomensurabilidade semântica* e *conceitual*, contraria o juízo intuitivo pré-teórico de que há desacordo genuíno, como será visto a seguir.

muito provavelmente existem aqui na Terra” (HORGAN; TIMMONS, 2008, p. 232, tradução nossa). A explicação relacional e disposicional de Railton parece estar em vantagem para lidar com as diferenças socioculturais, pois a sua teoria semântica defende a designação não-rígida dos termos morais. No entanto, o problema de associação com uma teoria normativa específica atinge mesmo a teoria semântica de Railton:

Apesar de [a designação não-rígida] significar que um determinado termo moral pode designar propriedades de primeira ordem diferentes em situações diferentes (ou para populações diferentes), as propriedades designadas pelos termos morais devem sempre se conformar coletivamente à teoria normativa específica T^c. (HORGAN; TIMMONS, 1996, p. 33-34, nota 18, tradução nossa)

(B) *Indeterminação moral radical*: Railton poderia ‘recuar’ na sua posição e conceder que os conceitos morais podem ser atribuídos aos terráqueos gêmeos. Isso porque as descrições de trabalho relevantes, segundo Railton (2017), incluem a referência a casos paradigmáticos, de modo que é possível afirmar que os termos e conceitos morais podem ser funcionalmente definidos por certas *platitudes morais*, por exemplo, o pressuposto comumente aceito de que a agonia fornece razões para evitar ações que a produzem. No entanto, ao ser limitada a platitudes do senso comum, a ‘história’ contada pela teoria semântica de Railton será insuficiente para fixar a referência dos termos morais. Isso se deve ao fato de que esse tipo de restrição *a priori* é compatível com muitas teorias normativas diferentes (que podem, inclusive, interpretar essas restrições de maneiras distintas), e que costumam gerar vereditos incompatíveis sobre as questões morais. Consequentemente, a indeterminação moral seria radical, tanto em relação à referência dos termos morais quanto em relação ao valor de verdade das afirmações morais.

Horgan e Timmons sustentam que um possível debate entre terráqueos e terráqueos gêmeos sobre a natureza bondade não seria apenas um desacordo verbal, como a disputa sobre a natureza da água. A explicação recusada por Putnam tem mais força no cenário da Terra Gêmea Moral, pois os usos do termo ‘bom’ pelo terráqueo e pelo terráqueo gêmeo parecem ter o mesmo significado.¹¹ O debate entre eles tem sentido porque ambos têm interesse prático em saber quem tem as crenças morais verdadeiras, ou seja, qual é a teoria normativa correta, T^c ou T^d. Essa é a questão fundamental que está na base do seu desacordo, e não uma mera diferença no significado. Nessa explicação, a teoria semântica de Railton implica que os usos do termo ‘bom’ feitos pelo terráqueo e pelo

¹¹Perceba que Horgan e Timmons recorrem à ideia de que os usos dos termos morais por terráqueos e terráqueos gêmeos expressam o *mesmo* significado, ou que ambos têm o *mesmo* conceito. De acordo com Horgan e Timmons: “[a]s partes discordantes podem ter *concepções* muito diferentes de bondade ou correção, o que as leva a juízos morais e crenças morais muito diferentes, mas, ainda assim, terem o mesmo *conceito* de bondade e correção [...]. Os casos aparentes de desacordo moral radical são exatamente o que parecem: desacordos genuínos.” (HORGAN; TIMMONS, 1996, p. 16, grifos dos autores, tradução nossa) David Plunkett e Tim Sundell (2013) oferecem um contraponto a Horgan e Timmons. Para eles, mesmo se os desacordos presentes no cenário da Terra Gêmea Moral forem desacordos morais genuínos, ao menos alguns desacordos morais genuínos podem ser explicados enquanto ‘*negociações metalinguísticas*’, ou seja, situações em que os falantes discordam sobre qual conceito deveria ser empregado, em um determinado contexto, em diversas áreas, por exemplo, na ética. Desse modo, é possível afirmar que nem todos os desacordos morais genuínos têm como base a aceitação de um mesmo conceito, tal como um conceito compartilhado de ‘bom’. Plunkett e Sundell defendem que isso bloqueia a inferência a respeito da teoria semântica dos termos morais que o argumento de competência semântica de Horgan e Timmons pretende extrair. A intenção de Plunkett e Sundell é salvaguardar as teorias metaéticas que defendem uma teoria semântica contextualista, o que pode ser compatível, inclusive, com o realismo moral. Conforme será visto na próxima seção, Horgan e Timmons também defendem uma teoria semântica contextualista que, no entanto, integra uma teoria metaética antirrealista.

terráqueo gêmeo são traduzíveis: o uso ‘bom₁’ tem como extensão uma propriedade natural capturada por uma teoria consequencialista; e o uso ‘bom₂’ tem como extensão uma propriedade natural capturada por uma teoria deontológica.¹² Consequentemente, o realista moral é levado a admitir a existência de desacordos morais genuínos (entre crenças morais e entre teorias normativas incompatíveis). Com isso, ele passa a defender o relativismo moral, o que constitui uma objeção capaz de refutar a teoria semântica de Railton, pois ela almeja explicar a objetividade da moralidade, mas não é capaz de determinar a referência dos termos morais.¹³

¹²A intuição de que o realismo moral naturalista oferece uma explicação que deixa margem para a *tradutibilidade* dos termos morais havia sido defendida, antes do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral, pelo ‘argumento dos missionários e canibais’, de Richard Hare (1952). A ideia básica desse argumento é que o desacordo moral não está no mundo, mas nas atitudes dos falantes. Isso porque a explicação da moralidade em termos de uma realidade de fatos morais sempre torna possível que os termos morais sejam utilizados, por duas pessoas ou comunidades, para apontar propriedades naturais diferentes no mundo. Hare então insiste que os termos morais possuem uma função semântica distinta, que serve para a orientação das ações, o que está de acordo com as teorias que defendem o expressivismo moral. Assim, no lugar de crenças a respeito de fatos e propriedades morais, a teoria metaética de Hare, o *Prescritivismo universal*, tem como base a expressão de uma atitude conativa, de modo que as afirmações morais são explicadas em termos de *imperativos morais racionalmente universalizáveis*.

¹³Horgan e Timmons (1991) sugerem uma versão do Argumento da Questão Aberta aplicável à nova onda de realismo moral, pois uma teoria semântica como a defendida por Railton não consegue determinar que ‘ter a propriedade natural *N*’ implica ‘ter a propriedade moral *M*’, nem vice-versa. As questões que permanecem abertas são, respectivamente, ‘*X* tem *N*, mas *X* tem *M*?’ e ‘*X* tem *M*, mas *X* tem *N*?’

4 A conclusão positiva de Horgan e Timmons a favor do Cognitivismo não-descritivista

Horgan e Timmons não se limitam a utilizar o procedimento de Inferência à Melhor Explicação *negativamente*, ou seja, apenas para argumentar contra o realismo moral naturalista. Eles também pretendem, apoiados nas conclusões extraídas a partir do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral, argumentar *positivamente* a favor de uma teoria metaética bastante específica. Horgan e Timmons (2006a, 2006b, 2008) propõem que a melhor explicação disponível para o cenário da Terra Gêmea Moral provém de uma teoria metaética híbrida que eles denominam ‘Cognitivismo não-descritivista’ e, ainda, ‘Cognitivismo expressivista’. Por meio da seguinte comparação é possível perceber como essa teoria metaética pretende se diferenciar das posições que tradicionalmente costumam ser aceitas. Os realistas morais, que são cognitivistas, são também *descritivistas*, pois defendem que a crença em uma realidade de fatos morais (naturais ou não-naturais), que é o *conteúdo* dos juízos morais e das afirmações morais, *sempre* pretende ser uma descrição verdadeira do mundo. Os não-cognitivistas, que são antirrealistas morais, são também *não-descritivistas*, pois defendem que a moralidade deve ser explicada pela expressão de alguma atitude conativa, que é o *conteúdo* dos juízos morais e das afirmações morais. Como não há fatos morais, esses juízos e afirmações morais, diferentemente das crenças não-morais, *nunca* pretendem descrever o mundo.

Segundo Horgan e Timmons, uma teoria metaética *não-descritivista* é corroborada pela dificuldade que o realista moral tem em explicar como os termos morais podem se referir a propriedades naturais. Por conta disso, o Cognitivismo não-descritivista abandona o projeto do realismo moral de acomodação naturalista dos fatos morais, pois defende o naturalismo filosófico por meio do

eliminativismo dos fatos morais: simplesmente não há fatos morais, e existe apenas o nível ontológico dos fatos naturais. Assim, Horgan e Timmons adotam uma forma de *antirrealismo moral* e aceitam o cognitivismo moral, isto é, a ideia de que os juízos morais expressam crenças. No entanto, essas crenças, que são o *conteúdo* dos juízos morais e das afirmações morais, *nunca* pretendem descrever o mundo. Ao abraçar o não-descritivismo, essa forma de cognitivismo moral se aproxima das formas de *expressivismo quase-realista* defendidas por Blackburn e Gibbard.¹⁴

O Cognitivismo não-descritivista sustenta que as crenças morais constituem um tipo *distinto* de crença. Enquanto as afirmações não-morais são cognitivas e descritivas, as afirmações morais são cognitivas e não-descritivas, espelhando uma divisão entre dois tipos básicos de crenças, *sui generis*, que são semanticamente não-redutíveis um ao outro. Segundo Horgan e Timmons, em um dos lados dessa divisão, estão as crenças, afirmativas ou negativas, que expressam ‘compromissos com o que é o caso’ (*is-commitments*) e, do outro lado, estão as crenças, afirmativas ou negativas, que expressam ‘compromissos com o que deve ser o caso’

¹⁴ Apesar de o expressivismo quase-realista e o Cognitivismo expressivista se aproximarem por conta do objetivo de explicar a aparência realista do discurso moral por meio do antirrealismo moral, a diferença entre essas posições é que apenas o Cognitivismo expressivista defende uma perspectiva *híbrida*, em que os juízos morais são tratados, desde o começo, como crenças genuínas. O expressivismo quase-realista procura oferecer uma explicação para a cognitividade do discurso moral por meio da concepção *minimalista* (ou *deflacionária*) do termo ‘verdade’, em que qualquer conteúdo substancial é esvaziado desse termo (por exemplo, a ideia de que a verdade consiste na *correspondência* a fatos no mundo). Essa explicação é oferecida em termos da expressão de uma atitude conativa de *assentimento*. Talvez as formas mais sofisticadas de expressivismo quase-realista tenham se tornado cognitivistas, pois admitem uma explicação para o conhecimento de verdades morais. No entanto, o ponto é que essa explicação não parte da ideia de que os juízos morais expressam crenças.

(*ought-commitments*). Horgan e Timmons (2006a) explicam que falar sobre o *conteúdo* de juízos é algo ‘*pleonástico*’, pois dizer que um juízo ou afirmação moral tem conteúdo cognitivo seria uma forma de indicar que se trata de uma crença genuína ou de uma afirmação genuína. No entanto, o reconhecimento desse conteúdo não implica tratar os conteúdos não-descritivos enquanto *entidades*. Isso porque apenas os estados psicológicos e as sentenças com conteúdo descritivo são capazes de corresponder a um estado de coisas que faz com que eles sejam verdadeiros.

Uma das principais vantagens do Cognitívismo não-descritivista é que ele está em melhor posição para explicar como os juízos morais podem permitir um *papel distinto* para a motivação moral, dada a diferença entre as crenças não-morais e as crenças morais. Enquanto as primeiras são *factuais*, pois expressam ‘compromissos com o que é o caso’, as últimas são *não-factuais*, pois expressam ‘compromissos com o que deve ser o caso’. Apesar disso, a posição antirrealista de Horgan e Timmons enfrenta algumas preocupações epistemológicas, e a principal delas diz respeito a como explicar a tendência que temos, no discurso cotidiano, de atribuir valor de verdade aos juízos morais. Horgan e Timmons propõem a seguinte explicação:

Na nossa visão, a forma adequada de compreender a atribuição de verdade em relação às crenças e afirmações morais é abordar as atribuições de verdade como atos de fala metalinguísticos [...]. [...] Isso talvez possa ser melhor entendido como envolvendo duas ideias subjacentes. Primeiro, os usos ordinários do predicado verdade funcionam de acordo com o seguinte esquema, chamado ‘esquema T’,

‘S’ é verdadeiro se, e somente se, S

onde ‘S’ é alguma sentença declarativa em uma linguagem. [...] Segundo, quando alguém predica verdade de um juízo

moral, está engajado em um ato de afirmar ‘metalinguisticamente’ a afirmação moral de primeira ordem em questão ([...] chamando-[a] de verdadeir[a].) Tal afirmação, feita metalinguisticamente ao empregar o conceito semântico de verdade, é uma ‘fusão’ moralmente engajada de avaliação semântica e moral. (HORGAN; TIMMONS, 2006b, p. 234,¹⁵ tradução nossa)

De acordo com Horgan e Timmons (2008), essa atribuição de verdade, feita de um modo moralmente engajado, consiste em expressar, em um nível mais elevado do discurso, uma *crença moral*, ou seja, um ‘compromisso com o que deve ser o caso’.¹⁵ Por conta disso, a atribuição de verdade aos juízos morais também resulta ser *não-descritiva* quanto ao conteúdo geral declarativo expresso nesse nível mais elevado do discurso. Além disso, Horgan e Timmons procuram complementar a explicação da verdade moral do seguinte modo:

O cognitivismo não-descritivista não afirma, no entanto, que esse modo moralmente engajado de utilizar o predicado verdade é o único uso legítimo. Nós sustentamos que o

¹⁵ Mesmo se aquilo que Horgan e Timmons caracterizam como ‘crenças morais’ não forem crenças distintas, mas ‘compromissos com o que é o caso’, a teoria do erro resultante do Cognitivismo não-descritivista seria muito diferente da teoria do erro de John Mackie. Este último defendeu que as afirmações morais pretendem ser descritivas, mas não são, de modo que não resta alternativa senão abandonar o discurso moral, dado que ele é sistematicamente equivocado. Já Horgan e Timmons sustentam que “as crenças morais e as asserções morais têm papéis psicológicos e sociológicos importantes, legítimos e até indispensáveis a exercer, mesmo se elas também incluírem um aspecto errôneo de descritividade” (HORGAN; TIMMONS, 2006a, p. 274, nota 14, tradução nossa). Além disso, apesar de as teorias de Mackie e de Horgan e Timmons combinarem o cognitivismo moral com o antirrealismo moral, os dois últimos defendem que eles não são teóricos do erro. Isso porque, conforme será visto a seguir, eles explicam as verdades morais nos termos de uma teoria semântica contextualista. Desse modo, eles não sustentam que o discurso moral contém somente falsidades, como Mackie defendeu.

conceito de verdade é regido por parâmetros semânticos implícitos, contextualmente variáveis, e que, no caso das crenças e afirmações morais, qualquer um dos três usos distintos do predicado verdade pode ser semanticamente autorizado em um contexto específico: (1) um uso moralmente engajado [...], que expressa as próprias crenças morais de alguém, (2) um uso moralmente desengajado, [...], *correspondencial*, sob o qual somente crenças e afirmações cujo conteúdo geral declarativo é descritivo podem ser verdadeiras ou falsas, e (3) um uso moralmente desengajado, [...], *manifestadamente relativista*, sob o qual as atribuições de verdade são explicitamente relativizadas aos padrões morais de alguma pessoa ou grupo específico. (HORGAN; TIMMONS, 2008, p. 234, nota 8, grifos dos autores, tradução nossa)

O Cognitívismo não-descritivista se compromete, portanto, com uma teoria semântica *contextualista*, que se caracteriza por não pressupor a *univocidade semântica* que o realismo moral naturalista espera dos usos dos termos morais. É precisamente por conta disso que Horgan e Timmons utilizam a objeção contra o realismo moral naturalista, proposta por meio do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral, para defender o cognitívismo moral em uma versão não-descritivista que integra uma teoria metaética antirrealista.

5 O Cognitívismo não-realista de Derek Parfit como uma saída para Railton

No que se segue, proporei um contraponto ao Cognitívismo não-descritivista de Horgan e Timmons, e argumentarei, pelos motivos indicados nesta seção, que o Cognitívismo não-realista defendido por Derek Parfit (2017) merece ser considerado como uma saída para Railton, dado que essa teoria metaética pode constituir uma explicação mais plausível que o Cognitívismo não-descritivista de Horgan e Timmons. O contraponto em questão começa pela negação da

ideia de que o naturalismo filosófico tenha que ser assumido em todas as suas teses metafísicas e epistemológicas, como um ‘pacote’. Apesar de defender o não-naturalismo moral para explicar as afirmações morais mais fundamentais, que *envolvem* ou *implicam razões normativas*, Parfit concorda com a ideia de que é possível defender o naturalismo moral a partir do *naturalismo metodológico*, sem endossar o *naturalismo metafísico*. Parfit procura mostrar que é precisamente por assumir o pacote completo do naturalismo filosófico que o realismo moral e o antirrealismo moral são equivocados. Por isso, ele sustenta que o naturalismo moral pode ser defendido a partir de uma visão mais ampla, e, conforme pode ser visto nos comentários de Railton que foram incluídos no livro mais recente de Parfit, Railton aceitou defendê-lo dessa maneira.¹⁶ De acordo com essa visão mais ampla, que Parfit chamou de *Cognitivismo não-realista*, uma parte dos fatos morais são constituídos por propriedades naturais, no sentido *coextensional* do termo ‘propriedade’, conforme o naturalismo moral de Railton defende, pois são fatos relacionais e disposicionais. A outra parte dos fatos morais possui propriedades não-naturais, como os fatos sobre a *correção moral* e sobre as *razões normativas*. O não-naturalismo moral do próprio Parfit permite uma explicação *não-metafísica* desses fatos: eles possuem propriedades no sentido *pleonástico* ou *‘adequado-à-descrição’* (*description-fitting*) do termo ‘propriedade’, pois, assim como os fatos lógicos, matemáticos e modais, eles têm propriedades não-naturais que *preenchem descrições verdadeiras* a seu respeito. Essa forma descritivista de cognitivismo moral não resulta em uma explicação *substancial* dos fatos e propriedades morais não-naturais, pois

¹⁶ Isso é possível pelo motivo de que Railton não se compromete *de saída* com a defesa do naturalismo metafísico, mas apenas com o naturalismo metodológico, o qual ele anteriormente acreditava que *resultaria* na possibilidade de defender uma visão metafísica sobre a natureza da realidade.

não implica a sua existência enquanto *entidades*, o que evita, portanto, as implicações metafísicas relacionadas ao platonismo moral. Desse modo, Parfit defende que o termo ‘realidade’ pode ser entendido em um sentido amplo, que inclui tanto as verdades morais empíricas (naturais) quanto as não-empíricas (não-naturais), visto que as verdades morais podem ser substanciais.

Parfit defende o Cognitívismo não-realista como uma *Teoria Tríplice* na metaética, pois ela possibilitaria a *congruência* e a *convergência* entre uma forma mais ampla de defender o *naturalismo moral*, o *não-naturalismo moral* sobre certos fatos e propriedades morais e a explicação da cognitividade do discurso moral alcançada pelo *expressivismo quase-realista* de Gibbard. É necessário esclarecer que o próprio Gibbard (2012) defendeu a compatibilidade entre as versões mais sofisticadas de expressivismo e de não-naturalismo moral. Gibbard já havia aceitado que os conceitos normativos são não-naturalistas, e ele também pode aceitar o sentido adequado-à-descrição do termo ‘propriedade’ para explicar as propriedades morais, pois se trata de um sentido *não*-substancial. Desse modo, Gibbard pode reconhecer a existência de verdades morais que preenchem descrições verdadeiras sobre propriedades não-naturais. Parfit afirma que, ao fazer esse movimento, Gibbard iria além da sua concepção minimalista sobre o termo ‘verdade’ e assumiria uma versão expressivista do Cognitívismo não-realista.

É possível afirmar que o Cognitívismo não-realista possui as seguintes implicações na epistemologia moral. Parfit defende a ideia de que os juízos morais são cognitivos e *proposicionais*, pois expressam crenças que pretendem *descrever* verdades morais. Ele acrescenta que (1) uma parte desses juízos proposicionais diz respeito a fatos que têm propriedades naturais (no sentido coextensional do termo ‘propriedade’), de modo que tais juízos podem constituir

verdades morais empíricas. Ele também sustenta que (2) a outra parte desses juízos proposicionais diz respeito a fatos que têm propriedades não-naturais (no sentido adequado-à-descrição do termo ‘propriedade’), de modo que tais juízos podem constituir verdades morais não-empíricas. Além disso, a partir da ideia de que há juízos morais que são cognitivos, mas *não*-proposicionais e *não*-descritivos, pois envolvem outros elementos além de crenças, como *saber-como* e *familiaridade*, considero pertinente fazer os seguintes acréscimos à epistemologia moral do Cognitivismo não-realista. Primeiro, (3) os juízos morais que envolvem o saber-como moral podem constituir conhecimento prático e serem verdadeiros não pela correspondência a fatos no mundo, mas, talvez, por algum modo associado à sua coerência (entendida não apenas como uma coerência entre as crenças, mas, principalmente, entre as crenças e os atos que são parte de alguma atividade específica). Segundo, (4) uma parte do discurso moral envolve o conhecimento por familiaridade *de coisas* ou *pessoas*, isto é, o conhecimento pelo contato direto com o estado de coisas que faz os juízos e as afirmações morais serem verdadeiras (embora esse conhecimento, por si só, não constitua um juízo e, por isso, não possua um critério de verdade). Por conseguinte, pode ser dito que as duas últimas formas de conhecimento moral mantêm relações distintas com a verdade, de modo que não pretendem descrever o mundo.

A visão epistemológica (1)-(4) pode ser capturada por uma teoria semântica que oferece um retrato multidimensional das afirmações morais, isto é, que não se limita a uma visão unívoca: algumas delas são descritivas (nos sentidos coextensional e adequado-à-descrição) e, outras, conforme acrescentei, são não-descritivas. Os tipos de conhecimento moral indicados acima espelham uma divisão que é pertinente também no conhecimento não-moral, com a exceção de que o conhecimento moral está mais intimamente conectado à motivação moral. Por conta disso, é relevante

levantar o seguinte questionamento: como um cognitivista moral pode explicar essa diferença se ele trata o juízo moral como a expressão de uma crença? Conforme Jon Tresan (2015) esclarece, os experimentos de pensamento que envolvem a suposição de indivíduos *amoralistas* (isto é, indivíduos que, na literatura metaética, se convencionou dizer que não se sentem motivados pelos seus juízos morais) reforçam a defesa de um *internalismo negativo*. Ou seja, tais experimentos ajudam a sustentar que a presença de motivação é uma condição *necessária* para afirmar que um juízo moral foi feito, pois há uma forte tendência de não reconhecer que um juízo moral genuíno é feito pelos amoralistas. Por outro lado, Tresan sugere que a defesa de um *internalismo positivo* é corroborada por experimentos de pensamento como o de Horgan e Timmons. Isso porque a presença de motivação nos juízos feitos pelos terráqueos gêmeos tende a ser vista como uma condição *suficiente* para afirmar que eles estão fazendo juízos morais genuínos. Tradicionalmente, esses dois tipos de intuições sobre a motivação moral beneficiaram os não-cognitivistas, que defendem uma teoria semântica distinta para a moralidade ao explicar os termos morais a partir da expressão de uma atitude conativa que é, ela própria, um estado mental motivador. Outros filósofos antirrealistas, como os teóricos do erro, aproveitaram as intuições sobre a motivação moral para afirmar que se os fatos morais existissem, eles seriam metafisicamente ‘estranhos’, pois teriam de ser semelhantes aos fatos não-morais, mas também precisariam ter a característica distinta de que as crenças a seu respeito seriam intrinsecamente motivadoras.

Um cognitivista moral que almeja superar ambas as posições antirrealistas acima pode começar a sua explicação afirmando que as crenças morais são como as crenças não-morais, e que é precisamente o acompanhamento da motivação que faz com que seja possível aplicar o *conceito* de juízo moral a alguma crença. Segundo Tresan (2006, 2009),

a conexão *necessária* entre os juízos morais e a motivação moral está presente no conceito de juízo moral, e não no estado mental de crença que efetivamente constitui um juízo moral. Essa forma de *internalismo de juízo* é, portanto, *não-constitutiva* quanto à *relação* entre o juízo moral e a motivação moral. Nesse ponto, é possível admitir, como os realistas morais sempre preferiram, que a motivação pode ou não acompanhar o estado mental de juízo moral, pois esse acompanhamento não é necessário. O que é necessário é que haja tal acompanhamento para que uma crença seja reconhecida (ou melhor, ‘individuada’) como um juízo moral. Desse modo, a defesa do internalismo de juízo não-constitutivo pode ser vista como uma forma de superar a dicotomia tradicional, na psicologia moral filosófica, entre o ‘internalismo moral’ e o ‘externalismo moral’: respectivamente, entre a afirmação de uma necessidade e a negação dela a respeito da conexão entre os juízos morais e a motivação moral.¹⁷ Isso porque essa conexão é melhor explicada por uma *necessidade* conceitual forte, mas por relações *contingentes* no que se refere à constituição do estado mental de juízo moral.

Evidentemente, a posição que apresentei nesta seção precisa ter os seus detalhes devidamente preenchidos com relação a diversos aspectos. Ainda assim, as explicações indicadas acima, que essa posição pode oferecer nos diferentes domínios da metaética (respectivamente, na ontologia moral, na epistemologia moral, na semântica moral e na psicologia moral filosófica), parecem torná-la plausível demais para ser ignorada. Talvez a maior parte das

¹⁷Gostaria de fazer um breve esclarecimento sobre a expressão ‘psicologia moral filosófica’. O emprego dessa expressão diz respeito à investigação metaética dos aspectos práticos da moralidade, ligados sobretudo à motivação moral. Com a indicação de que a natureza dessa investigação é ‘filosófica’, pretendo diferenciar a psicologia moral, enquanto um subdomínio da metaética, de estudos empíricos, por exemplo, neurocientíficos e psicológicos, que tratam da moralidade humana.

dificuldades na metaética possa ser resolvida com o abandono da tentativa de oferecer explicações demasiadamente limitadas, por exemplo, nos termos de uma teoria semântica unívoca para a moralidade. Da mesma forma que os realistas morais costumam sustentar que *todos* os termos morais são descritivos, os antirrealistas morais, a exemplo de Horgan e Timmons, defendem uma teoria semântica não-descritivista para *todos* os termos morais. A alternativa que apresentei nesta seção permite aceitar as intuições de Horgan e Timmons contra o realismo moral naturalista, além de aceitar a explicação oferecida pelo naturalismo moral de Railton. Isso porque mesmo que a sua explicação seja desvinculada de uma ontologia moral realista, ela pode compor uma teoria metaética plausível, e que não precisa necessariamente ser antirrealista. Tudo isso devido à superação da dicotomia entre o realismo moral e o antirrealismo moral, proporcionada pela Teoria Tríplice na metaética, o Cognitivismo não-realista.

Considerações finais

Diante de todo o exposto, é possível concluir que há indicativos de que um cognitivista moral, como Railton, tem à sua disposição, como saída para a objeção contra o realismo moral naturalista, uma teoria metaética potencialmente mais promissora que o Cognitivismo não-descritivista de Horgan e Timmons. Ao abandonar o realismo moral e aderir ao Cognitivismo não-realista defendido por Parfit, Railton não precisa abrir mão do seu cognitivismo moral descritivista, mesmo que ele aceite a objeção proveniente do experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral. Evidentemente, ainda é necessário fazer uma análise detalhada da disputa entre o Cognitivismo não-descritivista vs. o Cognitivismo não-realista, a fim de confirmar os benefícios da teoria metaética de Parfit sobre a de Horgan e Timmons, bem como atestar que o Cognitivismo não-realista permite explicar outros tipos de

conhecimento moral que são independentes e irredutíveis ao conhecimento proposicional, como o conhecimento prático e o conhecimento por familiaridade. Gostaria de deixar essas tarefas como sugestões, dado que elas merecem trabalhos possivelmente mais extensos que o presente artigo a fim de que possam ser devidamente executadas.

Além de indicar a necessidade de realizar as tarefas apontadas acima, gostaria de acrescentar que cabe avaliar, principalmente, se a teoria de Parfit de fato oferece a explicação verdadeira para a moralidade. Se o Cognitivismo não-realista for verdadeiro, a consequência é que, contrariamente ao que Horgan e Timmons pensaram, o naturalismo moral de Railton sobrevive. Além disso, caso o Cognitivismo não-realista permita explicar as formas não-proposicionais de conhecimento moral, o naturalismo moral de Railton integrará aquele que possivelmente é o retrato mais completo dos juízos morais. Desse modo, será possível assegurar uma multiplicidade de papéis descritivos e não-descritivos aos juízos morais, em vez de simplesmente afirmar que os juízos morais são não-descritivos, como a teoria metaética de Horgan e Timmons defende.

Referências

BLACKBURN, Simon. *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press, 1993.

BOYD, Richard. How to be a Moral Realist. In: SAYRE-McCORD, Geoffrey (ed.) *Essays in Moral Realism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, p. 181-228.

BRINK, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press, 1989.

COPP, David. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism. *Social Philosophy and Policy*, vol. 18, n. 2, 2001, p. 1-43.

GIBBARD, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings*. New York: Oxford University Press, 1990.

- GIBBARD, Allan. *Thinking How to Live: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- GIBBARD, Allan. *Meaning and Normativity*. Oxford University Press UK, 2012.
- HARE, Richard. *The Language of Morals*. Clarendon Press, Oxford, 1952.
- HORGAN, Terence; TIMMONS, Mark. New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth. *Journal of Philosophical Research*, vol. 16, 1991, p. 447-465.
- HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. From Moral Realism to Moral Relativism in One Easy Step. *Crítica*, vol. 28, n. 83, 1996, p. 3-39.
- HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. Cognitivist Expressivism. In: HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark (eds.) *Metaethics after Moore*. New York: Oxford University Press, 2006a, p. 255-298.
- HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. Morality Without Moral Facts. In: DREIER, James (ed.) *Contemporary Debates in Moral Theory*. Blackwell Publishing, 2006b, p. 220-238.
- HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark. Analytical Moral Functionalism Meets Moral Twin Earth. In: RAVENSCROFT, Ian (ed.) *Minds, Ethics, and Conditionals: Themes From the Philosophy of Frank Jackson*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 221-236.
- JACKSON, Frank. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- JOYCE, Richard. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- JOYCE, Richard. Moral Fictionalism. In: KALDERON, Mark (ed.) *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford University Press, 2005, p. 287-313.
- KALDERON, Mark. *Moral Fictionalism*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- KRIPKE, Saul. Primeira Palestra. In: KRIPKE, Saul. *O nomear e a necessidade*. Lisboa: Gradiva, 2012, p. 67-126.
- MACKIE, John. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, 1977.

MOORE, George E. *Principia Ethica*. Tradução de Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

PARFIT, Derek. *On What Matters: Volume Three*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLUNKETT, David; SUNDELL, Tim. Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms. *Philosophers' Imprint*, vol. 13, n. 23, 2013, p. 1-37.

PUTNAM, Hilary. O significado de “significado”. Tradução de Alexandre Müller Fonseca. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 10, n. 2, 2013, p. 280-326.

RAILTON, Peter. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge University Press, 2003.

RAILTON, Peter. Realismo moral. In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. *Metaética: Algumas tendências*. Série Ethica. DALL'AGNOL, Darlei (org.). Tradução de Janyne Sattler. Editora da UFSC, 2013, p. 105-158.

RAILTON, Peter. Two Sides of The Metaethical Mountain? In: SINGER, Peter (ed.). *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on objectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 35-59.

TRESAN, Jon. De Dicto Internalist Cognitivism. *Noûs*, vol. 40, n. 1, 2006, p. 143-165.

TRESAN, Jon. Metaethical Internalism: Another Neglected Distinction. *Journal of Ethics*, vol. 13, n. 1, 2009, p. 51-72.

TRESAN, Jon. Naturalistic Moral Realism and Motivational Internalism: From Negative to Positive. In: BJÖRNSSON, Gunnar; STRANDBERG, Caj; OLINDER, Ragnar F.; ERIKSSON, John; BJÖRKLUND, Fredrik (eds.). *Motivational Internalism*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 182-208.

VAN ROOJEN, Mark. Knowing Enough to Disagree: A New Response to the Moral Twin Earth Argument. In: SHAFER-LANDAU, Russ (ed.) *Oxford Studies in Metaethics, Volume 1*. Clarendon Press, 2006, p. 161-194.

(Submissão: 30/06/22. Aceite: 18//06/23)

Uma defesa do Argumento da Terra gêmea Moral contra o Realismo Moral Naturalista

A Defense of the Moral Twin Earth Argument against the Naturalistic Moral Realism

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID33022

Silvio Kavetski

Instituto Federal de Mato Grosso do Sul
silviokavetski@hotmail.com

Resumo: O Argumento da Terra Gêmea Moral (ATGM) é o desafio semântico central para o Realismo Moral Naturalista (RMN). À fim de o evitar, os defensores do RMN têm articulado uma série de réplicas ao ATGM. Neste artigo, abordo algumas dessas réplicas e defendo a tese de que elas não refutam o ATGM. Considero duas propostas em específico: o *Argumento da Tradução*, de D. Copp, e o *Argumento do Fim da Investigação Moral*, de A. Viggiano. Apresento essas objeções, mostro em que sentido pretendem responder ao ATGM e argumento que cada uma delas é vulnerável a vários problemas. Concluo que os ataques de Copp e Viggiano ao ATGM devem ser recusados e que o desafio semântico ao RMN persiste.

Palavras-chave: Realismo Moral Naturalista; Argumento da Terra Gêmea Moral; Metaética; Semântica Moral.

Abstract: The Moral Twin Earth Argument (MTEA) is the central semantic challenge for Naturalistic Moral Realism (NMR). In order to avoid it, NMR's advocates have articulated a series of replies to the MTEA. In this paper, I address some of these replies and defend the thesis that they do not refute the MTEA. I consider two proposals in particular: the Translation Argument, by D. Copp, and The Argument from the End of Moral Inquiry, by A. Viggiano. I introduce these objections, show how they are supposed to be a response to the MTEA, and argue that each one is vulnerable to various problems. I conclude that Copp and Viggiano's attacks on the MTEA must be rejected and that the semantic challenge to the NMR remains.

Keywords: *Naturalistic Moral Realism; The Moral Twin Earth Argument; Metaethics; Moral Semantics.*

Introdução¹

Defensores do Realismo Moral Naturalista (RMN) argumentam que (i) há fatos e propriedades morais que são independentes de nossas mentes, (ii) que tais fatos e propriedades morais são *constituídos* ou *multiplamente realizados* por fatos e propriedades naturais, (iii) que as teorias morais substantivas rastreiam as propriedades naturais que constituem as propriedades morais e (iv) que as

¹ Gostaria de agradecer a um (a) parecerista anônimo (a) da revista *Princípios* pelas valiosas sugestões ao presente texto. Agradeço, também, aos membros do Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas (SAPE) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) pela oportunidade de discutir várias das ideias desenvolvidas neste trabalho.

propriedades morais desempenham um papel explanatório relevante. Seus principais representantes compõem o que se convencionou chamar de *Realismo de Cornell*, constituído por Richard Boyd, David Brink e Nicholas Sturgeon. Esses filósofos são responsáveis por promover uma espécie de revitalização das versões naturalistas do Realismo Moral, uma vez que seus avanços nesta área, além de, argumentativamente, darem conta de uma série de objeções tradicionais², evitam o clássico *Argumento da Questão Aberta* de G. E. Moore (1903).

No entanto, Terence Horgan e Mark Timmons (doravante H&T) (H&T, 1991, 1992a, 1992b) desenvolveram uma objeção ao RMN que ficou conhecida como *Argumento da Terra Gêmea Moral* (ATGM). Tal desafio, supostamente, é fatal ao RMN pois não apenas mostraria que tal teoria é falsa, mas geraria um *insight* positivo sugerindo que a abordagem metaética mais plausível é antirrealista³. O ATGM atraiu significativa atenção nas últimas décadas, de modo que os defensores do RMN desenvolveram várias estratégias de réplica e estão confiantes de que o desafio proposto por H&T não coloca sua teoria sob ameaça.

Neste trabalho, abordo algumas dessas réplicas defendendo a tese de que elas não refutam o ATGM. Considero duas propostas em específico: o que chamo de

² Para ver como os Realistas de Cornell respondem às objeções clássicas ao Naturalismo Moral, veja o artigo seminal de Richard Boyd (BOYD, 1988).

³ De uma maneira geral, é possível encarar o *insight* positivo do ATGM como sendo antirrealista, apenas, isto é, podemos dizer que o ATGM, em si, não compromete seu defensor com nenhuma teoria antirrealista específica. Podemos chegar à conclusão de que uma forma de não-cognitivismo prescritivista (HARE, 1952) ou expressivismo quase-realista (BLACKBURN, 1984) é a correta. No entanto, H&T argumentam que a melhor teoria antirrealista é o que chamam de Cognitivismo Expressivista (2006).

Argumento da Tradução, de D. Copp (2000), e o *Argumento do Fim da Investigação Moral*, de A. Viggiano (2008). Apresento as duas réplicas, mostro em que sentido pretendem responder ao ATGM e argumento que cada uma delas é vulnerável a uma série de problemas. Ao final, concluo que os ataques de Copp e Viggiano ao ATGM devem ser recusados e que o desafio proposto por H&T ao RMN persiste. Sigo o seguinte plano. Na seção 1, forneço uma caracterização do RMN que servirá como alvo do ATGM. Na seção 2, apresento o ATGM de forma canônica e esclareço as principais estratégias de ataque a cada uma de suas premissas. Na seção 3, exponho a réplica de Copp ao ATGM e forneço três razões para que a rejeitemos. Na seção 4, descrevo o ataque de Viggiano ao ATGM, argumento porque implica em problemas e concluo com uma explicação para a plausibilidade da intuição gerada pelo ATGM.

1. Realismo Moral Naturalista

É difícil fornecer uma definição suficientemente explanatória de ‘Realismo’ ou ‘Naturalismo Moral’ que faça jus às suas mais variadas formas. Por isso, a teoria metaética que gostaria de considerar aqui – e que será o alvo do argumento defendido no presente trabalho – é o tipo de Realismo Moral Naturalista (RMN) desenvolvido pelos *Realistas de Cornell*: Nicholas Sturgeon, Richard Boyd e David Brink. Embora esses filósofos deem ênfase a teses diferentes, há certa unidade no que eles defendem. Assim, é possível dizer que o RMN dos Realistas de Cornell envolve quatro teses principais⁴.

⁴ Essa forma de organizar o conteúdo do RMN segue, quase que exclusivamente, a de M. Rubin (RUBIN, 2015). No entanto, Rubin inclui apenas três teses. Penso que a tese da *Explanatoriedade*, como esclareço abaixo, é característica fundamental do RMN e, portanto, não deve ser excluída. Neste sentido específico, minha abordagem difere da de Rubin.

- (1) *Realismo Moral*: (i) há fatos e propriedades morais e (ii) tais fatos e propriedades morais são independentes de nossas mentes⁵.

Os fatos e propriedades morais são independentes de nossas mentes no sentido de que os padrões morais que determinam esses fatos não são verdadeiros devido a convenções, deliberações ou crenças de agentes atuais ou hipotéticos (Cf. SHAFER-LANDAU, 2003, p. 15). O que determina que tal ação ou pessoa instancia tais e tais propriedades morais é a composição do mundo. Por conseguinte, juízos morais são crenças que descrevem a realidade e são verdadeiros ou falsos.

- (2) *Naturalismo Moral*: fatos e propriedades morais são *constituídos*, ou *multiplamente realizados*, por fatos e propriedades naturais.

É preciso esclarecer duas coisas relevantes aqui. Em primeiro lugar, é um problema fornecer uma definição suficientemente informativa sobre o que são propriedades naturais. Mas podemos nos contentar com a seguinte: propriedades naturais são aquelas propriedades estudadas pelas ciências naturais. Ao menos parte representativa dos metaeticistas está disposta a aceitar esse tipo de definição⁶. Em segundo lugar, é importante notar que a definição acima *não* afirma que fatos e propriedades morais são *idênticos* a

⁵ Para mais detalhes sobre como os Realistas de Cornell articulam essas teses, veja BRINK, 1989, p. 17; BOYD, 1988, p. 182 e STURGEON, 1986, p. 116-117.

⁶ Veja, por exemplo, MOORE, 1903, p. 92; STURGEON, 2003, p. 543; BRINK, 1989, p. 22; SCHAFER-LANDAU, 2005, p. 212-213 e TIMMONS, 1999, p. 12.

fatos e propriedades naturais. O tipo de Naturalismo Moral que reivindica relação de identidade analítica entre propriedades morais e naturais é, argumentativamente, vulnerável ao *Argumento da Questão Aberta* de G. E. Moore (1903)⁷. Por isso, os Realistas de Cornell sustentam que a relação entre propriedades morais e naturais é de *constituição* ou *realização múltipla*. A propriedade da *incorreção*, por exemplo, não é definida em termos de uma propriedade natural unitária, mas em termos de um conjunto de instâncias aberto e ilimitado (como *ferir alguém de forma cruel, não cumprir a promessa tal* etc)⁸.

- (3) *Definicionismo de Primeira Ordem*: teorias morais de primeira ordem fornecem definições para os termos morais e rastreiam as propriedades naturais que constituem as propriedades morais.

É função das teorias morais substantivas fornecer a extensão dos predicados morais, bem como determinar o conjunto/agregado (*cluster*) de propriedades naturais que constitui as propriedades morais. Por exemplo, se se assumir uma forma de consequencialismo segundo a qual a ação correta é aquela que *maximiza o agregado de felicidade*, então a extensão de ‘correto’ será constituída por todas aquelas

⁷ Esse não é um ponto estritamente consensual na literatura. Os metaeticistas costumam concordar com o fato de que versões mais simplistas de Naturalismo Moral (tais como: ‘bom’ é ‘prazer’) são vulneráveis ao argumento de Moore. No entanto, as teorias naturalistas mais atuais, embora reivindiquem que a relação entre propriedades morais e propriedades naturais seja *analítica*, possuem boas respostas ao Argumento da Questão Aberta. Veja, por exemplo, o Funcionalismo Moral de F. Jackson (JACKSON, 1998).

⁸ Para uma articulação detalhada dessa tese, veja BOYD, 1988, p. 199-217 e BRINK, 1989, p. 176ss.

instâncias em que ações que maximizam o agregado de felicidade são realizadas. Além disso, essas mesmas instâncias (naturais) realizam multiplamente a propriedade moral da *correção*⁹.

(4) *Explanatoriedade*: propriedades morais desempenham um papel não-eliminável na *melhor explicação* da experiência.

Por fim, os Realistas de Cornell recorrem ao modelo argumentativo de *inferência à melhor explicação* fazendo uso de analogias com exemplos das ciências naturais. Há vários tipos naturais – químicos ou biológicos – que não são obviamente redutíveis aos tipos naturais da física, mas, dado que desempenham um papel explanatório relevante, são considerados tipos naturais. Assim, a estratégia é argumentar que, embora as propriedades morais não tenham uma redução óbvia às propriedades naturais, dado que elas possuem *eficácia explanatória*, devem fazer parte da constituição do mundo natural. A ideia é que estamos justificados em postular uma entidade (fato, propriedade) desde que tal entidade seja requerida para a melhor explicação de algum fenômeno da realidade¹⁰.

O aspecto mais importante do RMN é o tipo de teoria metassemântica que seus defensores articulam, pois é a partir do diagnóstico sobre a referência dos predicados morais que são extraídos o conteúdo ontológico (sobre a natureza dos

⁹ Novamente, confira BRINK, 1989, p. 177s; BOYD, 1988, p. 214 e STURGEON, 1985, p. 61 para detalhes sobre como as teorias morais de primeira ordem estabelecem a referência dos predicados morais e rastreiam as propriedades naturais que compõem as propriedades morais.

¹⁰ Há uma discussão clássica entre Harman (HARMAN, 1977, 1986), Sturgeon (STURGEON, 1986a, 1986b, 1988) e Brink (BRINK, 1989) a respeito dessa estratégia.

fatos e propriedades morais) e epistêmico (sobre como conhecemos tais fatos e propriedades morais). R. Boyd (1988) desenvolveu o que se convencionou chamar de *Naturalismo Semântico Causal* (NSC) (Cf. H&T, 1992b, p. 159), a metassemântica mais sofisticadas do RMN. De acordo com o NSC, a extensão dos predicados morais é constituída por um conjunto de propriedades que, por um lado, são diferentes entre si e, por outro, suficientemente similares para serem agrupadas sob o mesmo *cluster* (BOYD, 1988, p. 322-325). Boyd denomina essas definições de *agregado de propriedades homeostáticas*. Numa das passagens mais citadas de seu artigo, ele resume em que consiste sua teoria da referência.

Grosso modo, e para casos não degenerados, um termo *t* refere um tipo (propriedade, relação, etc.) *k* quando há mecanismos causais cuja tendência é acarretar, através do tempo, que o que é predicado do termo *t* será aproximadamente verdadeiro de *k* [...] (BOYD, 1988, p. 321), [*Tradução nossa*].

H&T (H&T, 1992b, p. 158-160) reformularam a ideia de Boyd no que denominaram de *Tese da Regulação Causal*, que afirma o seguinte:

Tese da Regulação Causal (TRC): para cada termo moral *t* (e.g., ‘bom’), há uma propriedade natural *N* tal que *N*, e somente *N*, regula causalmente o uso de *t* pelos humanos (H&T, 1992b, p. 159), [*Tradução nossa*].

Nesse sentido, um predicado tem uma extensão natural e é exatamente essa extensão – agrupada por mecanismos unificadores que estabelecem características suficientemente similares – que determina a quais instâncias particulares os falantes podem aplicar o predicado em questão. A extensão de tal predicado não possui um único referente, mas é *constituída*

ou *multiplamente realizada* por um conjunto aberto de particulares (BOYD, 1988, p. 323).

Assim, um predicado moral que denota a propriedade da *correção*, por exemplo, é multiplamente realizado por um conjunto de particulares naturais que constituem a sua extensão (*Naturalismo Moral*). O mecanismo unificador desses particulares que são rastreados como pertencentes à extensão de ‘correto’ é fornecido pelas melhores teorias morais substantivas (*Definicionismo de Primeira Ordem*). Dado que as propriedades morais são multiplamente realizadas por propriedades naturais, elas fazem parte da constituição do mundo externo e, portanto, são independentes das nossas crenças, disposições ou códigos morais (*Realismo Moral*). Além disso, tais propriedades desempenham um papel relevante na melhor explicação da realidade, uma vez que sua postulação é necessária para a explicação das crenças morais (*Explanatoriedade*).

2. O Argumento da Terra Gêmea Moral¹¹

Para começar, assumamos que o conteúdo dos termos morais depende de *Condições Semânticas Formais* (CSF) e *Condições Semânticas Substanciais* (CSS) (Cf. RUBIN, 2014a, p. 296ss). As CSF de ‘correto’, por exemplo, são (H&T, 1992b, p. 164): (i) ‘correto’ é usado para *avaliar* ações, pessoas, grupos ou instituições; (ii) ‘correto’ é usado para discutir considerações a respeito do *bem-estar*; (iii) os falantes que usam o termo ‘correto’ estão *normalmente dispostos a agir de modo correspondente* aos seus juízos sobre correção ou incorreção; (iv) os falantes consideram os atos aos quais aplicam o termo ‘correto’ (ou ‘incorreto’) como sendo

¹¹ De agora em diante, o texto faz uso de ideias desenvolvidas em trabalho de Tese de Doutorado (KAVETSKI, 2022).

especialmente relevantes em decisões sobre *o que fazer*; (v) os falantes normalmente sentem *culpa* ou *vergonha* quando realizam uma ação a qual o termo ‘incorreto’ é aplicado¹². Por outro lado, as CSS especificam que tipo de entidade pode ser extensão de um predicado moral como ‘correto’. No caso do RMN as CSS seriam o conteúdo da teoria moral de primeira ordem assumida como a melhor teoria disponível (por exemplo, uma forma de consequencialismo ou ética de virtudes).

H&T nos pedem para supor que, depois de ampla investigação moral, se chegou à conclusão de que uma teoria de primeira ordem consequencialista é a correta e que a propriedade *N* que regula causalmente o uso de ‘correto’ (‘correto-*t*’) é a propriedade de *maximizar o agregado de felicidade*. Podemos dizer que ‘correto-*t*’ está R-relacionado à propriedade *N*, sendo *N maximizar o agregado de felicidade*¹³. Agora, imagine que há uma Terra Gêmea Moral (TG) que é *quase* uma duplicação perfeita do nosso mundo (Terra (T)). T e TG são exatamente similares, exceto pelo fato de que a CSS que regula causalmente o uso dos termos morais é diferente. Suponha que os habitantes de TG, depois de refinada teorização moral, chegaram à conclusão de que a melhor teoria moral de primeira ordem é um tipo de deontologismo e a propriedade *N** que regula causalmente o uso de ‘correto’ (‘correto-*tg*’) é a propriedade de *tratar os outros como fins em si mesmos*. As CSF de ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’, por outro lado, são similares.

Agora, considere o seguinte caso.

¹² Esta última condição não é de H&T propriamente, mas de Rubin (RUBIN, 2014a, p. 295).

¹³ A expressão ‘R-relacionado’ para se referir ao tipo de relação entre o predicado morale e a propriedade natural rastreada pela teoria substantiva que aqui emprego foi usada por Rubin (RUBIN, 2014a, p. 287ss).

O Cirurgião. Depois de ter feito uma cirurgia nas costas do paciente *x*, o médico remove um dos rins de tal paciente. Este tem uma vida perfeitamente normal e nunca vem a saber da prática do cirurgião. Ao remover o rim, o médico implanta e salva a vida do paciente *y* que necessitava urgentemente de um transplante¹⁴.

Imagine que este caso fosse apresentado aos habitantes de T e TG e que os primeiros dissessem: (1) ‘A ação do cirurgião é correta-*t*’. Suponha que os habitantes de TG contestassem (1) afirmando: (2) ‘A ação do cirurgião não é correta-*tg*’. Aqui, com o objetivo de tornar o experimento mais vívido, podemos dizer que os habitantes de T consideram que a ação do médico maximiza o agregado de felicidade e, portanto, é correta, enquanto os habitantes de TG consideram que a ação do médico não trata o paciente como um fim em si mesmo e, portanto, não é correta¹⁵.

O ponto do experimento mental de H&T é o seguinte: habitantes de T e TG estão em um *desacordo moral genuíno*? Observe que se a metassêmica pressuposta pelo RMN for o diagnóstico verdadeiro a respeito do conteúdo dos termos morais, então os habitantes de T e de TG não podem estar em desacordo genuíno. Isso porque, dado que a propriedade natural causalmente reguladora do uso de ‘correto’ é diferente,

¹⁴ Estou emprestando este exemplo de Rubin (RUBIN, 2014a, p. 289).

¹⁵ Ressalto que esses detalhes sobre as teorias morais de primeira ordem (consequencialismo e deontologismo) e o caso sobre o cirurgião são meramente ilustrativos. Não é *óbvio* que um consequencialista ou um deontologista necessariamente teria o veredito moral que estou sugerindo no experimento. Irei discutir alguns problemas relacionados a esses detalhes adiante. Se se quiser ignorar essas complicações, basta supor que a propriedade causalmente reguladora dos termos morais em T é *N* e em TG é *N** e que ambos apresentam visões contrastantes a respeito de um ato A; habitantes de T sustentando que ‘A é correto-*t*’ e habitantes de TG sustentando ‘A não é correto-*tg*’.

Terráqueos e Terráqueos Gêmeos não estariam predicando a mesma propriedade a respeito do ato em questão. Com (1) o habitante de T estaria dizendo algo como ‘a ação do cirurgião maximiza o agregado de felicidade’ ou ‘a ação do cirurgião é N ’ enquanto que, com (2), o habitante de TG estaria dizendo algo como ‘a ação do cirurgião não trata o paciente como um fim em si mesmo’ ou ‘a ação do cirurgião não é N^* ’. Em outras palavras, ambas as proposições poderiam ser verdadeiras ao mesmo tempo, pois num cenário em que a ação do cirurgião maximizaria o agregado de felicidade, a afirmação dos habitantes de T seria verdadeira enquanto num cenário em que a ação do cirurgião não tratasse o paciente como um fim em si mesmo a afirmação dos habitantes de TG seria verdadeira. Portanto, se o RMN é verdadeiro, então dever-se-ia ter a *intuição* de que *não* há desacordo algum entre habitantes de T e TG. No entanto, como afirmam H&T, a *intuição* amplamente compartilhada é de que *há* um desacordo moral genuíno aqui. Parece que a resposta mais apropriada é dizer que os habitantes das duas comunidades não estão apenas num *desacordo verbal* (ou trocando informação trivial e compatível), mas estão expressando um *desacordo moral substantivo* a respeito da prática do cirurgião. Se é assim, então temos evidência para rejeitar o RMN, já que tal teoria implica a não ocorrência do desacordo genuíno.

Podemos organizar o ATGM do seguinte modo:

P1. Se o RMN é verdadeiro, então ‘correto- t ’ expressa um conteúdo semântico que é diferente do conteúdo semântico expresso por ‘correto- tg ’.

P2. Se ‘correto- t ’ expressa um conteúdo que é diferente do conteúdo expresso por ‘correto- tg ’, então Terráqueos e Terráqueos Gêmeos não expressam um desacordo substantivo genuíno quando um diz ‘ x é correto- t ’ e o outro diz ‘ x não é correto- tg ’, em que ambos utilizam ‘ x ’ para se referir à mesma ação.

P3. Terráqueos e Terráqueos Gêmeos, no entanto, expressam um desacordo substantivo genuíno quando um diz ‘x é correto-*t*’ e o outro diz ‘x não é correto-*tg*’, em que ambos utilizam ‘x’ para se referir à mesma ação. (*Intuição da Univocidade Semântica*).

C. Portanto, o RMN não é verdadeiro¹⁶.

Note que a conclusão do argumento é negativa: o RMN é falso. No entanto, o propósito de H&T é nos entregar algo positivo também. Isso supostamente seria o resultado da melhor explicação para a *Intuição da Univocidade Semântica* (IUS). Eles sustentam que o melhor candidato à explicação da IUS é alguma versão do Expressivismo Moral. De acordo com H&T, julgamos que T e TG estão engajados num desacordo moral genuíno porque, por mais que assumamos que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ tenham um *conteúdo descritivo* diferente (*N* e *N**), o significado primário desses termos é *conativo* (isto é, eles servem para avaliar, expressar sentimentos de aprovação ou desaprovação, *i.e.*, atitudes não-cognitivas, sejam elas quais forem). Assim, concluem, além de o ATGM representar um desafio semântico contra a plausibilidade do RMN, temos boas razões para aceitar um tipo de teoria metaética tradicionalmente contrastante à abordagem desenvolvida pelos Realistas de Cornell.

Nas últimas décadas, os defensores do RMN têm desenvolvido várias estratégias de réplica ao ATGM. Basicamente, há três principais:

¹⁶ Esta forma de organizar o argumento se baseia amplamente em Rubin (RUBIN, 2014a, p. 290).

(a) *Recusar P1: desenvolver teorias metassemânticas alternativas.*

H&T direcionaram o ATGM à metassemântica de Boyd por entenderem que esta era a teoria mais sofisticada disponível até então. Sendo assim, a estratégia de alguns defensores do RMN têm sido aceitar que o ATGM de fato refuta a teoria de Boyd, mas que isso não significa que o RMN é falso, pois há outras teorias disponíveis. Aqui, destacam-se os trabalhos de Brink (2001), Van Roojen (2006), Henning (2011) e McPherson & Dunaway (2016).

(b) *Recusar P2: rejeitar a tese de que desacordo genuíno requer identidade extensional.*

P2 do ATGM nos diz que habitantes de T e TG não expressam desacordo genuíno, pois seus predicados morais possuem conteúdo diferente. Vários metaeticistas têm questionado se desacordos morais genuínos requerem identidade conceitual dos termos morais argumentando que, mesmo que os predicados morais tenham conteúdo semântico diferente, ainda assim, é possível que os falantes entrem em disputas morais genuínas. Os três trabalhos que desenvolvem essa linha de réplica são D. Copp (2000), D. Merli (2002) e D. Plunkett e T. Sundell (2013).

(c) *Recusar P3: rejeitar a Intuição da Univocidade Semântica.*

P3 é o resultado da nossa intuição quando ponderamos sobre o cenário hipotético do ATGM. Na tentativa de recusar P3, alguns defensores do RMN argumentam que a intuição

não constitui evidência suficiente para se recusar o RMN. N. Levy (2011), A. Viggiano (2008) e J. Sonderholm (2012) apresentam as versões mais sofisticadas desse tipo de ataque¹⁷.

No que segue considerarei os ataques de D. Copp (2000) a P2 e de A. Viggiano (2008) a P3 do ATGM.

3. D. Copp e o Argumento da Tradução

Em *Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth* (2000), D. Copp concede a verdade de P3 a H&T, isto é, ele aceita que a IUS é “robusta e amplamente compartilhada” (COPP, 2000, p. 119), mas acredita que o defensor do RMN não está em problemas, uma vez que pode fornecer uma explicação alternativa para P3 atacando o pressuposto de P2, a saber, a ideia de que dois falantes não discordam genuinamente se usam sentenças com conteúdo semântico diferente. Ele acredita que é possível fazer isso mostrando que, embora ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ expressem propriedades diferentes e, portanto, tenham significado diferente no sentido “filosoficamente preferido”, há um sentido em que os dois predicados morais tem o “mesmo significado” (COPP, 2000, p. 122).

Assim, o ponto central da objeção de Copp, que chamarei de *Argumento da Tradução*, é que “os termos morais podem ser a melhor *tradução* para os termos morais gêmeos correspondentes” (COPP, 2000, p. 121). Isso supostamente

¹⁷ Há quem argumente, também, que o ATGM ainda pode ser atacado de outro modo. Dado que o cenário hipotético desenvolvido por H&T tem inspiração no *Argumento da Terra Gêmea* de H. Putnam (PUTNAM, 1975), alguns filósofos pensam que o ATGM depende de estrita similaridade com o argumento de Putnam. Diante disso, sustentam que há vários pontos em que tais similaridades não são preservadas e, por isso, o ATGM falha. Para dois trabalhos que focam nessa estratégia, veja S. Laurence, E. Margolis & A. Dawson (LM&D, 1999) e H. Geirsson (GEIRSSON, 2014).

seria evidência para o fato de que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’, tem “*significado* similar”, a despeito de referirem propriedades diferentes (COPP, 2000, p. 124). Copp acredita que essa comunalidade semântica seria suficiente para garantir que membros de T e TG obtivessem sucesso em discordar genuinamente.

As passagens em que o argumento se encontra são as seguintes.

Há convergência significativa entre as extensões dos termos morais e dos termos morais gêmeos correspondentes ... [porque] consequencialistas e deontologistas concordam em muitos casos sobre quais ações são ‘certas’ e ‘erradas’ (COPP, 2000, p. 121), [*Tradução nossa*].

[...] é preciso entender que a tradução é muito mais sobre tentar encontrar alguém que seja suficientemente parecido com você ... do que tentar encontrar o seu gêmeo idêntico. [...] Portanto, é possível que o termo ‘correto’ do português seja a melhor tradução, para o português, do termo ‘correto’ do português gêmeo, mesmo que, por estipulação, os termos expressem propriedades diferentes. Se isso for o caso, então mesmo que os termos morais e os termos morais gêmeos correspondentes expressem propriedades diferentes, e, portanto, tenham ‘significados’ diferentes no sentido filosoficamente preferido do termo, há também um sentido em que eles podem ter o mesmo ‘significado’ (COPP, 2000, p. 121-122), [*Tradução nossa*].

Primeiro, observe que o argumento consiste, basicamente, em dizer que as teorias de primeira ordem que captam a referência dos termos morais possuem convergência “significativa” e, além disso, chamar atenção para uma peculiaridade da tradução, isto é, que uma tradução não requer pares idênticos, mas suficientemente próximos. Disso, Copp conclui que, embora ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ expressem propriedades diferentes, estes termos possuem ‘significado

similar'. Com isso, temos o que irei chamar de Tese Referência/Significado (TRS).

Tese Referência/Significado (TRS): diferença na referência não implica diferença no significado.

Em outras palavras, a TRS afirma que dois termos com o mesmo significado podem ter referências distintas.

No intuito de melhor identificar as premissas e conclusões do argumento de Copp, apresento-o na forma canônica.

P1: A referência de 'correto-*t*' é rastreada por uma teoria de primeira ordem consequencialista (a propriedade de *maximizar o agregado de felicidade*) e a referência de 'correto-*tg*' é rastreada por uma teoria de primeira ordem deontológica (a propriedade de *tratar os outros como fins em si mesmos*).

P2: A propriedade de maximizar o agregado de felicidade é diferente da propriedade de tratar os outros como fins em si mesmos.

C1: Logo, a referência de 'correto-*t*' e a referência de 'correto-*tg*' é diferente [P1, P2].

P3: Consequencialismo e deontologismo são significativamente convergentes.

C2: Se consequencialismo e deontologismo são as teorias de primeira ordem que rastreiam a referência de "correto-*t*" e "correto-*tg*" [P1], e são significativamente convergentes [P3], então as referências de "correto-*t*" e de "correto-*tg*" são significativamente convergentes.

P4. Uma tradução aceitável consiste em encontrar pares de termos que sejam similares ‘o suficiente’ (isto é, que tenham “significado similar”), e não pares de termos que sejam idênticos.

C3. Se a referência de ‘correto-*t*’ e de ‘correto-*tg*’ é significativamente convergente [C2], então tais termos são tradutíveis um pelo outro [P4].

C4. Se ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ são traduzíveis um pelo outro [C3], então, embora expressem propriedades diferentes [P1, P2], tem “significado” similar [P4].

Observe que Copp não recusa a IUS. O que ele faz é fornecer um argumento na tentativa de mostrar que o RMN não é inconsistente com a IUS. Ele acredita que a TRS melhor explica a plausibilidade da IUS. Note, também, que Copp admite que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ não tem o mesmo significado no sentido “filosoficamente preferido” (ele não esclarece o que quer dizer com essa expressão), mas sustenta, a partir da suposta convergência e, portanto, tradutibilidade na extensão destes termos, que há um sentido em que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ têm o “mesmo significado”. Em nenhum momento fica claro qual é este outro sentido de “significado” que os predicados morais compartilham e isso pode ser uma desvantagem no argumento de Copp. Mas a sua ideia é que se essa noção de “mesmo significado” em termos de tradutibilidade é suficiente para acomodar a IUS, então o naturalista tem uma boa via de escape do ATGM¹⁸.

¹⁸ Ao analisar o *Argumento da Tradução*, talvez a primeira coisa que soe estranha é a ocorrência de C1 e C2. C1 nos diz que a referência de ‘correto-*t*’ e a referência de ‘correto-*tg*’ é diferente. Adiciona-se uma premissa apenas e a conclusão seguinte, C2, nos diz que as referências de ‘correto-*t*’ e de ‘correto-*tg*’ são significativamente convergentes, isto é, *pelo menos em parte*, a referência não é diferente. Poder-se-ia pensar que há uma

A partir de agora, apresentarei três argumentos com o intuito de sugerir que a TRS não fornece uma defesa promissora do RMN contra o ATGM. Como veremos, (i) Copp não apresenta um contraexemplo a P2 do ATGM, (ii) sua explicação alternativa para a IUS não é a *melhor* explicação e (iii) sua abordagem compromete o defensor do RMN com um custo indesejado, o Relativismo Metaético. Consideremos cada um dos argumentos detalhadamente.

3.1. Argumento 1: ausência de contraexemplos a P2

O primeiro argumento que gostaria de expor é sobre como a não inconsistência entre C1 e C2 produz uma ambiguidade, como Copp se apropria dessa ambiguidade a seu favor e porque isso não constitui evidência contra P2 do ATGM. A ambiguidade gerada por essas duas premissas é que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ possuem referências diferentes (já que expressam propriedades diferentes), e, *em parte*, convergentes (já que essas propriedades, consequencialista e deontológica, convergem num grande número de instâncias). O que a TRS nos diz é que diferença na referência não implica em diferença do significado, o que, em outros termos, é o mesmo que dizer que dois termos podem ter o mesmo significado embora tenham referências diferentes. Assim, a TRS tem duas partes constitutivas centrais: (i) dois termos, digamos t_1 e t_2 , têm referências distintas e (ii) t_1 e t_2 tem significado similar (isso está explícito em C1 e C4). Mas, para sustentar essa segunda parte, Copp apela para a convergência da referência entre t_1 e t_2 (como está em P3 e C2). Ou seja, a estranheza aqui é que

contradição aqui. Mas isso seria um erro. Deve-se notar que aqui está em questão a referência de *tipos*, e não de nomes próprios, por exemplo. Portanto, a referência dos termos não é unívoca, como em ‘Aristóteles’, que refere a um único indivíduo. Assim, a extensão admite um conjunto de entidades que a compõem. E parte deste conjunto de entidades pode ser compartilhado por diferentes termos que expressam tipos.

Copp argumenta a favor da tese de que a diferença na referência não implica diferença no significado notando que as referências dos termos em questão *não* são diferentes, ou melhor, não são *tão* diferentes.

Isso sugere que, como está, a TRS é incompleta. O que permite Copp manter que t_1 e t_2 têm significado similar, é a convergência da referência entre t_1 e t_2 . Dizer que tais termos possuem referência convergente é dizer que a referência de tais termos, pelo menos em parte, *não* é diferente. Mas, ao final, a TRS ignora o ponto da convergência (que é fundamental para que a afirmação de “significado similar” faça sentido) e mantém que t_1 e t_2 têm referências distintas e significado similar.

Em outras palavras, o que estou tentando apontar é o seguinte: o que somos forçados a aceitar ao admitir C1 e C2 é que t_1 e t_2 têm referências diferentes e, em parte, convergentes; mas a TRS nos diz apenas que t_1 e t_2 têm referências diferentes, ignorando, em seu resultado final, a convergência. Mas não se pode ignorar a convergência, pois a segunda parte da TRS não se segue.

Observemos, agora, a consequência disso. O objetivo de Copp é mostrar que dois interlocutores podem expressar um desacordo genuíno, mesmo que eles usem sentenças com conteúdo semântico diferente. Isso é o que mostraria a falsidade de P2 do ATGM. Como vimos, o que confere plausibilidade a P2 do ATGM é o raciocínio de que dois interlocutores não podem expressar um desacordo genuíno se a extensão dos predicados por eles empregados for diferente. Neste sentido, se se quiser mostrar que P2 é falsa, então é necessário apresentar um caso que viole essa condição; isto é, um caso em que tenhamos dois indivíduos usando termos com extensões diferentes e, mesmo assim, expressando um desacordo genuíno. Mas será que Copp apresenta um caso desse tipo?

À primeira vista, pode parecer que sim, pois a TRS nos diz que podemos ter predicados com referência distinta e significado similar e essa comunalidade do significado seria suficiente para garantir que dois indivíduos discordam genuinamente. No entanto, Copp não apresenta um caso em que dois indivíduos estão usando termos com extensão diferente e estão em desacordo, violando, assim, P2 do ATGM. Quando analisamos cuidadosamente o que está envolvido na TRS, percebemos que a convergência da referência é um ingrediente essencial para que a comunalidade semântica se mantenha, como vimos acima. Portanto, o que Copp nos apresenta é um caso em que dois indivíduos estão usando termos com referências diferentes e, *em parte*, convergentes, e é esta parte convergente que garante a similaridade semântica. Em outras palavras, ele não nos dá um contraexemplo à P2, mas evidencia a indispensabilidade da univocidade semântica para a ocorrência de desacordos genuínos, reforçando, assim, o ponto de H&T. Portanto, podemos concluir que ele não mostrou a falsidade de P2 do ATGM.

3.2. Argumento 2: melhor explicação para a IUS

O segundo argumento diz respeito a P3 do *Argumento da Tradução*. Como vimos, Copp sustenta que habitantes de T e TG discordam porque ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ têm significado similar em virtude da convergência entre consequencialismo e deontologismo. Além disso, tal convergência constitui a sua hipótese explanatória para a IUS, pois, argumenta Copp, a IUS é amplamente compartilhada devido ao fato de que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ convergem significativamente. Sendo assim, P3 é a principal premissa do *Argumento da Tradução*. Aqui o problema para Copp é duplo. Em primeiro lugar, o ATGM não depende do que está contido em P3, como ele supõe. E em

segundo lugar, mesmo se dependesse, a sua hipótese explanatória não parece ser a *melhor* explicação para a IUS.

H&T recorrem ao consequencialismo e ao deontologismo para expressar a ideia de que os predicados morais de T e TG se referem a propriedades diferentes. No entanto, tal recurso é meramente ilustrativo. O ATGM funciona da mesma forma mesmo se supormos que as teorias de primeira ordem em questão são outras, ou mesmo que não identifiquemos nenhuma teoria de primeira ordem. Basta supormos que os termos morais usados pelos habitantes de T e TG expressam propriedades diferentes. A especificação das teorias serve apenas para preencher melhor os detalhes do ATGM e é, portanto, dispensável. Copp ainda poderia argumentar que P3 (do ATGM) também não depende exclusivamente da convergência entre consequencialismo e deontologismo, mas apenas do fato de que, seja qual forem as duas teorias de primeira ordem em questão, elas convergem. Embora esse tipo de resposta o livre do problema inicial, ainda assim, parece que sua hipótese não é a *melhor* explicação para a IUS.

Considere o que chamo de Condição do Sucesso Explanatório (CSE).

Condição do Sucesso Explanatório (CSE): A obtém sucesso em explicar a ocorrência do fenômeno B se a ausência de A torna a ocorrência de B improvável.

A CSE parece ser um princípio indispensável para decidirmos sobre o que conta como boa explicação. Essa condição certamente dependerá do contexto para determinarmos mais precisamente o que conta como “altamente improvável”. Por exemplo, imagine que o fenômeno a ser explicado é de que a grama está molhada e a minha hipótese explicativa é de que choveu. O fato de que choveu será uma boa explicação para o fato de que a grama

está molhada se a não ocorrência da chuva torna improvável o fato de que a grama esteja molhada. É claro que alguém poderia ter molhado a grama ou poderia ter caído neve e derretido, o que implicaria que a ausência da minha hipótese explanatória não tornaria improvável a ocorrência do fenômeno. Mas cabe ao contexto determinar essas características. Por exemplo, se soubéssemos que não neva em tal lugar e que ninguém esteve presente para molhar a grama, a hipótese de que choveu ganharia força. E se, tendo esses detalhes contextuais, o fenômeno da grama molhada for provável mesmo se supusermos a ausência da explicação de que choveu, então tal explicação não seria uma boa explicação.

Agora, considere a hipótese explanatória de Copp para a IUS. Ele diz que o que melhor explica a IUS é o fato de que os predicados morais usados pelos membros de T e de TG possuem referência convergente. Sendo assim, a convergência da referência obtém sucesso em explicar a IUS se a sua ausência (da convergência da referência) torna a ocorrência da IUS altamente improvável. Em outras palavras, se a ocorrência da IUS for altamente provável mesmo na ausência da convergência da referência, então essa hipótese explanatória não é uma boa explicação para a IUS. Penso que é possível construir casos em que a hipótese explanatória de Copp está ausente (e, portanto, não deveríamos ter a ocorrência da IUS ou, pelo menos, sua ocorrência deveria ser altamente improvável) e, mesmo assim, há a ocorrência da IUS. Se esses casos forem plausíveis, então teremos evidência para acreditar que a explicação de Copp não obtém sucesso.

Considere a seguinte variação do experimento mental de H&T. Novamente, vamos supor a existência de duas comunidades, Terra (T) e Terra Gêmea Moral Escravagista (TGME). Os habitantes de T acabaram adotando uma teoria de primeira ordem consequencialista C*. A referência de 'correto-*t*' é determinada pela propriedade *N*, que é rastreada

por C^* , e entre o conjunto de ações que fazem parte da referência de ‘correto- t ’ está o requerimento de que *não* é correto submeter pessoas ao trabalho forçado e não remunerado. Os habitantes de TGME acabaram adotando uma teoria moral de primeira ordem D^* . A referência de ‘correto-*tgme*’ é determinada pela propriedade N , que é captada por D^* , e entre o conjunto de ações que fazem parte da referência de ‘correto-*tgme*’ está o requerimento de que é correto submeter pessoas ao trabalho forçado e não remunerado. Agora, imagine que indivíduos das duas comunidades se encontram e os habitantes de T dizem ‘não é correto- t submeter pessoas ao trabalho forçado e não remunerado’ enquanto os habitantes de TGME sustentam que ‘é correto-*tgme* submeter pessoas ao trabalho forçado e não remunerado”.

Qual é a nossa intuição sobre este caso? Há desacordo moral genuíno? Assim como no experimento original do ATGM, parece plausível dizer que há desacordo entre membros de T e TGME. Para tornar isso mais explícito, basta imaginarmos uma acalorada discussão em 1850 entre um defensor da escravatura e um defensor da abolição. É contraintuitivo dizer que não havia um desacordo moral genuíno entre tais indivíduos.

Agora, note que não parece haver “convergência significativa” entre as teorias de primeira ordem adotadas em T e em TGME. Portanto, a hipótese explanatória reivindicada por Copp está ausente. Mas note, também, que a IUS está presente. Portanto, temos um caso em que a hipótese explanatória proposta por Copp está ausente e, mesmo assim, a ocorrência do fenômeno a ser explicado não é altamente improvável. Assim, pela CSE, temos que concluir que a explicação fornecida por Copp não é a *melhor* explicação.

Mas qual seria, então, a melhor explicação para a IUS? Endosso o *insight* positivo do ATGM: o que melhor explica a

intuição de que habitantes de T e TG discordam é o fato de que termos morais possuem um conteúdo conativo que é *primário*. Tal conteúdo é sempre mantido, embora os falantes possam variar amplamente sua compreensão sobre o que recai sobre termos como ‘bom’, ‘certo’ e ‘errado’¹⁹.

3.3 Argumento 3: um custo indesejado

Numa resposta ao artigo de Copp, H&T (2000) sugeriram que a adoção da TRS implica num alto custo para o RMN. Eles argumentam que, ao assumir a tese de que predicados morais podem ter referência distinta e significado similar, o naturalista acaba tendo que aceitar algum tipo de relativismo metaético, algo que sua posição realista definitivamente pretende evitar.

É difícil fornecer uma caracterização para o relativismo metaético que faça justiça a todos os seus defensores, mas a seguinte definição fornecida por C. Gowans²⁰ parece ser geral o bastante para captar o que a maioria entende por relativismo metaético.

Relativismo Moral Metaético (RMM): a verdade ou falsidade dos juízos morais, ou sua justificação, não é absoluta ou universal, mas é relativa às tradições, convicções ou práticas de um grupo de pessoas.

¹⁹ Obviamente, isso requer desenvolvimentos. Por exemplo, que tipo de conteúdo conativo os termos morais possuem? Há diversas teorias não-cognitivistas que propõem respostas diferentes a essa questão. No entanto, não é o ponto aqui estabelecer qual temos mais razão para aceitar. Deve apenas ficar claro que estou assumindo que alguma abordagem não-cognitivistica melhor explica a IUS.

²⁰ Cf. GOWANS, C. Moral Relativism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. EDWARD, N. Z. (Ed). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism>. Acesso em: 29/06/2023.

Verdade e justificação são os conceitos principais desta definição, embora a justificação nem sempre faça parte de uma teoria relativista. Sobre a verdade, o RMM implica que juízos morais podem ser verdadeiros em relação aos padrões normativos de uma sociedade, mas falsos em relação aos padrões normativos de outra. Isso significa que juízos morais como ‘O casamento entre pessoas do mesmo sexo é correto’ e ‘O casamento entre pessoas do mesmo sexo não é correto’ não são necessariamente inconsistentes, pois ambos podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, desde que tenham padrões normativos referentes a contextos diferentes. A relativização da justificação é uma defesa ainda mais robusta do RMM. Significa que um juízo moral pode ser justificado em uma sociedade, mas não em outra, pois tais grupos podem diferir a respeito dos padrões de justificação. Em última instância, isso implica que não há base racional para resolver disputas morais (Cf, GOWANS, 2019).

O ponto a ser notado aqui é o seguinte. Os predicados morais compartilham um significado comum em certo sentido, pois trata-se de predicados reconhecidos como *morais*. No entanto, dada a relatividade da verdade e da justificação para os juízos morais, o relativista terá de aceitar que a referência dos predicados morais irá variar entre sociedades que têm padrões normativos distintos.

Agora, note que o RMN é inconsistente com o RMM. Na verdade, uma das principais motivações para se adotar qualquer tipo de realismo moral é a não necessidade de lidar com os custos do relativismo. Qualquer teoria naturalista aceita que propriedades morais são naturais. Assim, se um juízo moral é verdadeiro ou falso depende de se a entidade relevante em questão (ação) tem a propriedade natural em questão (correção, incorreção, bondade). Ou seja, a verdade

de um juízo moral independe do que determinado grupo supõe que é verdadeiro, mas depende de como o mundo é.

No entanto, como argumentam H&T, parece que a TRS implica justamente no tipo de visão que RMM tem sobre os predicados morais, isto é, que tais predicados, embora tenham um significado comum entre as sociedades (pois são parte da categoria mais geral *predicados morais*) possuem referência distinta. Desse modo, não parece que a TRS é uma boa via de escape para o defensor do RMN diante do ATGM, pois o compromete a aceitar um custo teórico significativo, qual seja, a plausibilidade do RMM.

Diante disso, acredito que temos boas evidências para concluir que o ataque de Copp ao ATGM não nos fornece razões suficientes para concluirmos que o RMN está livre de problemas. Como vimos, assumindo a TRS não temos nenhum caso de violação de P2 do ATGM, a hipótese explanatória de Copp para a IUS não parece ser a melhor explicação e, além disso, a aceitação da TRS implica num custo muito alto para o RMN.

4. A. Viggiano e o Argumento do Fim da Investigação Moral

Em *Ethical Naturalism and Moral Twin Earth* (2008), A. Viggiano argumenta que o conteúdo *real* das nossas intuições sobre ATGM é o de que não há desacordo genuíno entre membros de T e TG e que a IUS parece plausível apenas devido às nossas limitações epistêmicas. Ele sugere que a intuição do desacordo é enviesada pelo nosso estágio atual de investigação moral e supõe um cenário que visa eliminar tal dificuldade, o *Fim da Investigação Moral*. Aqui, as limitações epistêmicas seriam excluídas e poderíamos apreciar o experimento de forma pura e imparcial. Segundo Viggiano, nesta condição se tornaria claro porque não há desacordo

entre T e TG e porque a IUS é enganosa, resultado este que livraria o RMN de problemas.

No que segue, apresento detalhadamente o ataque de Viggiano ao ATGM e argumento que ele não obtém sucesso. Com base no trabalho de Rubin (2014a), sustento que seu *Argumento do Fim da Investigação Moral* é vulnerável a uma série de contraexemplos. Além disso, apresento a *Ideia da Latitude* com o intuito de justificar a plausibilidade dos contraexemplos, bem como a fim de mostrar porque a IUS é legítima.

Se a intuição de que os membros de T e TG estão em desacordo genuíno é enganosa, como sugere Viggiano, então por que é amplamente compartilhada entre os leitores do experimento? Viggiano tenta fornecer uma explicação para esse fenômeno. Eis a passagem chave:

Sugiro que a plausibilidade da afirmação de H&T de que as pessoas na Terra e na Terra Gêmea Moral discordam moralmente umas com as outras é devida a diferenças entre o presente e o estado imaginado das nossas investigações éticas. O estado das nossas investigações éticas imaginado no exemplo é bastante diferente do seu estado atual: em particular, ele permite excluir algo (abordagens deontológicas sobre a correção) que não podemos excluir atualmente. Mesmo que a teoria consequencialista referida no exemplo seja realmente a teoria que acabamos adotando no fim das nossas investigações normativas, ainda não chegamos a tal conclusão, de modo que o requerimento semântico híbrido não pode ainda se revelar num experimento de pensamento *à lá* Terra-Gêmea: nossas intuições presentes não excluem a hipótese de que a correção tem a ver com a conformidade a um conjunto de regras (VIGGIANO, 2008, p. 222-223), [*Tradução nossa*].

A ideia é a seguinte. Dado o estado atual da nossa investigação moral, a teoria consequencialista e a deontológica são ambas possibilidade epistêmica como teorias que rastreiam a propriedade natural *N R*-relacionada ao uso

dos termos morais. Mas a exigência feita pelo experimento de H&T é de que excluamos uma dessas teorias do nosso mundo (deontologismo) e imaginemos um cenário em que os dois mundos têm teorias *bem estabelecidas* (ou, para colocar em outros termos, um cenário em que os dois mundos têm CSS diferentes sobre o uso dos termos morais). O resultado é que, dado que não podemos excluir a CSS deontológica, tal como exigida pelo experimento, pois atualmente ela nos é epistemicamente plausível, acabamos por concluir que os termos morais podem estar R-relacionados tanto com a propriedade *N* consequencialista quanto com a propriedade *N* deontológica. Isso, supostamente explicaria a atratividade da univocidade semântica entre ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’.

A partir dessa parte explanatória, Viggiano sugere um modo de driblarmos essa dificuldade que, segundo ele, torna claro porque os habitantes de T e TG *não* tem um desacordo real e que, portanto, a IUS é apenas um artefato da nossa ignorância. Ele diz:

Suponha que as nossas investigações éticas tiveram sucesso e que, partindo das nossas conclusões éticas, obtivemos sucesso em especificá-las, de modo que obtemos uma teoria moral completa. Consideramos várias opções sobre a correção (incluindo, podemos supor, as abordagens deontológicas) e acabamos dizendo que as ações corretas são aquelas que maximizam o prazer das pessoas envolvidas. Podemos supor que esta teoria (tal como aquela sobre as características químicas da água) foi amplamente aceita e que até mesmo (novamente, tal como aquela sobre a água) se tornou parte do conhecimento padrão de pessoas educadas. O que diríamos, sob tais suposições, sobre as pessoas na TGM [Terra Gêmea Moral] cujas investigações éticas sobre ações corretas também obtiveram sucesso, mas cuja conclusão foi de que as ações corretas são aquelas que se conformam a um conjunto específico de regras? Penso que diríamos que seus juízos sobre ‘correto’ não expressam crenças sobre a correção de forma alguma: as pessoas na TGM falam sobre outra coisa (VIGGIANO, 2008, p. 222), [*Tradução nossa*].

Esse seria o cenário do *Fim da Investigação Moral*. Aqui não há teorias concorrentes sobre qual propriedade N está R-relacionada ao uso dos termos morais. A teoria de primeira ordem está definitivamente estabelecida. Por conseguinte, a CSS está estabelecida (*maximizar o agregado de felicidade em T e tratar os outros como fins em si mesmos em TG*). A ideia de Viggiano é que se chegássemos ao *Fim da Investigação Moral* e concluíssemos que é a teoria consequencialista que capta corretamente a propriedade natural N , então a teoria deontológica seria naturalmente excluída. Ou, se chegássemos à conclusão de que é a teoria deontológica que capta corretamente a propriedade natural N , então a teoria consequencialista seria excluída. Teríamos o seguinte: nossa intuição sobre o cenário estipulado por H&T não seria direcionada pela nossa condição atual de *ambiguidade epistêmica* sobre a teoria de primeira ordem correta e poderíamos dizer, seguramente, que não há um desacordo genuíno entre os habitantes das duas comunidades, pois ambos expressam coisas muito diferentes com seus predicados ‘correto- t ’ e ‘correto- tg ’. Portanto, a IUS, que sustenta que o significado dos termos morais dos membros de T e TG é similar, é enganosa, ou mera consequência da nossa ignorância epistêmica atual.

Podemos organizar o seu *Argumento do Fim da Investigação Moral* do seguinte modo:

P1. Há CSS dos termos morais que são correspondentes à teoria normativa de primeira ordem que se assume.

P2. No ATGM, as teorias normativas de primeira ordem são diferentes em T e TG.

C1. Portanto, no ATGM as CSS são diferentes para ‘correto- t ’ e ‘correto- tg ’.

P3. Num cenário epistemicamente avançado (*Fim da Investigação Moral*) em que se teria uma teoria de primeira ordem final, teria-se também uma CSS final correspondente.

P4. Se se teria uma CSS final, então qualquer predicado que não fosse R-relacionado à esta CSS final não seria um predicado *moral* genuíno.

C2. Dado que no ATGM as CSS finais seriam diferentes em T e TG, então os predicados morais de uma comunidade não são semanticamente equivalentes aos predicados morais de outra comunidade.

Em resumo, o ponto de Viggiano é que se assumirmos que a teoria final correta é o consequencialismo e a CSS correspondente é N , então qualquer predicado que não esteja R-relacionado a N não seria um predicado moral. Se assumirmos que a teoria final correta é o deontologismo e a CSS correspondente é N^* , então qualquer predicado que não esteja R-relacionado a N^* não seria um predicado moral. A IUS sugere que predicados R-relacionados a N e a N^* ambos são morais ou semanticamente equivalentes. Como a suposição do *Fim da Investigação Moral* alegadamente mostra, tais predicados não podem ser ambos morais e não são semanticamente equivalentes. Assim, devemos descartar a IUS. A conclusão mais geral desse argumento já deve estar clara. Se a IUS não é confiável e, portanto, não há univocidade semântica entre ‘correto- t ’ e ‘correto- tg ’, o defensor do RMN está livre de problemas uma vez que, como vimos, sua teoria semântica implica justamente a não ocorrência de desacordo genuíno entre membros de T e TG.

4.1 Recusando o Argumento do Fim da Investigação Moral

Como vimos, o ponto de Viggiano é que se uma teoria moral de primeira ordem for excluída, bem como a sua CSS

correspondente, então termos R-relacionados à propriedade rastreada por tal CSS não serão termos morais. Em primeiro lugar, já parece difícil aceitar um cenário em que se teria a teoria moral correta em definitivo. Mas, dado que é uma estipulação do seu argumento, concedamos isso a Viggiano. O que é mais difícil de aceitar, em segundo lugar, é que essas CSS regulam o uso dos termos morais de tal modo que, se descartássemos uma determinada teoria moral e, ainda assim, aplicássemos predicados morais de acordo com as CSS de tal teoria, não estaríamos falando sobre moralidade, mas sobre algo totalmente diferente. Parece que a ética requer uma noção mais lata sobre essas CSS. Caso contrário, teríamos que excluir uma série de discursos morais como sendo não morais e aceitar que muitas instâncias que consideramos como sendo desacordos morais na verdade não são porque uma das partes, ou as duas, simplesmente não está engajada com o discurso moral. É por essas razões que o ataque de Viggiano ao ATGM é vulnerável a contraexemplos que, acredito, mostram sua implausibilidade. Apresento alguns desses contraexemplos a seguir.

Que tipo de condições um contraexemplo ao *Argumento do Fim da Investigação Moral* deve cumprir? Podemos identificar pelo menos duas:

- (a) teoria moral de primeira ordem adotada pelos habitantes de TG (e a sua CSS correspondente) é uma teoria que a nossa *melhor* teorização moral excluiria e;
- (b) mesmo assim, teríamos a intuição de que há um desacordo moral genuíno entre nós e os habitantes de TG.

Como mostra Rubin (RUBIN, 2014a, p. 304s), é possível construir cenários deste tipo, o que implica que P4 do

Argumento do Fim da Investigação Moral é falsa. Considere uma versão do seguinte experimento, tal como proposto por Rubin (RUBIN, 2014a, p. 304):

Terra Gêmea Moral Anti-Consequencialista (TGMAC): no fim de sua investigação moral, os habitantes de TGMAC acabaram adotando uma teoria de primeira ordem deontológica D^* radicalmente anti-consequencialista. O uso de ‘correto’ em TGMAC é R-relacionado com a propriedade N captada pela teoria D^* e entre o conjunto de ações proibidas pelo código de TGMAC está o requerimento de que é errado fornecer ajuda aos outros. O uso de ‘correto’ em T é R-relacionado com uma propriedade natural N captada por uma teoria de primeira ordem consequencialista C^* e entre o conjunto de ações proibidas pelo código de T está o requerimento de que *não* é errado fornecer ajuda aos outros. Os dois mundos convergem em relação às CSF.

Agora, suponha que os habitantes dos dois mundos se encontrassem e discutissem sobre o status moral de uma ação x que consiste em, sem sacrifício algum, salvar a vida de uma pessoa inocente. Os habitantes de TGMAC diriam ‘ x não é correto- tg ’ enquanto os habitantes de T diriam ‘ x é correto- t ’. Estariam eles expressando um desacordo moral genuíno?

Como responde Rubin, corretamente, “parece-me óbvio que as duas partes estão expressando um desacordo moral substantivo genuíno” (RUBIN, 2014a, p. 305). Nossa intuição é similar ao cenário original do ATGM. Se os habitantes das duas comunidades expressam desacordo genuíno, então o requisito (b) é cumprido. Acredito que o requisito (a) também é cumprido, pois note que Viggiano não poderia responder algo como: “mas o *Argumento do Fim da Investigação Moral* explica porque temos tal tipo de intuição, pois somos viesados pela situação atual em que há ambiguidade epistêmica sobre a teoria moral de primeira ordem correta e a situação exigida pelo experimento onde não há tal ambiguidade”. De fato, uma teoria moral tal como a adotada

em TGMAC é excluída do nosso menu de possíveis candidatas à teoria moral correta e isso, para citar o próprio Viggiano, “foi amplamente aceito e até mesmo se tornou parte do conhecimento padrão de pessoas educadas” (VIGGIANO, 2008, p. 222). Mesmo assim, não parece certo que não haveria desacordo moral genuíno com alguém que, por algum motivo, endossasse tal teoria. Portanto, o requisito (a) também é cumprido. Esse contraexemplo mostra que P4 é, no mínimo, problemática, pois a teoria de primeira ordem de TGMAC já foi excluída como nossa melhor teoria moral (portanto, sua CSS também), mas *não* nos parece que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ não possuem univocidade semântica ou que ‘correto-*tg*’ não seja um predicado moral.

Considere um segundo contraexemplo.

Terra Gêmea Moral Escravagista (TGME): no fim de sua investigação moral, os habitantes de TGMES acabaram adotando uma teoria de primeira ordem D^* . O uso de ‘correto’ em TGMN é R-relacionado com a propriedade N captada pela teoria D^* e entre o conjunto de ações do código moral de TGME está o requerimento de que é correto submeter pessoas, contra a sua vontade, ao trabalho forçado e não remunerado. O uso de ‘correto’ em T é R-relacionado com uma propriedade natural N captada por uma teoria de primeira ordem C^* e entre o conjunto de ações do código moral de T está o requerimento de que *não* é correto submeter pessoas, contra a sua vontade, ao trabalho forçado e não remunerado. Os dois mundos convergem em relação às CSF.

Como no experimento anterior, parece óbvio que a teoria de primeira ordem de TGME seria definitivamente excluída do nosso menu de teorias morais corretas. Portanto, a condição (a) é cumprida. Além disso, parece correto dizer que numa discussão possível entre habitantes de TG e habitantes T sobre o status moral de uma ação em que um deles reivindicasse que x é correto e o outro que x não é

correto, haveria desacordo moral genuíno; não parece que membros de T estariam falando sobre moralidade e membros de TG estariam falando sobre algo completamente diferente. Portanto, a condição (b) também é cumprida.

Esses contraexemplos nos dão boas razões para recusarmos P4 do argumento de Viggiano. Nos dois casos temos uma teoria final (e uma CSS correspondente final) sobre o uso dos predicados morais e, mesmo assim, não parece correto dizer que os predicados R-relacionados com tais CSS não são predicados morais. Portanto, a conclusão de que ‘correto-*t*’ e ‘correto-*tg*’ não são semanticamente equivalentes e que, portanto, a IUS é enganosa não parece ser verdadeira.

Além disso, penso que tais contraexemplos sugerem algo a mais. Para que não tivéssemos a intuição de que há desacordo entre as duas comunidades (nos casos apresentados acima), as CSS teriam que regular o nosso uso dos termos morais num sentido estrito. Isto é, para termos a intuição de que não discordamos dos habitantes de TGME, por exemplo, nosso uso dos termos morais teria que ser constrangido pela CSS da teoria *C**, e apenas pela CSS da teoria *C**. Precisaria estar claro que qualquer outra CSS não seria uma CSS moral e que qualquer predicado R-relacionado a tal CSS não seria um predicado moral. Mas, como os contraexemplos mostram, nenhuma CSS constrange tão estritamente nosso uso dos termos morais como parece pensar Viggiano.

Diante disso, é relevante perguntar por que a intuição gerada pelo experimento mental de H&T é justificada e plausível. É fácil notar porque a alternativa de que T e TG não expressam um desacordo moral genuíno acaba sendo atrativa. Pode parecer que T e TG não discordam porque expressam proposições com conteúdo diferente. Na verdade, o cenário do *Fim da Investigação Moral* de Viggiano busca evidenciar justamente isso. Além disso, dado que os predicados morais

em T e TG rastreiam propriedades N diferentes e, aparentemente, seus membros aplicam predicados morais a diferentes estados de coisas, então os termos morais de T e TG parecem não rastrear os mesmos fatos e propriedades. A conclusão se apresenta clara: T e TG não estão falando sobre a mesma coisa; portanto, não discordam genuinamente.

Entretanto, como o *insight* desses experimentos nos ajuda a mostrar, na ética não se requer um acordo estrito sobre a extensão dos predicados morais como condição para a comunicação ou traduzibilidade de tais termos entre diferentes grupos ou comunidades. Quando se trata de termos morais, não é necessária a convergência rígida de atribuição de crenças a tais termos para que se possa reivindicar traduzibilidade ou desacordo entre os falantes. Fora do domínio da moralidade, se uma comunidade aplica um termo não moral x a um conjunto de instâncias a , b e c e outra comunidade aplica o mesmo termo não moral x a um conjunto de instâncias d , e e f , então parece muito plausível dizer que os termos não são traduzíveis e que eles estão a falar sobre coisas diferentes. Considere o termo ‘esquizofrenia’, por exemplo²¹. Se uma pessoa, grupo ou comunidade, ao usar tal termo, atribui a crença de que estar em estado de esquizofrenia consiste, entre outras coisas, em ‘ter um título de graduação acadêmica’, iremos dizer que tal pessoa não está disposta a aplicar ‘esquizofrenia’ ao conjunto de coisas que nós aplicamos ‘esquizofrenia’, já que o nosso uso de ‘esquizofrenia’ exclui a atribuição de crença de que ser esquizofrênico consiste, entre outras coisas, em ‘possuir um título de graduação acadêmica’. Portanto, nosso vocabulário, embora ortográfica e foneticamente similar, não é traduzível e, se dissermos respectivamente ‘ x é esquizofrênico’ e ‘ x não é esquizofrênico’ muito provavelmente não estaremos

²¹ Este exemplo é de F. Tersman (TERSMAN, 2006, p. 110s).

expressando um desacordo genuíno, pois falamos sobre coisas bem diferentes.

Predicados morais, por outro lado, não requerem tal uniformidade de atribuição de crenças. F. Tersman (2006) denomina tal característica dos termos morais de *Ideia da Latitude*.

De acordo com a ideia da latitude, deveríamos exigir menos acordo e permitir mais erros e visões idiossincráticas no caso da ética comparada com outras áreas de investigação. Pois a ideia da latitude nos permite atribuir a uma pessoa uma convicção moral que não compartilhamos, mesmo na ausência de um *background* de acordo substancial e mesmo que esse veredito não possa ser excluído com referência a alguma falta cognitiva (especificável independentemente) (TERSMAN, 2006, p. 111s), [*Tradução nossa*].

Na ética é muito plausível dizer que, num nível superficial, não há simetria sobre a correta aplicação dos predicados morais. Se houvesse, não existiriam controvérsias morais. Pelo contrário, as pessoas discordam sobre questões morais o tempo todo. Além disso, podemos adentrar um nível mais profundo da moralidade em que as controvérsias são muito mais desconcertantes. O status moral da pena de morte, do aborto, do suicídio assistido, do melhoramento humano não é algo que suscita controvérsia apenas num nível ordinário. Filósofos do mais alto grau de especialidade nestes assuntos manifestam desacordos aparentemente irreconciliáveis. Mas isso é uma peculiaridade da ética, de acordo com a *Ideia da Latitude*. Note que não parece razoável dizer que os predicados morais usados pelas pessoas que manifestam diferentes atribuições de crenças morais não são traduzíveis ou que elas estão falando sobre coisas muito diferentes. Elas estão discutindo sobre moralidade. Neste sentido, é aceitável que habitantes de T e TG, seja nos dois casos variantes acima seja no experimento original de H&T,

expressam desacordo moral, mesmo que a extensão dos termos seja diferente²².

Na verdade, a explicação dos desacordos morais é um dos maiores apelos explanatórios da *Ideia da Latitude*, como sugere Tersman:

Uma característica da ideia da latitude é precisamente que ela também nos permite estar em desacordo moral genuíno com pessoas cujos vereditos morais divergentes não podem ser excluídos com referência a alguma deficiência cognitiva. Ou seja, a ideia da latitude nos permite traduzir o ‘moralmente correto’ ou ‘justo’ de outrem com o nosso, mesmo que nossas diferenças sobre como aplicar tais termos não possam ser atribuídas a tais deficiências (TERSMAN, 2006, p. 80), [Tradução nossa].

A *Ideia da Latitude* ajuda a explicar o fenômeno do desacordo porque podemos reconhecer como possuidores de crenças *morais* mesmo aqueles que têm posições muito diferentes de nós. Se levarmos muito a sério a ideia de que as CSS regulam estritamente o nosso uso dos termos morais, em muitos casos teríamos que aceitar que não temos desacordo moral onde parece claramente que temos (tal como nos casos variantes). Além disso, a *Ideia da Latitude* permite resolver

²² Essa ideia de que os termos morais admitem certo grau de variação contextual ao mesmo tempo em que mantêm um significado comum foi classicamente explorada por R. M. Hare (1952). Hare apresentou um argumento baseado no seguinte experimento mental. Suponhamos duas comunidades hipotéticas cujo uso dos predicados morais é *descritivamente* divergente (isto é, os falantes das duas comunidades aplicam um termo moral como ‘bom’ a situações diferentes). Se os membros dessas comunidades se encontrassem e comesçassem a teorizar sobre problemas morais, eles seriam capazes de expressar desacordos morais? Hare argumenta que sim e que tal resultado revela que há um significado *primário* nos predicados morais que é invariável e intrínseco, o significado prescritivo. É importante notar que o experimento mental de Hare, bem como o argumento extraído, é precursor do ATGM.

desacordos morais mesmo onde não há um ponto de partida comum entre os agentes. A tolerância garantida permite que estejamos em desacordo moral genuíno mesmo onde não parece haver ponto de partida comum entre os debatedores (TERSMAN, 2006, p. 81). Assim, a *Ideia da Latitude* justifica porque é legítimo que tenhamos a intuição do desacordo nos casos T e TG, mesmo que os habitantes de cada comunidade tenham teorias morais diferentes (e CSS correspondentes distintas). E, para além disso, ela explica porque as CSS, embora necessárias para a regulação da aplicação de predicados morais, são mais latas na ética e não reguladoras estritas tal como pensa Viggiano.

Assim sendo, podemos dizer que o ataque de Viggiano ao ATGM, ao desafiar P3, não é suficientemente persuasivo para nos fazer recusar o argumento. Seu *Argumento do Fim da Investigação Moral* é vulnerável a contraexemplos que mostram a fraqueza de sua premissa principal. Ainda assim, mesmo que desconfiássemos da razoabilidade das nossas intuições sobre os cenários hipotéticos em questão, a *Ideia da Latitude* atribui legitimidade à IUS, seja em relação ao experimento de H&T seja aos casos variantes.

Conclusão

Neste artigo, argumentei que as réplicas de D. Copp e A. Viggiano ao ATGM não obtêm sucesso e que, portanto, o desafio semântico proposto por H&T continua sendo uma ameaça para o RMN. Nas duas primeiras seções, apresentei brevemente as quatro teses principais que compõem o RMN dos Realistas de Cornell e a objeção de H&T a tal teoria. Na terceira seção, expus o ataque de Copp ao ATGM e desenvolvi três argumentos contra sua abordagem. Na quarta seção, apresentei e argumentei contra a réplica de Viggiano ao ATGM. Se obtive algum sucesso no decorrer desse percurso, então o

ATGM não é vulnerável a duas influentes objeções e, portanto, continuamos tendo razão para rejeitar o RMN.

Referências

- BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- BOYD, R. “How to be a Moral Realist”. In: SAYRE-MCCORD, G. (ed) *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- BRINK, D. O. “Realism, Naturalism, and Moral Semantics”. *Social Philosophy and Policy*, 18, 2001, p. 154-176.
- BRINK, D. O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- COPP, D. “Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth”. *Synthese*, 124, n. 1, 2000, p. 113-137.
- GEIRSSON, H. “Moral Twin Earth, Intuitions and Kind Terms”. *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. 14, n. 40, 2014, p. 91-110.
- GOWANS, C. Moral Relativism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. EDWARD, N. Z. (Ed). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism>. Acesso em: 29/06/2023.
- HARE. R. M. *The Language of Morals*, New York: Oxford University Press, 1952.
- HARMAN, G. “Moral explanations of natural facts: can moral claims be tested against moral reality?” *Southern Journal of Philosophy*, 24, 1986, p. 57-68.
- HARMAN, G. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press, 1977
- HENNING, T. “Moral Realism and Two-Dimensional Semantics”. *Ethics*, 121, n. 4, 2011, p. 717-748.
- HORGAN, T. & TIMMONS, M. Cognitivist Expressivism. In: HORGAN, T. & TIMMONS, M. (eds.) *Metaethics after Moore*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 255-298.

HORGAN, T. & TIMMONS, M. Copping Out On Moral Twin Earth. *Synthese* 124, p. 113-137, 2000.

HORGAN, T. e TIMMONS, M. “New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth”. *Journal of Philosophical Research*, 16, 1991, p. 447-465.

HORGAN, T. e TIMMONS, M. “Troubles for New Wave Moral Semantics: The ‘Open Question Argument’ Revived”. *Philosophical Papers*, 21, 1992b, p. 153-175.

HORGAN, T. e TIMMONS, M. “Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness Revived”. *Synthese*, 92, 1992a, p. 221-260.

JACKSON, Frank. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

KAVETSKI, S. *Naturalismo Ético e o Argumento da Terra Gêmea Moral* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

LAURENCE, S., MARGOLIS, E. e DAWSON, A. “Moral Realism and Twin Earth”. *Facta Philosophica*, 1, 1999, p. 135-165.

LEVY, N. “Moore on Moral Twin Earth”. *Erkenntnis*, 75, 2011, p. 137-146.

MERLI, D. “Return to Moral Twin Earth”. *Canadian Journal of Philosophy*, 32, 2002, p. 207-240.

MOORE. G. E. *Principia Ethica*. (Revised Edition). Cambridge: Cambridge University Press, 1993

PLUNKETT, D & SUNDELL, T. “Disagreement and the Semantic of Normative and Evaluative Terms”. *Philosopher’s Imprint*, 13, n. 23, 2013, p. 1-37.

PUTNAM, H. “The Meaning of “Meaning””. In: PUTNAM, H. *Mind, Language and Reality*. New York, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.

RUBIN, M. “Biting the Bullet on Moral Twin Earth”. *Philosophical Papers*, 43, 2014a, p. 285- 309.

RUBIN, M. “Normatively Enriched Moral Meta-Semantics”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 91, 2015, p. 386-410.

- RUBIN, M. "On Two Responses to Moral Twin Earth". *Theoria*, 80, 2014b, p. 26-43.
- SHAFFER-LANDAU, R. *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- SONDERHOLM, J. "Unreliable Intuitions: A New Reply to the Moral Twin-Earth Argument". *Theoria*, 79, 2013, p. 76-88.
- STURGEON, N. "What Difference Does It Make Whether Moral Realism is true?" *Southern Journal of Philosophy*, 24, 1986b, p. 115-141.
- STURGEON, N. "Moore on Ethical Naturalism". *Ethics*, 113, 2003, p. 528-556.
- STURGEON, N. "Moral Explanations". In: COPP, D e ZIMMERMAN, D. (eds.): *Morality, Reason and Truth*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1986a, p. 49-78.
- TERSMAN, F. *Moral Disagreement*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- TIMMONS, M. *Morality without Foundations*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- VAN ROOJEN, M. "Knowing Enough to Disagree: A New Response to the Moral Twin Earth Argument". In: SHAFFER-LANDAU, R. (Org.) *Oxford Studies in Metaethics*. Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 162-193.
- VIGGIANO, A. "Ethical Naturalism and Moral Twin Earth". *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 11, n. 22, 2008, p. 213-224.

(Submissão: 29/06/23. Aceite: 06/11/23)

EL SESGO IDEOLÓGICO

Elucidación de una noción meta-teórica

IDEOLOGICAL BIAS

Elucidation of a meta-theoretical notion

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID30574

Gustavo Caponi

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
gustavoandrescaponi@gmail.com

Resumen: El termino ideología suele ser usado en tres sentidos diferentes; cada uno de los cuáles alude a un concepto de diferente: la ideología en el sentido originalmente propuesto por Marx y Engels; la ideología como ideario político, que termino siendo la noción de uso más frecuente; y la ideología como sesgo que afecta las posiciones que pueden adoptarse en el campo de la teoría. Aquí será analizada esta última noción; tentando mostrar su diferencia, pero también sus relaciones, con las otras dos nociones. También se intentará establecer una diferencia entre las nociones de sesgo ideológico en la teoría y posición política en la teoría.

Palabras clave: Ideología; Objetividad; Posición teórica; Relativismo; Sesgo ideológico.

Abstract: The term ideology is usually used in three different senses, each of which alludes to a different concept: ideology in the sense originally proposed by Marx and Engels; ideology as a political thought, which ended up being the most frequently used notion; and ideology as a bias that affects the positions that can be adopted in the field of theory. This last notion will be analyzed here; trying to show its difference, but also its relationships, with the other two notions. An attempt will also be made to establish a difference between the notions of *ideological bias* and of *political position in theory*.

Keywords: Ideology; Ideological bias; Objectivity; Relativism; Theoretical position.

Presentación

El término ‘ideología’ es polisémico; y en sus usos hoy más habituales alude a tres conceptos diferentes que también refieren a cuestiones diferentes: tres conceptos que, sin excluirse o invalidarse el uno al otro, pueden, sin embargo, superponerse generando alguna confusión. El primero de ellos es el concepto que Marx y Engels (1975[1846]) pusieron en circulación a mediados del Siglo XIX, y al que designaré con la expresión ‘ideología M’. El segundo es una noción de uso más frecuente en el discurso político; y aquí la referiré con la expresión ‘ideología P’. También podría llamársela ‘ideología en sentido vulgar’. Ya el tercero de esos conceptos, que es aquél cuya elucidación constituye el principal objetivo de este trabajo, es una noción epistemológica, o meta-teórica, a la que indicaré con la expresión ‘ideología E’: un término al cual

tomaré como sinónimo de la expresión ‘sesgo ideológico’ que uso en el título. La ideología E es, en efecto, un tipo particular de sesgo que puede reconocerse en nuestras posiciones teóricas y cuya caracterización aquí habré de ensayar. Pero, como condición previa a esa caracterización, y para evitar que la polisemia habitual del término ‘ideología’ obstaculice nuestra reflexión, también aludiré a las otras dos nociones: *ideología M* e *ideología P*. Sin esa precaución, la elucidación conceptual que aquí propondré podría verse comprometida por una muy posible confusión de la ideología E con la ideología M y la ideología P.

Las tres nociones ciertamente están muy relacionadas. Pero, para entender cualquiera de ellas es preciso distinguirlas sin oponerlas; y esto es particularmente necesario en nuestro caso porque, de hecho, no sólo la ideología E es, o ha sido, objeto de reflexiones de corte epistemológico. Conforme veremos, también la ideología M y la ideología P han motivado análisis y discusiones de esa naturaleza; y es necesario no confundir esas cuestiones con aquella a la que nos lleva el concepto meta-teórico de *sesgo ideológico*. Por eso, antes de proceder a la elucidación de la noción de *ideología E*, haré un breve análisis de las nociones de *ideología M* e *ideología P*; mencionando, también, las cuestiones epistemológicas que, a partir de ellas, es dable y pertinente plantearse. Se verá, además, que las tres nociones aluden a cuestiones y fenómenos que no dejan de estar relacionados. Y eso explica la homonimia responsable, en gran medida, por la confusión conceptual que aquí se quiere ayudar a evitar.

La ideología M

Ideología M es, seguramente, es la más fundamental de las tres nociones a las que aquí me estoy refiriendo. Marx y Engels (1975 [1846]) lo introdujeron en sus obras para aludir a un aglomerado de representaciones distorsionadas de la

realidad social que también inciden en las representaciones del mundo en general, y cuya mediación es relevante tanto para la explicación de los procesos socio-históricos como para discutir las diferentes teorizaciones que se han hecho sobre tales procesos. Y ahí ya aparece ese doble registro en el que se inscribe la noción de *ideología M*: ella alude a una variable sociológica; pero tampoco deja de tener una dimensión epistemológica a la que aludiré un poco más adelante. Una dimensión epistemológica que, aunque puede servir para explicar lo que aquí llamaré ‘sesgo ideológico’, no sirve para definirlo. De hecho, tanto para definir la noción de *ideología E*, como para definir la noción de *ideología P*, no necesitamos de la noción de *ideología M*. Pero conste que me refiero a definir un concepto y no a explicar un fenómeno.

Eso, sin embargo, irá quedando más claro cuando esas otras nociones sean examinadas. Por ahora, y en lo que atañe a la ideología M, creo que lo primero que cumple decir es que ella está integrada por representaciones que, lejos de ser simples errores o ensoñaciones (Althusser, 1975, p. 29), surgen como exigencia directa de los diferentes roles que las condiciones de existencia les imponen a los seres humanos (Althusser, 1974, p. 26; Fougeyrollas, 1981, p. 183). Por eso, conforme se lee en *La ideología alemana*, esas representaciones “no tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento” (Marx & Engels, 1975[1846], p. 26); y, con eso, lo que Marx y Engels querían decir era que, a diferencia del genuino conocimiento científico y de los conocimientos referidos al ‘saber hacer’, esas representaciones no obedecen a ninguna pauta o vector de desarrollo mínimamente autónomo; sino que van configurándose y alterándose conforme se configuran y cambian las circunstancias sociales, materiales, de las que ellas brotan (cf.

Althusser, 1984[1970], p. 50; Fougeyrollas, 1981, p. 188). Para las formaciones ideológicas – como la moral, la religión, o la metafísica – vale aquello de “no es la conciencia la que determina la vida; sino la vida la que determina la conciencia” (Marx & Engels, 1975 [1846], p. 26).

Pero lo que mejor caracteriza a esas representaciones ideológicas es su modo de operar: es la función que ellas desempeñan en una formación social. Dichas representaciones, que aluden al mundo en general, y no sólo al mundo social, son necesarias al funcionamiento de todo y cualquier orden socio-político (Horowitz, 1959, p. 82-3; Althusser, 1965, p. 238-9). Lo son, sobre todo, porque ellas permiten que los individuos acepten y desempeñen los lugares, condiciones de vida y roles, que dicho orden les impone (cf. Althusser, 2014[1975], p. 329; Harnecker, 1983, p. 96; Cohen, 1986, p. 91). Puede decirse, por eso, que la ideología opera, básicamente, como legitimación de un *status quo* (Harnecker, 1983, p. 97; Althusser, 1984[1970], p. 28). Existiendo, además, toda una red de instituciones, el sistema escolar y las iglesias, que operan como refuerzos y como propaladores de esas ideas legitimadoras del orden vigente. Dichos ‘aparatos ideológicos de estado’ consolidan a la ideología M, contribuyendo a erigirla en lo que suele denominarse ‘sentido común’ (cf. Althusser, 1984[1970]). Un sentido común que ya no es pensado como un modo espontáneo e ingenuamente natural de pensar; sino que es impuesto por las condiciones socio-históricas en las que los seres humanos desarrollan su existencia.

Es por eso que la importancia de la ideología M en la explicación de los procesos sociales jamás debe ser menoscabada. Pero, una cosa es reconocer el papel causal, o función, de un elemento en la operación de un sistema, en la preservación de un estado de cosas, o en la ocurrencia de un proceso (cf. Cummins, 1975, p. 762; Caponi, 2020, p. 131); y

otra cosa distinta es explicar cómo fue que ese elemento llegó a configurarse y posicionarse de forma tal que pudiese desempeñar ese papel causal al que estamos considerando como ‘su función’. *Malgré* Gerald Cohen (1986, p. 275), se trata de cosas diferentes; y que efectivamente se cuente con una correcta y relevante caracterización del desempeño funcional de un elemento, no significa que se cuente con una explicación causal de su existencia, configuración y posicionamiento. Y eso vale para la *ideología M*. Conforme Jon Elster (1983 p. 143) lo señaló, y más allá de lo relevante y efectivo que el recurso a la *ideología M* efectivamente sea para la explicación causal de los fenómenos sociales, todavía sería necesario formular una mejor caracterización de los mecanismos causales involucrados en la generación, consolidación y articulación de las propias representaciones ideológicas.

Es verdad que, en sí misma, la caracterización de la noción de *ideología M* ya da alguna pista sobre su posible explicación causal: las representaciones ideológicas brotan de la actividad humana y de las condiciones en que dicha actividad se realiza (Marx & Engels, 1975 [1846], p. 27). Pero ahí no hay ninguna indicación concreta de cómo es que esa actividad puede generar representaciones que puedan llegar a promover la aceptación de un determinado orden social y del lugar que en él ocupan los diferentes grupos e individuos. Recurrir a la metáfora de la cámara oscura (Marx & Engels, 1975 [1846], p. 26), diciendo que las representaciones ideológicas expresan de forma invertida esas relaciones sociales de las que surgen (Fougeyrollas, 1981, p. 183), es, cuando mucho, una descripción del ‘efecto ideológico’ y una clave para descifrarlo. Pero eso no llega a ser su explicación causal. Para llegar a esa explicación es necesario profundizar en el estudio de esos mecanismos formación de preferencias y creencias sobre los que Elster (1995, p.22; 1997, p.72) ha insistido; y creo que, en lo que atañe a la *Ideología M*, los más

importantes son esos mecanismos que tienen que ver con la configuración de preferencias adaptativas tendientes a la reducción de la ‘disonancia cognitiva’ (cf. Elster: 1993, p.23; 1995, p.73; 1997, p.74).

Estos, entretanto, son temas que exceden la cuestión sobre la que aquí quiero ocuparme. Pero, si los menciono, es porque, para entender la noción de *sesgo ideológico*, también será menester distinguir entre, por un lado, la caracterización de un ítem y de los efectos que ese ítem pueda producir, y, por otro lado, la explicación del origen de dicho ítem. Porque, tanto en el caso de la noción de *ideología M*, como en el caso de la noción de *ideología E*, la falta de una explicación causal de la génesis de esas representaciones, o de esos sesgos, que caracterizamos como ideológicos, no va en desmedro del interés y la relevancia que sí puede tener su efectiva caracterización funcional. Ésa, sin embargo, será una cuestión sobre lo que deberemos volver más tarde; ahora, lo más importante es detenernos sobre las cuestiones epistemológicas que plantea la propia noción de *ideología M*. Porque, como dije al empezar, si no identificamos dichas cuestiones, es posible que las mismas vengán a confundirse con aquellas que son propias y específicas de la noción de *ideología E*.

La *ideología M* como noción epistemológica

Así, y en lo que atañe a la dimensión epistemológica del concepto de *ideología M*, creo que es importante resaltar que su propia articulación ya presupone la distinción entre representaciones que son efectivamente ideológicas y representaciones que no lo son; más allá de lo entrelazadas que ellas puedan presentarse en algunos casos. “No todo pensamiento es ideológico” (Fougeyrollas, 1981, p.191): la ciencia y los conocimientos técnicos que pueden operar como fuerzas productivas no lo son (Fougeyrollas, 1981, p. 193; Cohen, 1986, p. 50). Aunque ellos dependan de relaciones

sociales, sus mecanismos de generación son diferentes de los que operan en el caso de la ideología M (Fougeyrollas, 1981, p. 192); y, además de esa diferencia que existe entre los mecanismos de generación de la ideología M y los mecanismos de constitución de los conocimientos técnicos y científicos, también existe una diferencia fundamental en lo que atañe a su naturaleza epistémica. Una diferencia que John Dewey (1929) supo captar en su oposición entre *artes de control* y *artes de aceptación*.

En *La búsqueda de la certeza*, Dewey (1929, p. 3) aludió a dos modos por los cuales los seres humanos buscaron su seguridad “en un mundo de peligros”. Uno fue el recurso a “la súplica, el sacrificio, el rito ceremonial y el culto mágico”; y su objetivo era buscar el favor de esos poderes amenazantes que los rodeaban. El otro modo fue el control y hasta el aprovechamiento, siempre parcial, de esos poderes. Así, y más allá de lo entrelazado que esos *modos de buscar la certeza* puedan presentarse en las prácticas y en las representaciones de las más diversas culturas, se puede decir que, mientras los conocimientos científicos y técnicos son artes de control que conducen a la progresiva transformación y a un creciente, aunque siempre precario, dominio del mundo (Althusser, 2014[1975], p. 84), las representaciones ideológicas parecen más afines a artes de aceptación cuya función sería promover la resignación ante fuerzas de las que sólo cabe esperar alguna conmiseración (Althusser, 2014[1975], p. 60). Y creo que en el ámbito de las artes de control también hay que contabilizar esos saberes, más o menos tácitos, que permiten que los individuos, y los grupos, controlen y modifiquen el orden social en el que operan. Un saber que, normalmente, se encuentra integrado en las ideologías P; aunque no sólo ahí.

Insisto, además, en el hecho de que las artes de control y las artes de aceptación pueden darse en forma entrelazada: la ideología y los saberes vinculados al *hacer* pueden operar

de forma conjugada (Fougeyrollas, 1981, p.191). Un pastor que pinta una cruz con aceite de citronela en el lomo de sus cabras para protegerlas del ataque de murciélagos hematófagos, quizá asocie ese procedimiento con el poder mágico atribuido a la cruz; y esa asociación, típica de un arte de aceptación, pertenecerá al ámbito de las representaciones ideológicas. Pero, que la planta utilizada sea la citronela, y no otra cualquiera, y que la cruz sea pintada siempre sobre una parte del cuerpo que a las cabras les cuesta proteger por sus propios medios, ya son cosas que pueden depender de una experiencia efectiva; y, en ese caso, ya estamos en el plano del saber hacer: estamos en el plano de esos saberes técnicos vinculados con lo que Dewey llamaba ‘artes de control’.

Es verdad: en el sistema nocional del pastor todo eso se da en una única amalgama; pero eso no quiere decir que los elementos ideológicos y los elementos de efectivo saber hacer que allí se dan no puedan ser diferenciados en nuestro análisis. De hecho, nosotros podemos aprovechar lo que el pastor tácitamente sabe de la citronela como repelente, sin por eso tener que creer en los poderes mágicos de la cruz. Es decir: podemos separar lo que en ese procedimiento hay de arte de control, de técnica, de lo que en él hay de arte de aceptación o de sacrificio propiciatorio. Y ahí está esa demarcación epistemológica que, como ya dije, es inherente al propio concepto de *ideología M*. Además de ser una noción sociológica (teórica) que puede operar en la explicación causal de diferentes procesos sociales, como puede ser la explicación de una preferencia electoral, el concepto de *ideología M* también supone una demarcación epistemológica (meta-teórica) que hubiese merecido más desarrollo que el que de hecho recibió. Pero esa demarcación, lo subrayo, no conduce a la noción de *sesgo ideológico*.

El concepto de *ideología E*, conforme lo caracterizaré más adelante, alude a un sesgo que afecta a la apreciación del

apoyo empírico y conceptual de una posición teórica y también a la estimación de su valor heurístico; tratándose, entonces, de algo que tiene que ver con el modo en que evaluamos a las ‘representaciones científicas’. En cambio, la demarcación entre ideología M y ciencia supone una *ruptura epistemológica* entre el saber científico y esas representaciones ideológicas que se acrisolan en el ‘sentido común’; sea eso en el caso de las ciencias sociales, o en el caso de las ciencias naturales (cf. Fichant & Pécheux, 1971, p. 10). Y esa forma de pensar, que ya había sido anticipada por Engels¹, quedó muy clara en Louis Althusser. Para él, incluso, la principal función de la Epistemología era, precisamente, la de establecer la demarcación entre ciencia e ideología (Althusser, 1974, p. 50). La científicidad, en ese contexto, era entendida, precisamente, como ruptura con el sentido común; es decir: como ruptura con lo ideológico. El pensamiento científico, considerado como lo opuesto del saber vulgar, comenzaba ahí donde el pensamiento se libraba de las ataduras que le imponía el sentido común; es decir: la ideología M dominante. Todo eso, sin embargo, hoy parece constituir un tópico superado y carente de mayor interés.

Esto es así, en parte, porque ni Engels, ni Althusser, son hoy muy considerados en las discusiones epistemológicas. Pero creo que la principal razón del eclipse de esas cuestiones reside en el hecho de que, en las últimas décadas, el pensamiento de la izquierda haya tendido a ignorar, e incluso a negar, esta distinción entre ciencia e ideología que Engels y Althusser consideraron tan importante. El relativismo posmoderno, adoptado por una gran parte del antes llamado "progresismo", consideró esa oposición como si ella fuera un atavismo "positivista". Comenzó a pensarse que *todo era*

¹ Al respecto, léase al propio Engels (1966 [1876], p. 356; 1966 [1883], p. 451; 1966 [1888], p. 432; 1966 [1890], p. 724; 1966 [1892], p. 432).

ideológico; y que lo que importaba era tomar partido por alguna ideología para así orientar las diferentes opciones, teóricas o políticas, que fuese menester realizar. Pero, para entender ese tránsito desde Engels y Althusser hasta el relativismo postmoderno, hay que considerar ciertos deslizamientos que se dieron en el modo por el cual el término ‘ideología’ es entendido. Un deslizamiento semántico que permitió que la noción de ideología P usurpase el espacio de la noción de ideología M; desplazándola y empobreciendo los instrumentos conceptuales del pensamiento de izquierda.

La ideología P

En su *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, André Lalande (1947, p. 459) también distinguió tres acepciones del término ideología. Pero, aunque en dos de sus elementos esa triada coincide con la que aquí he propuesto, entre ambas triadas hay una diferencia que creo pertinente señalar. Lalande no considera la *ideología E*; y en su lugar contempla a la ideología entendida como error: una acepción del término que efectivamente ha circulado, y consecuentemente no podía dejar de ser inventariada en una obra como el *Vocabulario*. Aquí, entretanto, la habremos de ignorar porque ella sólo puede operar, o bien como un sustituto grandilocuente de su equivalente semántico que sería la clásica noción de *error*, o bien como una versión devaluada de la propia noción de *ideología E*. Lalande sí considera, entretanto, la noción de *ideología M*; aludiendo también a la noción de *ideología P*: la ideología entendida como “una doctrina que inspira o parece inspirar un gobierno o partido” (Lalande, 1947, p. 459).

En este último caso, el término ‘ideología’ designa un ideario en el cual se integran valores y creencias sobre el mundo que, de algún modo, pauta las decisiones, posiciones y acciones de un grupo social o político. Esa es la noción de ideología supuesta – doy sólo un simple ejemplo – en una obra

como *La dialéctica de la ideología y la tecnología* de Alvin Gouldner (1978); y aunque quizá pueda decirse que, en última instancia, se trata de una noción subordinada a la de *ideología M*, lo cierto es que ella tomó vida propia: erigiéndose en la noción que está en la base de la mayor parte de los usos del término ‘ideología’ que encontramos tanto en el discurso de izquierda como en el discurso de derecha. La obra de Andrew Heywood (2012), *Political ideologies*, es, sin ir más lejos, un catálogo, siempre reactualizado, de ‘ideologías’ en este sentido político, o vulgar, del término. Allí se listan, y analizan, el ‘liberalismo’, el ‘conservadorismo’, el ‘socialismo’, el ‘anarquismo’, el ‘nacionalismo’, el ‘fascismo’, el ‘feminismo’, el ‘ecologismo’, el ‘ecologismo’, el ‘fundamentalismo religioso’ y el ‘multiculturalismo’ (Heywood, 2012, p. iv). Que son claros ejemplos de lo que Mario Bunge (1980, p.165) ha definido como ‘ideología’. Conforme él la presenta, una *ideología* (en sentido *P*) contiene cuatro grupos de elementos:

(A) Afirmaciones ontológicas acerca de la naturaleza de las personas y de la sociedad.

(B) Afirmaciones acerca de los problemas económicos, culturales y políticos de las comunidades de diversos tipos.

(C) Juicios de valor acerca de las personas y de sus actos sociales, así como de las organizaciones y sus metas.

(D) Un programa de acción (o de inacción) para la solución (o la preservación) de los problemas sociales y la obtención de un conjunto de metas individuales y sociales. (Bunge, 1908, p. 65)

Muchas veces, sobre todo en el caso del discurso de derecha, esa acepción del término ‘ideología’ fue usada de manera algo despectiva. En las décadas de los cincuenta y sesenta del Siglo XX, por ejemplo, los defensores del

pensamiento desarrollista propugnaban algo que podría caracterizarse como una ‘desideologización’ de la política. Las ideologías no debían incidir en la toma de decisiones políticas; y con el término ‘ideología’ no se quería aludir a otra cosa que a los idearios de izquierda, o derecha, que se opusiesen a las políticas económicas, y de transferencia tecnológica, caracterizadas como ‘modernizadoras’. Políticas que, en esa época y con el patrocinio de Washington, eran promocionadas por la CEPAL (cf. Verón, 1962, p. 34-6). La obra de John Kenneth Galbraith (1967), *El nuevo estado industrial*, es una expresión muy acabada y extrema de ese modo tecnocrático de pensar la política (cf. Easley, 1977, p.391; Gouldner, 1978, p.316; Fougeyrollas, 1981, p.109). El mismo, incluso, pretendía ponerse por encima de la oposición entre capitalismo y socialismo: ese modo tecnocrático de tomar las decisiones, según Galbraith, ya regía tanto en Washington como en Moscú.

Pero, creo que el descrédito de las ideologías P, como base para la toma de decisiones políticas, nunca fue tan claro como en los años noventa del ya muriente Siglo XX: cuando la caída de la Unión Soviética, y la aplicación generalizada, a menudo incuestionada, de las políticas económicas neoliberales que eran impulsadas por el FMI. Allí, los idearios políticos clásicos pasaron a ser considerados como manifestaciones retardatarias de disensos que ya no existían. Las ideologías, se decía, habían muerto; y, a partir de ahí, la política, sólo sería administración. Fukuyama (1989) no se había equivocado: la épica de los grandes relatos ideológicos debería ser substituida por la rutina del *problem solving*. Y ante eso, lógicamente, se alzaron voces, airadas, desde la izquierda. Desde ahí, y muy pertinentemente, fueron impugnadas las injustificables pretensiones del llamado ‘pensamiento único’. Las ideologías, dijeron muchos, no habían muerto. Ellas eran un capital simbólico acumulado a la largo de una experiencia

histórica riquísima; y eran imprescindibles para guiar la resistencia, la lucha y la acción política en general.

Pero ahí comenzó a ocurrir un deslizamiento semántico bastante pernicioso. Por un lado, se reivindicaba a las ideologías P como portadoras de dos elementos claves para la acción política: ciertos valores y cierto saber sobre la propia acción política. Un saber, éste último, que, como ya dije, forma parte de los saberes técnicos, o artes de control; y que constituye una parte fundamental del capital simbólico de cualquier sujeto social que pueda ser agente de acción política. Pero, al mismo tiempo en que se hacía esa necesaria reivindicación, también se comenzó a incurrir en lo que Eliseo Verón (1972, p.357) hubiese podido caracterizar como una ‘contra-ideología’. Los críticos del llamado ‘pensamiento único’ comenzaron a incurrir en una posición que era complementaria de la posición adoptada por los defensores de ese supuesto consenso post-ideológico. La izquierda comenzó a aceptar que los idearios políticos, las ideologías P, no eran más que ‘grandes relatos’ asociados a ‘visiones de mundo’ que les daban sustento. En lugar de revelar las falacias que suponía la reducción de todo el pensamiento político a relatos casi míticos, la izquierda aceptaba que sus posiciones dependían, efectivamente, de esos grandes relatos que sus adversarios impugnaban.

La lucha política pasó a ser vista como un embate entre ideologías P consideradas como ‘grandes relatos’; y como esos dichos relatos se basaban en suposiciones relativas a la estructura, al funcionamiento, y a la historia de la sociedad, también se llegó a la conclusión de que los compromisos ideológicos también operaban como compromisos teóricos que determinaban el desarrollo de las ciencias sociales. No había, por lo tanto, ninguna posición teórica en el campo de las ciencias sociales que no obedeciese a una posición ideológica. Y así, toda discusión en este campo de

conocimiento también acabó siendo considerada como racionalización de una *lucha ideológica*; que, en algunos casos, también transbordaba para el campo de las ciencias naturales.

No reconocer eso, negando el carácter fundante e irreductible de los compromisos ideológicos, comenzó a ser visto como una ingenuidad, o como una canallada, positivista. Así, siguiendo esa misma línea de pensamiento, la reivindicación de su propia ‘cientificidad’ a la que había solido apelar la tradición marxista, pasó a ser considerada como un residuo del pensamiento decimonónico: un resabio objetivista del que Marx, pero sobre todo Engels y algunos marxistas del Siglo XX, no habían sabido librarse. Además, ahí estaba la Filosofía de la Ciencia, que parecía irremediabilmente extraviada en la búsqueda de ese santo grial que sería el criterio de científicidad; y eso, según muchos creyeron, reforzaba la idea de que pretender oponer ciencia a ideología no era más que una quimera inmovilizadora. Si ni los ‘positivistas’ se ponían de acuerdo al respecto, no había por qué preocuparse por la cuestión. La misma no sería más que un pseudo- problema sin mayores consecuencias.

El retorno de los brujos

Fue así, entonces, que la reivindicación contra-ideológica de la ideología P acabó empalmando con un cierto discurso relativista del que pueden señalarse dos vertientes. Una remonta a los años sesenta, y a una ‘Nueva Izquierda’ norteamericana “interesada en dejar a la vista el sesgo del pensamiento occidental, burgués y predominantemente masculino” (Kakutani, 2019, p. 17). La otra, un poco más reciente, remonta a lo que ha sido descrito como ‘pensamiento posmoderno’. Una tradición cuyos referentes fundamentales supuestamente serían algunos autores franceses. Lo cierto, en todo caso, es que ella resulta de la apropiación que los herederos de esa Nueva Izquierda

norteamericana hicieron de dichos autores. Siendo desde las universidades americanas que esa vertiente de pensamiento derramó su influencia sobre la intelectualidad latinoamericana; siempre tan deseosa de esos *vient de paraitre* que la mantienen siempre sujeta a lo que Arturo Jauretche (2012 [1957]) llamó ‘colonización pedagógica’.

Como sea, lo cierto es que, a partir de ahí, el pensamiento contestatario asumió ese relativismo epistemológico que la crítica literaria americana Michiko Kakutani (2019, p.33) ha sabido retratar, e impugnar, en *La muerte de la verdad*. La búsqueda de la objetividad se transformó en ‘objetivismo’, el rigor en la argumentación en ‘cientificismo’; y todo eso junto en ‘conservadorismo reaccionario’. La tolerancia epistemológica fue erigida en la virtud política por excelencia; y por ahí todavía andaba el fantasma de Paul Feyerabend (1988) para legitimarlo todo. Se llegó así a un punto en el que, en ciertos círculos académicos, algunos de los presupuestos de ese irracionalismo que Theodoro Schick y Lewis Vaughn (2004, p.4) analizan en *Cómo pensar sobre cosas raras*, recibieron un inusitado *upgrade*: se transformaron en tesis epistemológicas respetables y hasta incuestionables. Cito tres de esos presupuestos: “No existe algo llamado verdad objetiva”; “no existe realidad objetiva”; y “la propia ciencia [...] no es más que otra fe o sistema de creencia o mito, sin más justificación que cualquier otra”. Y eso es lamentable.

Schick y Vaughn enunciaron esos postulados relativistas hiperbólicamente, casi como una ironía. Para ellos, dichos presupuestos definían las reglas de juego de ese espacio de la cultura de masas en el que florecen supersticiones pop como la ‘ufología’, las ‘terapias de vidas pasadas’, e incluso el ‘tierraplanismo’. Karl Sagan (2017 [1995], p.272), incluso, llegó a usar la lista completa de esos principios como epígrafe de uno de los capítulos de su libro *El mundo y sus demonios*; y

su elección fue muy pertinente: ese libro, como el de Schick y Vaughn, también apunta a la deconstrucción de esa mezcla de supersticiones, misticismo, pseudociencias, y teorías de la conspiración, que, en general, circula por fuera del ‘campo intelectual’. Pero, lo que sorprende y asusta, es que esos principios se hayan convertido, finalmente, en axiomas de una ‘epistemología’ que domina indiscutida en ciertos círculos universitarios; e incluso en ciertos grupos contestatarios, muy vinculados a las universidades, cuyas reivindicaciones y luchas son, de todos modos, totalmente legítimas.

Por otra parte, en la última década, ese relativismo posmoderno que profesaba, y sigue profesando, una parte importante de la izquierda, también empezó a ser un patrimonio del ideario de la derecha (Kakutani, 2019, p. 17). Pero eso, en realidad, no debería tener nada de inesperado. Como John Lewis (1961, p.50) decía, el relativismo siempre le abre la puerta a la superstición; y junto con la procesión de fantasmas y demonios que por ahí se abalanzan, también pasan los más viejos tesoros del pensamiento conservador. Eso ocurrió en la Europa que antecedió y preparó el camino a los partidos y regímenes fascistas; y lo vemos ocurrir ahora en diferentes lugares del mundo con el ascenso de esa ultraderecha cuya manifestación más notoria ha sido Donald Trump y cuya versión más esperpéntica viene siendo Jair Bolsonaro. Las razones de ese ascenso son, ciertamente, muy profundas; y sería tonto querer buscarlas en el relativismo epistemológico que cunde en algunas facultades de Ciencias Humanas. Pero, aun así, es importante señalar que ese pensamiento reaccionario se vale de las mismas estrategias discursivas de las que se ha valido el relativismo *cool* de cierto *progresismo* de izquierda; y eso hace que a la izquierda le falten recursos argumentativos adecuados a esta nueva fase de la ‘batalla cultural’ (cf. Kakutani, 2019, p. 17).

Según la posición adoptada por esta nueva manifestación de conservadurismo, los compromisos ideológicos son determinantes en cualquier divergencia, política o teórica; y ellos son la única referencia para superar esos disensos. Éstos deben dirimirse "por convicción"; y cuando más firme es la convicción más poder decisorio ella tiene. Así, si alguien presenta datos o argumentos contrarios a las posiciones que estos nuevos conservadores puedan tener sobre cualquier cuestión, la respuesta siempre será que ahí hay una elección de datos y una estrategia de argumentación que obedecen, ambas, a posiciones ideológicas. Por lo tanto, como éstas no son sus posiciones, ellos entienden que no tienen ninguna razón para considerar o responder a dichas objeciones. Es por eso, incluso, que esta nueva derecha habla de 'ideología de género', y no de 'problemática de género'. Esa supuesta 'problemática', dicen ellos, sólo existe para los que asumen una determinada ideología. Rechazada esa ideología, los hechos que se pretenden problemáticos, también serán rechazados y substituidos por 'hechos alternativos'.

De manera semejante a lo que terminó ocurriendo en el campo de la izquierda, esta nueva derecha también entiende a las ideologías como relatos o cosmovisiones que determinan la acción y las posiciones políticas. Pero, diferentemente de lo que ocurría con la derecha clásica, esta nueva derecha reivindica ese carácter ideológico de sus posiciones. No hay duda, de todos modos, de que esta nueva derecha también fue mucho más allá de la izquierda en lo que atañe a la suposición de que esos relatos, o visiones de mundo, no debían por qué estar sujetos a discusión o crítica. Esos relatos, o concepciones de mundo, operarían, según ese punto de vista, como referencias indiscutibles que sólo cabría aceptar o rechazar, como ocurre con las concepciones religiosas. Aunque, en realidad, en el caso de ese nuevo fascismo que hoy ataca las conquistas democráticas, la referencia a la religión excede la simple analogía. Para los partidarios de esta nueva forma de

conservadorismo, la religión sería el fundamento de su ideología; y eso refuerza su condición de credo indiscutible, justificando también la intolerancia política para con aquellos que no lo acaten. Es más: cuando la religión entra en juego, las creencias se miden por la convicción que ellas suscitan en sus adeptos; y, en ese marco, la argumentación, en última instancia, acaba siendo una demostración de debilidad en la que no hay que incurrir.

La ideología E

No se puede dudar, sin embargo, de que la ideología puede ejercer cierto influjo, o coerción, sobre nuestros posicionamientos teóricos. No es necesario incurrir en el relativismo para darse cuenta de que, tanto la ideología M cuanto la ideología P pueden incidir en nuestros compromisos epistémicos, en los enfoques que le demos a nuestras reflexiones e investigaciones, y en la forma en que evaluemos las conclusiones y los resultados allí alcanzados. El ‘sentido común’ y nuestras preferencias políticas, en general, pueden afectar, de modo más o menos directo, nuestros juicios y nuestras preferencias teóricas tanto en el campo de la reflexión filosófica como en el campo de la investigación científica; y esto último vale para las ciencias humanas, pero también vale para ciencias naturales. Sin embargo, reconocer eso no tiene por qué conducirnos a pensar que estamos encerrados en mónadas ideológicas en las que sólo se percibe aquello que cuadra con nuestras convicciones y prejuicios. Se trata, solamente, de admitir que nuestras posiciones teóricas pueden presentar un sesgo caracterizable como ‘ideológico’: un sesgo al que he denominado ‘ideología E’, y al que se lo puede describir funcionalmente sin pretender formular ninguna explicación causal sobre los mecanismos involucrados en su ocurrencia.

Aquí sólo aludiré al modo en que ese sesgo se da en el campo de la investigación científica. No consideraré, por lo tanto, su modo de darse en la reflexión filosófica. La noción de *ideología E* alude al modo en que se evalúan los posicionamientos teóricos en general. Pero, no contando con una explicitación clara, y amplia, sobre cómo se da esa evaluación en el caso de las tesis y argumentos filosóficos, se hace muy difícil trazar una caracterización precisa de qué sería un sesgo ideológico en el campo de la propia Filosofía. Me restringiré, entonces, a dar una caracterización muy amplia de los elementos de juicio que intervienen en la evaluación de los desarrollos y resultados científicos en general; y, a partir de ahí, propondré una caracterización del sesgo ideológico que sólo aludirá a las ciencias.

Permítaseme decir, entonces, que, en el campo de la investigación científica, una posición *T* (preferencia teórica, conclusión, resultado, *etc.*) siempre se legitima en virtud de evaluaciones que aluden a estos cuatro aspectos:

- [1] **Apoyo teórico o conceptual:** *T* será más o menos aceptable conforme ella esté más o menos respaldada por el referencial conceptual pertinente.
- [2] **Apoyo empírico:** *T* será más o menos aceptable conforme ella esté más o menos respaldada por la evidencia empírica disponible y accesible que resulte relevante.
- [3] **Capacidad explicativa:** *T* será más o menos aceptable conforme ella permita explicar una cantidad mayor o menor de fenómenos y procesos.
- [4] **Capacidad heurística:** *T* será más o menos aceptable conforme ella permita plantear una cantidad mayor o menor de problemas para cuya solución ella ofrezca los recursos teóricos necesarios.

Lo cierto, sin embargo, es que esa evaluación nunca podrá ser totalmente imparcial. Por diversas limitaciones, cualquier individuo, grupo o comunidad de investigadores, terminará adoptando posiciones teóricas que estarán basadas en una evaluación limitada y desbalanceada de esos cuatro conjuntos de elementos de análisis. Lo ideal sería una evaluación exhaustiva y equilibrada de 1, 2, 3 y 4; pero, lo real siempre será un desvío de ese ideal epistemológico. La evaluación de esos elementos de juicios siempre será sesgada; y ese sesgo de podrá deber a muchos factores. Entre ellos:

- [A] Mayor familiaridad con ciertas partes del referencial conceptual pertinente a la evaluación de *T*, y desconocimiento total o parcial de otras de sus partes.
- [B] Mayor conocimiento de ciertas partes de la base empírica relevante para la evaluación de *T*, y desconocimiento total o parcial de otras de sus partes.
- [C] Valores epistémicos que determinan escalas de relevancia respecto del apoyo conceptual y empírico a ser más o menos examinado en la evaluación de *T*.
- [D] Mayor o menor manejo de los recursos o técnicas de investigación necesarios para considerar y/o ampliar esa base empírica.
- [E] Mayor o menor manejo de los recursos conceptuales, metodológicos y técnicos que sean apropiados para el aprovechamiento del poder heurístico de *T*.

- [F] Valores extra-epistémicos que determinan escalas de relevancia desde las cuales evaluar las posibles aplicaciones prácticas de *T*.
- [G] Mayor o menor compatibilidad de *T* con nociones que puedan considerarse propias de una formación ideológica *M* y/o de cualquier compromiso con alguna ideología *P*.

Pero, más allá de cuales sean los factores que producen ese sesgo, lo que aquí ha de interesarnos son sus efectos; y esto es así porque la caracterización que aquí propondré de la *ideología E* tiene que ver con su efecto o función discursiva: no con su causa o motivación. El estudio de los mecanismos causales por medio de los cuales esos factores inciden en las preferencias y compromisos teóricos de un individuo, o de un grupo, o de toda una comunidad de investigadores, es lo propio de la Sociología del Conocimiento. Pero, si se quiere señalar el efecto discursivo que ese sesgo produce, ya entramos en el campo de un análisis que cuyo objeto son relaciones epistemológicas entre conceptos, juicios y argumentos; y es desde ese punto de vista que se podrá establecer el carácter ideológico que algunos de esos sesgos pueden tener. Se hablará de ‘ideología E’, o de ‘sesgo ideológico’, sólo cuando la parcialidad que vicia la evaluación de una posición teórica resulte favorable a la legitimación de una línea de acción política particular o a la legitimación, o condena, de cierto ordenamiento social o político. Es decir:

- *T* será ideológica **en la medida en que** su adopción o aceptación suponga omisiones y parcialidades en la evaluación de su apoyo empírico, de su apoyo conceptual, y/o en la mensuración de sus capacidades explicativas y heurísticas, que son

funcionales a la adopción de una posición o línea de acción política.

Insisto: en toda discusión o polémica científica sobre una posición teórica *T* siempre hay sesgos. Siempre habrá omisiones y parcialidades en la evaluación del apoyo empírico y del apoyo conceptual de *T*; y lo mismo vale para la mensuración de sus capacidades explicativas y heurísticas. Y esos sesgos, conforme ya fue señalado, pueden ser de origen muy diverso. Pero aquí no nos interesan los mecanismos o factores que puedan generar esos sesgos. Los que nos interesan son ciertos efectos que ellos pueden tener. Nos interesan esas omisiones, esas parcialidades, que puedan resultar funcionales, que puedan ayudar a legitimar, a una posición o línea de acción política identificable; y lo que quiero indicar es que, cuando ese tipo de sesgo sea identificado, es correcto y pertinente calificarlo como 'ideológico'. Éste no es un predicado meta-teórico que carezca de significado: alude a una conexión epistémica que puede darse entre una posición política y cierta parcialidad en la evaluación de una posición teórica. Su uso, por eso, además de ser legítimo, muchas veces puede resultar ineludible.

Esa conexión puede identificarse en ausencia, o con prescindencia, de cualquier explicación causal que conecte ese efecto de legitimación con la ocurrencia del propio sesgo que lo genera. Así, si se muestra que el poligenismo de David Hume (1753, 291n) era una posición que la Historia Natural del Siglo XVIII no llegaba a respaldar (Sivasundaram, 2010, p.118), y también se señala que ella era favorable al sojuzgamiento de pueblos no europeos (Sussman, 2014, p.26); eso no conlleva, ni exige, ninguna hipótesis sobre alguna conexión causal entre ambas cosas. Allí no se estaría presuponiendo, ni sugiriendo, ninguna hipótesis, o juicio, sobre las *intenciones del autor*: lo que se está mostrando son

relaciones entre ciertas ideas, sus posibles efectos, y su mayor o menor apoyatura en el referencial epistémico pertinente para su evaluación. O dicho de otro modo: señalar el carácter ideológico del poligenismo de Hume no tiene por qué llevar a derribar sus estatuas. Si esa decisión se toma, o se deja de tomar, eso será en virtud de consideraciones más complejas, que aquí no precisamos examinar.

No existen, por otra parte, maneras o recursos para controlar esos sesgos ideológicos que sean anteriores o preliminares a la investigación y a las polémicas científicas. Por eso, si el control de los sesgos ideológicos dependiese de la objetividad entendida como una virtud de los científicos individuales, esos desvíos serían incorregibles (Popper, 1973, p.170; Brown, 1998, p.205). La objetividad, entretanto, no es un presupuesto de las polémicas científicas; sino su consecuencia: es discutiendo y argumentando que esos sesgos pueden ser identificados, quedando también en evidencia su posible carácter ideológico (*cf.* Bordieu *et al*, 1975, p.107). Es decir: la distinción entre ciencia e ideología E no es una quimera; pero ella sólo se hace evidente como resultado, y nunca como prolegómeno, de la discusión científica. Pero, que esto sea así, no implica que el señalamiento de los sesgos ideológicos sea algo innecesario, o que tenga que quedar excluido de las polémicas científicas. Por el contrario, ese señalamiento puede llegar a ser muy relevante para el propio desarrollo de la polémica; y para que quede claro todo lo que en ella puede estar en juego. La discreción no es una virtud epistémica.

En general, esos efectos ideológicos de legitimación consisten en convencernos de inevitabilidades e imposibilidades, o de conveniencias e inconveniencias, que se establecen en virtud de consideraciones teóricas y empíricas sesgadas y tendenciosas. Consideraciones, éstas, que sólo nos muestran una parte limitada de los elementos de juicio que en

realidad habría y cabría que examinar. Para legitimar un ordenamiento social determinado, nada mejor que mostrarlo como inevitable; reputando de imposible o inviable su transformación. Y para legitimar una línea de acción, como puede ser la adopción de una tecnología o de un programa económico, nada mejor que reforzar su supuesta conveniencia, ocultando sus posibles efectos negativos; menoscabando también la posible conveniencia, o subrayando la definitiva insostenibilidad, de las posibles alternativas². Por eso, para anular esos efectos, no queda otra alternativa que ampliar la esfera del referencial teórico y de la evidencia empírica que quepa y corresponda considerar en la discusión. Y es ahí que pueden adoptarse líneas de acción en el campo de la investigación científica que son políticas, pero que no por eso son ideológicas.

Pienso, por ejemplo, en la posición que biólogos como Stephen Jay Gould (1988) y Richard Lewontin (Lewontin *et al*, 2003) adoptaron en relación a ciertos usos ideológicos de la Biología. Ante la invocación de supuestas evidencias empíricas, y supuestas razones teóricas, que reforzarían posiciones racistas, e incluso sexistas, estos biólogos movilizaron todo un arsenal de recursos argumentativos, de cuño estrictamente científico, que ponía en evidencia la falta de fundamento de tales posiciones. Y eso, claro, supone un compromiso político (*cf.* Caponi, 2019) contrario al racismo y al sexismo. Lo que no quiere decir, sin embargo, que eso los

² Hay casos en los que la línea de acción que se quiere justificar es, precisamente, una línea de investigación. Que es lo que puede ocurrir cuando el coordinador de un gran equipo de investigación defiende esa línea de trabajo, en la que ha invertido recursos de todo tipo, diciendo, sin todo el fundamento que sería pertinente, que dicha línea es la única que puede resolver un problema determinado; o que es la que está más cerca de hacerlo. No creo, entretanto, que, en ese tipo de caos, quepa decir que ahí estamos ante un sesgo ideológico. Estamos, en efecto, ante un sesgo; pero creo que merecería otro calificativo.

haya conducido, necesariamente, a posiciones ideológicas. Eso lo podríamos decir si se mostrase que sus argumentos ignoraron, sin dar razón, elementos de juicio – disponibles y confiables – que fuesen relevantes y pertinentes a la discusión. Si eso fuese así, su crítica del racismo y del sexismo se vería debilitada. Por eso, cuando se entra en esas polémicas, nadie quiere ser sorprendido en posiciones ideológicas; aunque casi todos, en algún momento, las adopten. Pero, insisto, una posición ideológica no es lo mismo que una posición política en el campo de la teoría; y esta última nunca debería invocarse para justificar los sesgos ideológicos en lo que se pueda incurrir.

Políticas de interrogación

Un modo posible de entender esas posiciones políticas en la teoría es presentarlas como opciones erotéticas; es decir: como elecciones relativas a la agenda de preguntas que se asume cuando se adopta una línea de investigación. Si dentro del universo de las preguntas posibles y pertinentes a un asunto, un investigador, o grupo de investigadores, opta por unas, y no por otras, eso podrá deberse, por lo menos en algunos casos, a un compromiso político. Así, si en lo atinente al control de plagas que afectan a la agricultura, se opta por el desarrollo de tecnologías agro-ecológicas, dejando de lado el desarrollo de nuevos agroquímicos; es muy posible que allí esté entrando en juego cierto compromiso político. Pero, eso no quiere decir que dicha opción esté determinada por un sesgo ideológico. El interés por el desarrollo de ciertas formas de explotación agrícola y el cuidado relativo a sus impactos ecológicos y sociales, ciertamente inducirá una agenda interrogativa diferente de la que podría inducir la insistencia en el desarrollo de esas estrategias de explotación que son las más habituales en el campo de los agronegocios. Pero si esa agenda alternativa está bien articulada, no hay razón para

asociarla con compromisos o sesgos ideológicos. Estos ciertamente podrán aparecer en el momento de evaluar las respuestas que se den a las nuevas preguntas; y eso no dejará de ir en detrimento de los propios compromisos políticos que motivaron dicha agenda de indagación.

Conforme Robin Collingwood (1940, p.25-6) lo supo subrayar: toda pregunta envuelve presuposiciones que determinan su pertinencia epistémica (*cf.* Brown, 1998, p.136); y en esas presuposiciones puede darse lo que estamos denominando ‘sesgo ideológico’. Así, en la medida en que eso ocurra, las propias preguntas que se formulen a partir de esas presuposiciones, también podrán ser tachadas de ideológicas. Pero, en la medida que eso no ocurra, en la medida en que se pueda partir de un suelo de presuposiciones razonablemente justificadas, siempre habrá margen para diferentes líneas de interrogación a ser emprendidas y desarrolladas. Siendo ahí, dentro de ese margen de indeterminación que hay entre las presuposiciones y las preguntas que efectivamente se formulen a partir de ellas, en donde podrán aparecer los compromisos políticos que podrán orientar a la investigación en diferentes direcciones. Ahí habrá sesgos, sí, pero serán sesgos erotéticos que podrán ser caracterizados como políticos, aunque no necesariamente como ideológicos. La ideología E, en todo caso y como ya dije, podrá aparecer y hacerse evidente en el momento de formular y justificar las respuestas que se den a esas preguntas por las que se opte; y, conforme eso ocurra y se haga evidente, más débil podrá ser la defensa de ese compromiso político que motivó las preguntas efectivamente formuladas.

Dentro del margen que puede dejarle un referencial de presuposiciones y de informaciones relevantes, y ante cualquier desigualdad constatada en una sociedad, un cientista social de izquierda, o ‘contestatario’, siempre optará por aquellas preguntas de investigación que partan de la

sospecha de que esa desigualdad se debe a una previa situación de inequidad. Así, si dentro de una misma institución educativa, los alumnos de cierto grupo social C presentan un rendimiento escolar más bajo, en promedio, que los alumnos de otro grupo social B que también estudian ahí, el cientista social de izquierda tenderá a abordar ese fenómeno formulando preguntas que puedan venir a poner en evidencia una posible situación de desigualdad generada por el propio ordenamiento social en el que se da esa diferencia de aprovechamiento escolar. Él se preguntará por cosas como la diferencia promedio en el tiempo que el trayecto de ida y vuelta a la escuela le insume a cada grupo. Y también se podrá interesar en la cantidad de tiempo promedio que el núcleo familiar de los alumnos de cada grupo puede destinar a actividad de apoyo al aprendizaje.

Su interés, ciertamente, no estará en posibles diferencias biológicas; y quizá tampoco en diferencias culturales que llevan a explicar esa diferencia de rendimiento escolar aludiendo al poco valor que cierto grupo social le concede al estudio. Esas, en todo caso, serán las alternativas que procurará un cientista social de derecha: un ‘conservador’. Y en ambos casos, tanto en lo atañe al cuentista social contestatario como al cientista social conservador, habrá que discutir si las presuposiciones de las que parten en sus interrogaciones son realmente legítimas. Pero, si así fuere el caso, aún habrá que discutir y evaluar las respuestas que se den a esas preguntas. Las polémicas científicas pueden tener su punto de arranque en diferencias relativas a posiciones políticas; y eso no entra en conflicto con la objetividad y la racionalidad de la investigación. Lo que sí iría en contra de esa racionalidad es querer saldar esas polémicas invocando la supuesta superioridad política, o moral, de los compromisos desde los que cada contendiente parte. Ahí la ideología E, o la ideología P, tomarían el lugar de la ciencia. Y no es el pensamiento contestatario el que ganaría con eso.

Referencias

- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1965.
- ALTHUSSER, L. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1984[1970]. ALTHUSSER, L. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspero, 1974.
- ALTHUSSER, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia, 1975.
- ALTHUSSER, L. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris: PUF, 2014[1975]. BORDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.; PASSERON, J. *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI, 1975.
- BROWN, H. *La nueva Filosofía de la Ciencia*. Tecnos: Madrid, 1998.
- BUNGE, M. *Epistemología*. Barcelona: Ariel, 1980.
- CAPONI, G. Lo natural, lo seglar y lo sobrenatural. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, v. 14, 2019, p. 27-55.
- CAPONI, G. The Darwinian naturalization of teleology. In: BARAVALLE, L. & ZATERKA, L. (eds.). *Life and evolution*. Cham: Springer, 2020. p. 121-142.
- COHEN, G. *La teoría de la historia de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1986. COLLINGWOOD, R. *An essay on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1940. CUMMINS, R. Functional Analysis. *Journal of Philosophy*, v. 72, n. 20, 1975, p. 741-765. DEWEY, J. *The quest for certainty*. New York: Perigee, 1929.
- EASLEA, B. *La liberación social y los objetivos de la ciencia*. México: Siglo XXI, 1977. ELSTER, J. *Sour grapes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- ELSTER, J. *Egonomics*. Barcelona: Gedisa, 1997. ELSTER, J. *Psicología Política*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- ENGELS, F. *Introducción a la dialéctica de la naturaleza* [1876]. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1966. p. 354-370.
- ENGELS, F. *Discurso ante la tumba de Marx* [1883]. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1966. p. 451-452.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* [1888]. In: MARX, Karl & ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1966, p. 614-653.

- ENGELS, Friedrich. Carta a Konrad Schmidt, 27 de octubre de 1890. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1966. p. 719-725.
- ENGELS, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico* [1892]. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1966. p. 393-450.
- FEYERABEND, P. *La ciencia en una sociedad libre*. México: Siglo XXI, 1988.
- FICHANT, M. & PÉCHEUX, M. *Sobre la historia de las ciencias*. México: Siglo XXI, 1971. FOUGEYROLLAS, P. *Ciencias sociales y marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- FUKUYAMA, F. The end of history? *The national interest*, v. 16, 1989, p. 3-18.
- GALBRAITH, J. *The new industrial state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- GOULD, S. *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires: Orbis, 1988.
- GOULDNER, A. *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Madrid: Alianza, 1978. HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 1983. HEYWOOD, A. *Political ideologies*, 5th edition. New York: Macmillan, 2012.
- HOROWITZ, I. *Sociología científica y Sociología del Conocimiento*. Buenos Aires: Hachette, 1959.
- HUME, D. Of national characters. In HUME, D. *Essays and treatises on several subjects*. Vol.1. London: Millar, 1753. p.277-300.
- JAURETCHE, A. *Los profetas del odio y La yapa*. Buenos Aires: Corregidor, 2012 [1957]. KAKUTANI, M. *La muerte de la verdad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris. PUF, 1947. LEWIS, J. *Ciencia contra irracionalismo*. Buenos Aires: Horizonte, 1961.
- LEWONTIN, R.; ROSE, S.; KAMIN, L. *No está en los genes*. Barcelona: Crítica, 2003. MARX, K. & ENGELS, F. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1975[1846]. POPPER, K. *Miseria del Historicismo*. Madrid: Alianza, 1973.
- SAGAN, K. *El mundo y sus demonios*. Barcelona: Crítica 2017[1995].

SCHICK, T. & VAUGHN, L. *How to think about weird things*. Boston: McGraw & Hill, 2004.

SIVASUNDARAM, S. Race, empire, and Biology before Darwinism. In: ALEXANDER, D. & NUMBERS, R. (eds.): *Biology and Ideology*. Chicago: Chicago University Press, 2010. p. 114-138.

SUSSMAN, R. *The myth of race*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

VERÓN, E. Sociología, ideología y desarrollo. *Cuestiones filosóficas*, v. 1, n. 2-3, 1962, p. 13-40. VERÓN, E. *Conducta, estructura y comunicación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1972.

(Submissão: 07/10/22. Aceite: 23/02/23)

Lugar Comum Paradoxal e o Prestígio do Riso: efeito decolonial de uma feminilidade¹ sofisticada

Paradoxal Common Place and the Prestige of the Laugh: decolonial effect of a Sophistical Femininity

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID29077

Fernanda P. Bertuol

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
fbertuol@gmail.com

Resumo: Interpretar a passagem de Barbara Cassin da ontologia à logologia sofisticada, do gozo do ser ao gozo do corpo, exige uma secundariedade crítica, na via significativa de uma feminilidade sofisticada, cuja prática aproxima filosofia e psicanálise. Trata-se de desconfinar o *logos* da idiotia do privado, com seu gozo dito fora do corpo, o mais baixo grau de liberdade. Um desafio decolonial no coração da filosofia em nossa época, que marca um ponto de tensão entre o antes – da relação sexual à relação

¹ Neste trabalho, *feminilidade* não tem seu sentido reduzido à anatomia.

modernidade/colonialidade, ambas furadas – e o devir. Como estratégia de passagem: nem fórmula positiva e nem negativa, mas uma operação subtrativa. Literalmente, uma saída pelo equívoco ab-senso, pela abertura ao plural das diferenças, cujo *mais* prestígio não a angústia, ainda que não passe sem ela, mas o riso.

Palavras-chave: Sofística; Feminilidade; Equívoco ab-senso; Corpo; Lugar comum.

Abstract: To Interpret Barbara Cassin's passage from ontology to sophisticated logology, from the jouissance of Being to the jouissance of the body, requires a critical secondariness, in the significant way of a sophisticated femininity, whose practice is close philosophy and psychoanalyses. It is about deconfining the logos of the idiocy of the private, with its jouissance said outside the body, the lowest degree of freedom. A decolonial challenge at the heart of the philosophy in our time, which marks a point of tension between the before – from the sexual relationship to the modernity/coloniality relationship, both flawed – and to become. As a passing strategy: neither a positive nor a negative formula, but a subtractive operation. Literally, an way out by the equivocal ab-sense, by openness to the plural of differences, whose *the plus* honors not the anguish, even if it doesn't pass without it, but the laugh.

Keywords: Sophistic; Femininity; Equivocal ab-sense; Body; Common place.

“O grande jogo é aquele que, ao final do elogio, faz mudar a si mesmo, os outros, os objetos, em suma, a estratégia.”

Barbara Cassin

*Consenso e criação de valores –
O que é um elogio?*

1 Crítica da regulação da linguagem pela univocidade essencializada do sentido: um desafio decolonial

O mais amplo, sensível e aberto ao plural das diferenças exige desconfinar o *logos* da idiotia do privado, o mais baixo grau de liberdade. Idiotia da convicção da cópula sujeito-objeto, desde a relação sexual ao par modernidade/colonialidade, do doméstico ao internacional, pela mesma via, pretensamente unívoca e essencialista. Nessa via, o falar de (algo) engole o falar a (alguém), interdita o ouvir. Em sua predestinação à univocidade na forma corrente da linguagem, narrativizações binárias² são excludentes, impelem ao par, e impelir ao par é impelir à reprodução cada vez mais requintada e hábil da violência dessa idiotia.

Ao ler a inscrição dessas narrativizações no contexto histórico da relação de complementaridade entre modernidade e colonialidade, o problema vai sendo extraído do subterrâneo, alertando para a tendente e habitual recaída numa reprodução historiográfica que se faz dominante, empreendida por violências modernamente calculadas na superfície de um profundo e obscuro sentimento de *aversão*. Uma leitura reveladora, na posição de escuta de *outras vozes* que, embora consideradas historiograficamente como de “fora” da cultura hegemônica, aqui ecoam no que fazem furo por

² Em vez de narrativa, opto pelo termo narrativização, como empregado por Stuart Hall, para destacar a intencionalidade subjacente ao modo de organização narrativo que estabelece, mais intensivamente, uma sequência hierárquica de proposições, com início, meio e fim, tendendo a conduzir mais forçosamente a um determinado sentido. Como diz respeito a narrativas organizadas na base do “ou” e não do “também”, cuja afirmação se faz por contraste ao outro que, segundo um conjunto dado de axiomas, é excluído, atribuo o adjetivo ‘binária’ para salientar tal estratégia que força a destinação ao par afirmação-negação, “dentro-fora”.

onde, numa experiência comovente de corpo, a passagem de luz provoca reviravoltas, sem volta.

A análise dessa parceria revela o essencialismo como figura fundacional do discurso normativo e sobredeterminante da autoridade política do mundo moderno/colonial. Impondo-se como modelo universal de humanidade e civilização, esse “eu-Occidental” esconde sua aversão totalitária a diferenças plurais, subjugando corpos considerados de “fora” de suas fictícias fronteiras, concentrando-os em campos para o seu controle ³ e atualizando crises sociais globais como sintoma da vitimização histórica e sociocultural exercida por essa “autoridade” (Bhabha, 2013; Hall, 2013; Grosfoguel, 2019). Sua linguagem opera dicotomizações sociais através de narrativizações binárias, num sistema “dentro-fora”, violentamente racializado e generificado, tendo a essencialização da sexualidade como sobredeterminante (Lugones, 2020; Oyěwùmí, 2020). Esse ponto de sobreterminação é, no mínimo, um ponto de repetitivos e desengonçados tropeços na corrente da linguagem, por muitos cidadãos e cidadãs ditos “bem” intencionados, e mesmo entre autodeclarados esclarecidos. Para não ficar feio na imagem, estica-se um véu sobre a rugosidade que faz o tropeço e o seu efeito de espanto. Uma *aparência de bem-estar* no uso corrente da linguagem.

Como apontou Stuart Hall (2013), a forma binária de narrativização oblitera muitos dos movimentos diaspóricos transversais, transnacionais, transculturais, que são ainda mais intensificados nas sociedades colonizadas. Uma observação menos apressada possibilita mesmo ver que a soberania dessa renarração pós-colonial é relativa e pode ser,

³ Mbembe (2020), em *Necropolítica*, esclarece que se trata do projeto colonial atualizado, sob a forma de uma “máquina de guerra”, no projeto neoliberal, cujo “fora” desse sistema consiste na concentração de corpos em campos para um estreito controle.

criticamente, relativizada. A partir de quê? De um furo e de um transbordamento, literalmente, para início de conversa. Para explicar melhor e tentar ir mais diretamente ao ponto de uma tangente, aproximarei brevemente uma análise crítica de Frantz Fanon a outra de Judith Butler, em que estão não só implicadas duas perspectivas supostas como ontologicamente opostas (“dentro-fora”), mas dialetizados dois poderes, em que diferenças reverberam outro horizonte, mais amplo, sensível e aberto ao plural dessas diferenças.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon (2008) flagra um equívoco na fictícia unidade desse sistema: a abstração racional que nega a singularidade do próprio “eu-Ocidental” para admiti-la como essencialmente absoluta e, portanto, modelo universal de humanidade – identificada à civilização –, forjando esconder sua aversão totalitária a diferenças, a *outros* reduzidos a *corpos* subjugados como “de fora” de suas fictícias fronteiras. Um furo! Por outro lado, ou, do lado desses *outros* “de fora”, Butler (2018), em *Quem canta o estado nação?*⁴, traz à tona como diferenças e a sua tradução mostram-se irreduzíveis a essa linguagem, transbordam-na!

“De fora”, entre aspas, porque, historicamente, esses movimentos, como tropos da suplementaridade e da *différance*, tiveram que se situar “dentro e em oposição às relações discursivas sobredeterminantes de poder e conhecimento, que costuravam ou entreteciam os regimes imperiais entre si” (Hall, 2013, p. 127). O Outro, não mais um termo fixo espaço-temporalmente, se tornou uma “exterioridade constitutiva”, com posição simbólica e diferencialmente marcada dentro da cadeia discursiva pretensamente universal na ordenação do ser, então perturbada e subvertida de dentro, através dela mesma, e sem que seja possível fixar sua identidade.

⁴ Obra escrita com Gayatri Chakravorty Spivak.

Com a “colonização” e, conseqüentemente com o “pós-colonial”, nos situamos irrevogavelmente dentro de um campo de forças de poder-saber. É justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto um sistema de conhecimento e representação que está sendo recusada. Uma vez que as relações que caracterizam o “colonial” não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos nos opor a elas, mas também criticar, desconstruir e tentar “ir além” delas. (Hall, 2013, p. 130).

A análise da colonização enquanto um sistema de conhecimento e representação denuncia a própria falha dessa tentativa impetuosa e, muitas vezes, educadamente disfarçada de cópula. Evidencia-se tanto uma arbitrariedade entre o *seu* modelo (para todos) e a prática (para alguns), como uma insuperável e, em outra via, interessante ambivalência que atravessa a presente discussão.

O desafio que se coloca é decolonial, num movimento ambulante de tradução do plural das diferenças em outra inscrição de corpo político. Outra que não moderna/colonial, “além” de um sujeito ocidentalmente masculinizado, teorizado como pronto, estável, ou numa posição etnocentricamente universal e imperialista, cuja identidade se faz *através* de contraste a um fictício inimigo externo. E isso, como diz Spivak (2018), exige o reconhecimento do potencial mitopoético ativo da narrativa histórica, sem separar filosofia e prática. Entendo que isso não deva levar ao fim de fazer Um de dois – da filosofia e da prática – mediante uma “teoria modelo” suturada, cuja prática deva ser meramente sua expressão sincrônica, na pretensão de uma cristalização tradicional, mesmo que ilusória. Não fazer Um e nem fazer operar mecanicamente uma mera distinção opositiva entre filosofia e prática, seja negando-se qualquer intercâmbio ou incitando-se uma relação de “cabo de guerra” (leia-se em seu duplo sentido, do jogo e do “soldado cabeça”), em que a guerra já é pressuposta, em todo caso, cristalizando a repetição da mera oposição e, assim, a manutenção dos

mesmos problemas e com agravos. Penso que o desafio é mais complexo e, também, mais interessante, não se tratando de, simplesmente, concordar “de dentro” de um modelo com ele mesmo, por identificação, ou, “de fora”, discordar do suposto modelo, sempre em referência alienada a ele. É preciso problematizar essa *formação segundo um modelo*, seu encadeamento, e ir “além”: além *através* dos limites fronteiriços que designam esse fechamento em univocidade, numa orientação que não *seja só* por referências, cujo próprio plural já é facilmente engolido. Em português, para a referência se tornar única, basta colocá-la como primeira, acrescentando à frente da palavra um “p”, fazendo “*preferência*” e, daí, subjuga-se tudo o que vem depois por uma descendência jamais *prima*. A dignidade na hierarquia forjada fica restrita a um, primeiro e único, a ocupar todo o espaço e estender o um de um tempo, numa fuga de reviravoltas, forçando a vir o mesmo e desafiando a “periodização” do pós-colonial.

Traduzo, para além da delimitação disciplinar da Filosofia, assim: desafio que exige a crítica ao essencialismo engendrado em narrativizações binárias, excludentes, através de uma linguagem e *práxis* aberta a outros e produtora de espaços para um Outro não familiar. Um movimento que recolhe o que passa em ato performativo da própria ideia de sociedade. E como indica Davis (2018, p. 41), “é preciso fazer intervenções conscientes”. Isso, sem ímpetos, para não enveredar, pela força do hábito de lançar-se conforme as correntes, em retrocesso a um imperialismo do sujeito sobre os *outros*, apreendidos como objetos e submetidos à mera assimilação.

É aí que uma feminilidade sofisticada, como a trabalhada por Bárbara Cassin pode entrar – não-toda e nem à toda (importantíssimo dizer) – em jogo e fazer uma diferença que faça diferença. Por feminilidade quero dizer, flertando com o

“ultimíssimo” Lacan, um mais-de-gozar sim, mas um gozo não-todo e suplementar, *além* do gozo do idiota, dito fora do corpo, canhestro e mortificante. Para deixar ainda mais evidente essa possível proximidade entre a psicanálise lacaniana e uma política não fechada em uma ontologia, também poderia dizer: além do gozo imperialista, solipsista, da tirania do eu, à custa do apagamento de subjetividades e de diferentes comunidades, da negação da afetividade, da redução de historicidades a corpos exploráveis e até mesmo matáveis.

É então preciso saber como essa feminilidade da sofisticada não cederia à mera reprodução do que é dito como dado, pronto, acabado, fazendo Um-dos-outros, para dizer “com os outros”, enquanto servem como objetos até o descarte como dejetos, e, assim, nem desbordaria encerrando-se em niilismo. Como poderia atravessar essa fronteira sem negar as facilidades mais imediatas e sedutoras à ilusão atemporal de um todo suturado ou de um absoluto nada, sem estar, portanto, aprisionada por elas?

2 Consenso como Arte da Homonímia: do Mundo em “Cosmologia”

É através da *doxa* e em um elogio do *logos* que a sofisticada pode produzir outro do que é dito como dado, tamponado e conforta-se na ilusão de *ser* ensimesmado por repetição reificante. Como gênero retórico da expertise dessa performance discursiva, o elogio pode se apoiar no consenso e recriar, contraconsensualmente, um novo consenso como arte da homonímia⁵. Num jogo vivificante com o *logos*, os objetos dados, já conhecidos e até banais, são produzidos

⁵ Relação entre duas ou mais palavras com igual estrutura fonológica ou gráfica e significados diferentes.

como outros, ao lado da poesia, até mesmo a mais contemporânea. A sofisticada marca, assim, uma diferença com relação à fundamental “diferença ontológica” que Heidegger pensa e permite pensar, cujo singular (com letras maiúsculas) da “Filosofia” corre o risco do totalitarismo, como já tinha alertado Hannah Arendt. (Cassin, 2017).

Para além de um simples efeito retórico de persuasão ou ato perlocucionário que move os ouvintes por meio de paixões ou emoções, e mesmo além de um ato performativo ou ilocucionário como define Austin (ainda que suas definições variem e se sobreponham), o discurso sofista mais age do que exprime e coloca a diversidade em ação (Cassin, 2016). Uma proeza, e que não arrisca a filosofia a um totalitarismo.

Em seu texto “*Consenso e Criação de Valores – O que é um elogio?*”⁶, Cassin considera que a questão sobre como podemos ser a favor do consenso e da mudança é um desafio colocado, paradoxalmente, à formação pública. Ela denomina paradoxo do ensino, da cultura ou da formação a seguinte “contradição”: “é do exterior que provém a exigência de pensar por si, de pensar de dentro. É um outro que me impõe que eu seja eu mesmo. Ou, em vocabulário kantiano, a exigência de autonomia é um efeito de heteronomia” (Cassin, 1993, p. 35). Ora, Plantão atribuíra aos sofistas a máscara de adutores, mestres do conformismo, da imobilidade do corpo social, ao considerar que, “ao invés de levar a pensar por si, eles apenas reinjetam, no interior de cada um, as opiniões de todos, e incitam a tomar o heterônimo pelo autônomo” (Cassin, 1993, p. 35). Os sofistas não seriam autênticos parceiros, como o único verdadeiro mestre, Sócrates. Desde então, censura-se a sofisticada por ela se ocupar meramente da *doxa*, tida como “opinião”, porque faz apenas parecer,

⁶ Parte da obra Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros, escrita a três mãos.

enganando e se opondo à verdade. No entanto, Cassin mostra que é com a sofística e o elogio que esse paradoxo do ensino abarca não só a forma da exigência, mas seu próprio conteúdo.

Ao ser aplicado não mais a cada um, mas a todos em formação pública, esse paradoxo se confunde com o do consenso, segundo o qual a inteligibilidade do povo – de *todos* enquanto soberana a de qualquer um – tem seu consenso produzido por meios discursivos e, aí, até pode ser como diz Platão: em incitar o heterônimo tomado pelo autônomo, marca de toda a problemática do *Górgias*. Com efeito, as teses escandalosas “reportadas no tratado”⁷ [*Tratado do não-ser*, de Górgias] – ‘nada é; se é, é incognoscível; se é e se é cognoscível, é incomunicável’ – sempre apareceram como se referindo manifestadamente ao pensamento de Parmênides para contradizê-lo” (Cassin, 2015, pp. 39-40; parênteses meus), ou à interpretação escolar “do pensamento parmenidiano”.

Essas teses são colocadas em jogo no belíssimo *Elogio de Helena* de Górgias, digno de ser lido na íntegra. Cassin o considera a primeira e a mais soberana ilustração dos poderes do *logos*. Como um elogio público e um jogo, esse discurso retira de Helena a culpa, a responsabilidade, ao mesmo tempo em que denuncia os enganados que a criticam e condenam. Aqui, cabe destacar que, com palavras, Górgias “destrói a injustiça da ignomínia e a ignorância da opinião daqueles que condenavam a Helena”. É produzida uma nova e louvável

⁷ O *Tratado* e o *Poema* são íntimos, no que sustentam a mesma relação com o dizer. “O *Tratado* seria assim a imagem no espelho do *Poema*, e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original, imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis óticas do próprio espelho, espelho feitiço que é a sofística” (Cassin, 2015, p. 54). “Ele apresenta, com efeito, o *Poema* e a ontologia inteira como um caso particular, uma possibilidade entre outras possibilidades por ele abertas” (Cassin, 2015, p. 71).

Helena! Um efeito e, ao mesmo tempo, um grande feito, irreduzível conceitualmente.

“Eis-nos de volta à sofística e ao sofista que não cessa de fazer discursos, que se distingue, antes de tudo, nisso: falar, produzir efeitos com as palavras” (Cassin, 1993, p. 38). Não se trata de meramente falar, mas do que se pode fazer com palavras, sem confinar o *logos* à idiotia do privado, ao mais baixo grau de liberdade.

A autonomia do discurso sofista não se marca, como em Aristóteles, porque o discurso significaria mais uma vez algo, mas pela potência de sua instância significante, que remete, na acepção moderna do termo, à boca e à orelha, aos sons, aos fonemas e à literalidade. Em contraste com a demonstração “fenomenológica”, em diferença com *apodexis*, que é a arte de mostrar “a partir” (*apó*) e apenas com base no objeto a ser mostrado, o elogio e a condenação que o acompanha constituem o gênero epidítico.

Epidexis diz da arte de “mostrar” (*deíknumi*) “diante” (*epí*), na presença de um público, de fazer mostra ou ostentação de. (...) é a ocasião de um ‘mais’ (é igualmente o sentido de *epí*). Ao mesmo tempo porque nos servimos daquilo que exibimos como de um exemplo de um paradigma, mostramos “mais” (*epí*) graças a ele; mas também, e sobretudo, porque trata-se, para o orador, de mostrar o que ele sabe fazer a propósito de um objeto, de ele próprio se mostrar em seu talento, “no mais”: a tradução mais geral de *epidexis* seria, assim, algo como “conferência”. (Cassin, 1993, pp. 38-39)

Desde a *Retórica* de Aristóteles, que classifica os discursos em três grandes gêneros, o discurso epidídico se diferencia dos outros dois: do discurso “deliberativo” (*sumbouleutikon*), que se dirige a uma assembleia (cidadão) para aconselhar ou desaconselhar algo para o futuro, tendo em vista uma decisão segundo o útil ou o nocivo; e do discurso “judiciário” (*dikanikon*), que se dirige ao tribunal (juiz) para

acusar ou defender, concernente ao passado, tendo e vista um veredito segundo o justo e o injusto. O elogio, se dirigido ao espectador (*theôros*), concerne ao presente, podendo extrair daí argumentos do passado ou do futuro. Trata-se da *dúnamis* (“potência”, “poder”, “talento”) do orador sobre a qual o espectador deve se pronunciar, segundo “o belo e o vergonhoso”. Aqui, a estética é índice da ética, estando a beleza enlaçada, pela ação virtuosa (*aretê*), à bondade – *kalos kagathos* (καλός και αγαθός). Por particularidade, o elogio, assim considerado a “eloquência da ostentação”, tem “o fato de ser simultaneamente o gênero mais retórico, já que apenas ele coloca em jogo o poder do orador sobre o espectador, e o gênero mais ético, já que ele se atribui como tarefa a dicção da excelência, do valor” (Cassin, 1993, p. 40). É o grande acompanhante como diz Cassin, que assinala tudo o que é público ou suscetível de se tornar público no privado, e, portanto, é também um gênero político.

Cassin, ao interpretar o sentido da insistência dos antigos sobre a glória do orador, o prazer dos espectadores, as sutilezas da técnica, acredita que o elogio pode modificar valores e criar novos. A técnica:

não diz respeito à habilidade de uma repetição, mas à força da invenção e ao envolvimento que a persuasão exerce: o caráter espetacular da *epidexis* não se assemelha à liturgia, mesmo que existam codificação e ritualização, mas, sobretudo, *kairos* o obriga, ao *happening* (Cassin, 1993, p. 42).

O poder da diferença que faz diferença desse gênero de discurso consiste em fazer passar, no discorrer de suas frases, da comunhão à invenção, numa tradução de *kosmos*, do ornamento em “cosmética” ao mundo em “cosmologia”, isso, em dois vetores. No primeiro, a ortodoxia ou ponto em que as palavras adquirem seu sentido em conjunto como sistema convencional de sentido, pelo poder de coesão, de coação, da

linguagem, da prática comum da língua, a mais eficaz, performante e, também, econômica das liturgias, em que se depositam valores convencionais. No segundo vetor, portanto, a heterodoxia. O elogio, em suas primeiras frases, se apoia no consenso para, então, recriar um novo consenso, um tanto contraconsensual, nas frases posteriores. “O ‘sentimento de verdade’ se enraíza nessa comunhão que constitui a incessante criação dos valores necessários à própria existência do vínculo social” (Cassin, 1993, p. 44).

Há um momento, em qualquer elogio, em que a linguagem leva vantagem sobre o objeto, momento em que a linguagem se faz promotora de objeto, momento em que a descrição, o lugar-comum se abrem. É o momento da criação e, entre outras, da criação de valores (Cassin, 1993, p. 46).

E qualquer elogio, virtual ou em ato que manipula o endoxal e o lugar comum é paradoxal e também um elogio do logos e dos poderes da retórica, finalmente, um elogio do elogio, acompanhado da condenação da cópula, da univocidade, da fala sempre segundo referências numa monotonia consensual, acomodada à ordem da “cosmética”. A sofística é esse “espelho feiticeiro”!

“Górgias, então, analisa os efeitos nas diferentes regiões de discurso, e as causas profundas [inconscientes], ancoradas na temporalidade humana, da tirania discursiva” (Cassin, 1993, p. 46; parênteses meus). Interroga se é justo responsabilizar Helena se ela fez o que fez apaixonada, constrangida pela divina Necessidade, forçada pela violência dos homens ou coagida pelo poder dos discursos. Eis que, por um discurso hábil em efeitos, vai sendo afastada do discurso a injustiça da ignomínia da mulher e a ignorância da opinião. Subtrai-se de Helena a responsabilidade, a culpabilidade, ainda que isso não seja suficiente para afirmar sua inocência.

Górgias desafia o consenso e recoloca a ordem do *kosmos*. Reunindo em sua voz e alma todos os cantos dos poetas, a crença dos ouvintes e o ruído de um nome que guarda a memória dos infortúnios, seu discurso produz outra Helena, nova e louvável.

Afinal, enquanto a monodia imperialista do mundo mudo de Roma, pátria física, ocupa todo o espaço e é o saber governar, Atenas, pátria lógica, produz todo o tempo, é a justa medida do tempo que faz. É a representação do tempo como poder de origem, um espaço infinitesimal “que vela, de geração em geração, pela manutenção de uma comunidade de espíritos suscetíveis de se manterem em conversação” (Cassin, 1993, p. 51). Essa justa medida vem descerrar a “periodização” do “pós-colonial”, ao furar o essencialismo que se engendra nessa reencenação que tanto tende a levar à esterilização da possibilidade de compreender tal origem para além de fronteiras anatomofisiológicas, disciplinares e geopolíticas.

Os sofistas seriam os críticos dos valores tradicionais e, ao mesmo tempo, artesãos de valores os mais tradicionais, justamente na contramão da atribuição platônica, cujo “fora-de-sentido” da sofística serviu, por contraste, ao que então se convencionou, politicamente, como referência (no singular e em letras maiúsculas), aquela a ocupar todos os espaços, custe o que custar. Desde Freud, referência Fálica.

A proeza da sofística, ou seu feito, é feita com palavras, num jogo codificado e inventivo do orador com o consenso, mas consenso, ressaltado, que é a arte da homonímia. “Trata-se de um discurso de defesa da homonímia: o auge da propriedade nos termos é o de administrar a possibilidade de *todos os equívocos*” (Cassin, 1993, p. 55). Uma maneira de praticar a retórica como o “milagre da alquimia democrática”, na tensão entre a história e a ficção, se a palavra final não se fizer o último e mais pessimista avatar, nas palavras de Cassin, que faço questão de enfatizar.

Se a palavra não se fizer assim, dura e gelada, final, digo, palavra mortificada, é porque ela não está empanturrada de toda a verdade, completa de sentido a imperar, espacialmente, “todo mundo a fora”. Se a palavra não engole tudo o que vê pela frente, ela desvia a cópula, o conjunto fechado, e fechado à custa do que “fica de fora”. “Dentro”, a cosmética, como a vida privada de um pobre ratinho engaiolado, que gira repetitivamente na roda de sua gaiola. Sua gaiola, sua vida privada, sua cosmética. Todo destino, do princípio ao fim, na repetição dessa fictícia unidade. Mas isso falha!

3 Indiferença Ontológica no Cuidado do “Também”

O sofista (irreduzível à anatomia) sabe que isso falha, e desvia. O jogo se joga através de uma indiferença ontológica que não o obriga a dizer “o que é”, a escolher um de preferência ao outro de maneira não contraditória, segundo o princípio de razão.

Em *Se Parmênides*, uma obra de múltiplos efeitos⁸, Cassin argumenta que é esse próprio princípio de razão que se transforma num princípio de indiferença, no que todos os “algo” somente são porque são ditos, ou tornam-se ao serem ditos. E é “por isso que eles são tanto uns quanto os outros: o discurso não tem nada a dizer, ele diz”. [...] Não há razão para dizer isto de preferência àquilo, para falar assim e não de outro modo” (Cassin, 2015, p. 100). Se já é sedimentado, sustentado, ontologizado na *doxa* que Helena é culpada, “o

⁸ Interpretação do tratado De Melisso Xenophane Gorgia, que teve uma sobrevida e chegou a nós com o corpus aristotélico. “[...] Não só uma novíssima e revolucionária interpretação de Górgias, da sofística e do pensamento grego em geral, assim como da doxografia e da relação entre filologia e filosofia, mas, sobretudo, da própria relação da filosofia com a linguagem ou, para ser mais preciso, da relação de cada filosofia com a língua que ela escreve” (Oliveira, 2015, p. 8).

sofista sustenta um de preferência a outro, de preferência nada e a inocência. [...] É por puro cuidado do ‘também’, do tanto um quanto outro”, que o sofista é conduzido a ser, mais frequentemente, paradoxal” (Cassin, 2015, p. 100-101). *Kalos Kagathos!*

E sempre já há *doxa* – “nada é” –, primeira tese de Górgias. Subestimá-la consistiria em se colocar à mercê das facilidades mais imediatas à ilusão de um todo suturado ou de um absoluto nada. O discurso sofístico nunca é primeiro, mas uma repetição da própria origem, em particular, da ontologia, e, enquanto “excesso” de respeito que caracteriza essa repetição, produz as catástrofes e perturbações já demarcadas. As regras de consistência do discurso sofístico são as mesmas de qualquer discurso: “a sintaxe, cujo ato de nascimento Górgias decifra no *Poema*, e a lógica, no sentido do conjunto dos princípios tais como o da identidade, o do terceiro-excluído e o de não-contradição, que fundam a ‘aceitabilidade’” (Cassin, 2015, p. 101). Mas, ao dobrar a sua indiferença ontológica à lógica do ser, o discurso sofístico faz-se mais excessivamente lógico, até a obsessão.

A segunda tese de Górgias – “o que é, é incognoscível” – impossibilita determinar como isso é “de verdade”, “de preferência”, “o mais” constitutivo do que é. Como saber mesmo se o que vemos “é mais” do que o que escutamos? E se o que percebemos “é mais” do que concebemos?

Não há nenhum critério possível da identidade do objeto, nem mesmo o *consensus*, ele mesmo variável. O objeto é inteiramente difratado entre a pluralidade de seus aspectos, dos quais, justamente, nada garante que eles sejam aspectos de um mesmo objeto, mas que constituem, antes, cada um, “tal” ou “tal” objeto distinto, sem consistência unitária, na falta da hierarquia dos domínios e de um “mais” organizador. (Cassin, 2015, p. 102).

Anulada a sincronicidade entre um som e uma cor, entre alguém que ouve e alguém que vê, que permitiria falar que se trata de um mesmo objeto ou uma mesma pessoa, o mais necessário à objetividade é *tanto tal como tal*. Essa compreensão do que é como o plural *pragmata* – “as coisas efetivas”, não entendidas como “realidade” – vem substituir o termo “ente”. Nessa disseminação de “talidades” que dá consistência ao objeto, se funda o princípio de indiferença.

Esse discurso, que se faz ouvir, perturba a economia restituindo a ambiguidade então considerada na ordem das coisas. “É assim que o sofista joga com o significante, em seu equívoco e em sua linearidade. O discurso se diferencia, portanto, da fala por não se tratar de um dizer da física, a não ser enunciando-o como um dizer entre outros, não mais verdadeiro nem falso que um outro” (Cassin, 2015, pp. 106-107).

Trata-se, já na terceira tese (“se é e é cognoscível, é, no entanto, intransmissível”), de uma atomização não sintetizável do objeto que é signo da inessencialidade do ente como “efeitos” dêiticos de uma *práxis* ela mesma atomizada – o plural *pragmata* –, correlata à atomização do sujeito:

O sujeito é reduzido ao estado de mônada: é um átomo perceptivo instantâneo, lugar – ou antes, não-lugar já que toda série no espaço como no tempo é impensável – de aparição de um fora fugidio; e toda a sua identidade consiste nessa diferença para consigo mesmo, ninguém poderia, com mais forte razão ainda, ser o mesmo que um outro (Cassin, 2015, pp. 103).

O princípio de identidade produz assim uma lacuna insuperável entre similitude e identidade, como “modelo da identidade do não-ente e segundo o modelo da identidade do significante ou do fonema, como pura diferença” (Cassin, 2015, p. 104), que impossibilita uma transmissão integral.

Indiferença que “é o estampido de uma redução apaixonada à ficção” (Cassin, 2015, p. 138). Uma abertura à passagem da ontologia, ou de dois termos do discurso – filosofia e retórica apropriada pela filosofia –, à logologia sófística, terceiro termo ou, para Lacan, primeira “diz-mensão”. Do discurso da física à física do discurso, sabendo que é também pela retórica que a filosofia faz ontologia, ainda que se possa esconder a mão de quem escreve.

Considero a passagem a seguir comovente, no que, ao dizer do significante, se enlaça beleza e bondade numa hospitalidade plural de diferenças, própria dessa *práxis* atomizada.

O título *Se Parmênides* propõe, portanto, uma leitura daquele que o Anônimo faz de Górgias lendo Parmênides: colocar Parmênides como hipótese, levando a sério a destinação do tratado – não “que é”, mas “se algo é” –, é marcar a posição de origem que o tratado lhe atribui tanto como sófístico quanto como doxográfico, sublinhar que ela é sempre o *a posteriori* do sentido. Tão logo ela é fixada, tudo se segue, no entanto, com o último rigor, tanto o discurso sófístico que antecipa seu acabamento desdobrando do interior sua realização catastrófica, como o discurso doxográfico que a utiliza e a dissipa parecendo conservá-la. Se Parmênides, então Górgias, se Górgias, o Anônimo, e se o Anônimo, nossa interpretação (Cassin, 2015, p. 138).

Cassin passa com o grande acompanhante! Esse trecho diz como as palavras fazem coisas. Como seu poder vai sendo, no passo a passo de sua escrita, colocado sobre mim, enquanto leio e me releio. Diz da passagem da comunhão à invenção, ao mundo em cosmologia. No que diz, não só me toca, arrebatá-me, implica-me, faz mudar a mim mesma. Entrego-me a mudar o modo como “pensava” a filosofia, como um objeto no singular e em maiúsculas... Acabado? Fechado? Perfeito e distante demais de uma pessoa errante, inacabada, titubeante a assumir-se pronta e em nenhuma posição de

domínio? Um objeto nos moldes do discurso da física ao qual mulheres (e outros igualmente falados como com *logos* de planta) foram historicamente desautorizadas segundo o que “o homem” nomeou como *sendo* “A mulher”? Assim como nomeou “a verdade”, a mesma coisa, como (ou)viu Lacan.

Uma encruzilhada. Na via em que *é* A mulher, então, ela é duplamente ser: *ser* e *Ser*. O que fazer diante da verdade que o *Ser* é? E o que fazer diante da mulher, de uma mulher? Seja como for, o que se faz diante do que não se sabe?

Aí sim a autonomia faz-se um efeito de heteronomia. O suscetível de se tornar público transborda a idiotia do privado encadeado no mundo moderno/colonial. As fronteiras descerram-se e, sem fazer Um, filosofia e prática se unem numa abertura endoxal e paradoxal ao plural das diferenças, ao mesmo tempo, performativamente produtora delas. A estética pode se fazer índice da ética por uma via contemporaneamente intempestiva e politicamente democrática.

De outra obra de Cassin, *O Efeito Sofístico*, trago uma frase que acredito condensar bem esse ponto a reter: “a desmistificação da doação ontológica produz uma descompartimentalização dos gêneros de logos” (Cassin, 1995, p. 515). Cassin se apoia num fragmento póstumo de Nietzsche – para quem o que pensamos é o que pode ser pensado, e o que pode ser pensado é uma ficção – para daí “finalmente considerar como nosso primeiro mundo, não mais a natureza, mas a cultura, um mundo produzido” (Cassin, 1995, p. 514). Trata-se daquela natureza como discurso da física, propenso à política do domínio e a encerrar-se, binariamente, pelas aporias do racionalismo e do empirismo. A caixa de pandora está fechada e, assim, só pode ser observada, vista “de fora” e “por fora”. Mas se se sabe que a linguagem não expressa a realidade, desviando Aristóteles, traduzindo os átomos de Demócrito antes de servir à física de Aristóteles: átomos como

elementos de significância volante, um *stoikheion*, elemento muito simplesmente, como o objeto *a* de que se trata em Lacan, que fracassa na abordagem do real. E se não se quer que toda a sua realização quanto à relação sexual termine em fantasia, como se viu do lado homem com os neuróticos, e nem a degenerescência política a que isso leva, “o real é para ser buscado do outro lado, do lado do zero absoluto” (Lacan, 2007, p. 117), a saber e fazer com o que não se representa totalmente.

Afinal, na (ilusão da) repetição de *uma* ontologia destinada a *uma* política, em cuja “roda” situada numa determinada “gaiola”, cadê o sujeito? Mas, se se inclui um pouquinho o outro como indica Lacan, na via dessa dissolução (diz-solução?), passa-se à instância significante. “Exceto que se tem tudo quanto é dificuldade de se sair [através do elemento - átomo] quando só se retém o que faz o elemento elemento, isto é, ele ser único [tamponado], quando seria preciso introduzir um pouquinho o outro, isto é, a diferença” (Lacan, 2008, p. 77; parênteses meus).

Nesse movimento de abertura que transa os gêneros de logos, está em jogo a passagem do gozo do ser ao gozo do corpo. E corpo, desviando Aristóteles, com mais destreza, sem tropeçar tanto, traduzindo Demócrito, corpo em átomos... Eis a singular hospitalidade do litoral, entre o mar e o continente, entre-lugar para além dessa geopolítica do significado de ímpeto a ocupar todo o espaço. Um corte aqui para fazer girar a roda, já não mais monotonamente, naquela situação, regulada pelo um de um modelo. E a discussão vai ficando mais interessante e gozoza por outra “via”. Ela desvia e o desvio é assinado pelo significante.

4 Feminilidade Sofística, Gozo do Corpo e Logos-Pharmakon

A passagem do gozo do ser – gozo do idiota, em referência ao Falo e dito fora do corpo – ao gozo do corpo não é simplesmente referenciada, mas trabalhada por Cassin na obra *Não há relação sexual*, escrita com e em diferença a Alain Badiou. Ele, por uma masculinidade de Platão, aborda o que a filosofia pretende poder dizer no tocante à verdade, enquanto Cassin assume sua relação íntima com as coisas da língua, ao lado da sofística. Em uma crítica à ontologia como regulação da linguagem pela univocidade essencializada do sentido (segundo o princípio aristotélico da não contradição), ela trabalha através da homonímia e do equívoco ab-senso, segundo o princípio “não há relação sexual” da psicanálise lacaniana como aturdimento. Isso tem a ver com o objeto *a*, o que fracassa na abordagem do real, que não copula, não faz Um (Ser) de dois! Não “gozontologiza” e faz rir.

Em uma passagem/metáfora do Seminário 23, *O sinthoma*, Lacan enceta o problema às voltas com todo tipo de objeto, diferenciando o objeto *a*:

Todo objeto, exceto o objeto que chamo de pequeno *a*, que é um absoluto, concerne a uma relação. O aborrecido é que haja a linguagem e, nela, as relações se exprimem por ímpetos. Os ímpetos, por sua vez, impelem ao *sim ou não*. [...] Impelir ao sim ou não é impelir ao par. Isso porque há uma relação entre linguagem e sexo. (Lacan, 2007, pp. 116-117)

No Seminário 20, *Mais, ainda*, Lacan reluta em usar o termo Ser. Serve-se dele, apenas sob a condição de “ser” outro, em outra via, da significância no gozo, gozo do corpo. Via da qual é impossível retornar, pois, muito diferente da física aristotélica e do que ela fez de nós: “um corpo, em corpo, ainda, vocês compreendem, depois de Demócrito, isso não parece bastante materialista. É preciso achar os átomos, e todo

aquele troço, e a visão, a odoração, e tudo aquilo que segue. Tudo isto é absolutamente solidário” (Lacan, 2008, p. 77). Se da hiância desse entre-lugar não é possível e nem mesmo seria mais interessante ou menos sofrido (angustiante) retornar, no que isso poderia dar?

Eis que o sofista, “o primeiro a ‘falar por falar’, pelo prazer de falar, poderia curar, de passagem, o filósofo de sua vergontologia [*hontologie*], com a condição de que ele seja demandante” (Cassin, 2013, p. 22). Falar não dos equívocos tratáveis sob engano e sedução da demonstração do que engana e seduz por excelência, mas do ponto crítico que é o equívoco. Esse discurso em performance retorna à decisão do sentido para afundamentá-lo em ab-senso. Trata-se de uma *extimidade* ao sentido, um fora-do-sentido do dentro, que é um *logos-pharmakon* com efeito sobre o outro e efeito-mundo.

Em vez de ligar discurso/matema e angústia como faz Badiou, Cassin liga crítica do sentido e real com discurso e gozo, retomando a ideia de ab-senso [*ab-sens*] como em “O aturdido” de Lacan: buraco/furo entre o par (normativo) de contrários/contraditórios, sentido e não-sentido. Não mais em referência ao Falo, passa-se a outra experiência de laço, entre gozo feminino e linguagem.

É então em *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*, que Cassin explora o discurso de Górgias à luz, mas ‘não-toda’, do seminário *Encore – Mais, ainda* de Lacan. Para Cassin (2017, p. 100), “a posição comum Górgias-Lacan, em relação à filosofia e à ontologia, deve-se à concepção que eles têm em comum da linguagem e, mais precisamente, do discurso como laço”, a partir do que se (re) situa a palavra “referência”: o significante se refere a uma utilização da linguagem como laço, a um discurso.

No que diz respeito ao político, o *logos pharmakon* excede poeticamente a retórica como concebida geralmente

pela filosofia em sua gigantomaquia, restrita à teoria dos lugares (*topoi*) e das figuras (*tropoi*, maneiras de falar), afinal, “nada mais espacial que esses repertórios técnicos encavilhados nas artes da memória, que dizem onde procurar e quais traçados mobilizar (Cassin, 2017, p. 155)”. Nisso, a aversão ao outro, que parece misturar medo, ódio, comodismo, se expressa em formas de controle, autoritarismo, violência. Desde Kant, não seria bem o contrário do que deveriam ser a base e os efeitos do esclarecimento capaz de levar a sociedade à maioria, em outra via que não se restringe ao que a “natureza” fez ou poderia fazer de nós?

Mas, antes de passar daí, apressadamente como num passe de mágica, a uma resposta na via de um sujeito emancipado (ainda que barrado), podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis do que a razão e a verdade do sujeito, tais como a vida e a morte, conforme indica o historiador e cientista político camaronês Mbembe, em sua obra *Necropolítica*, e ir mais ao cerne do problema:

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define a história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles. [...] A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, é este, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (Mbembe, 2020, pp. 17-19)⁹

⁹ Arendt (2012), em *Origens do Totalitarismo*, denuncia a relação entre a política da raça e a política da morte pela aniquilação da alteridade.

Ao falar sobre o necropoder e a ocupação na modernidade tardia, Mbembe (2020) mostra como a matéria-prima da soberania e de sua terrível violência é o espaço. “Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (Mbembe, 2020, p. 39). “O ‘estado de sítio’ em si é uma instituição militar” (Mbembe, 2020, p. 48), cuja “estratégia [da ordem da economia máxima] resulta na falência do sistema de sobrevivência do inimigo” (Mbembe, 2020, p. 50; parênteses meus). O projeto neoliberal atualiza e globaliza o projeto colonial.

Se a matéria-prima do mundo moderno/colonial é o espaço, é muito particularmente enquanto uma retórica restrita à teoria dos lugares e das figuras, como concebida geralmente pela filosofia em sua gigantomaquia. Como não criticar essa idiotia? Criticar em uma secundariedade significativa. Aí, o *logos pharmakon* vai um pouco além do que Aristóteles viu e fez de nós ou de sua tradução radical de Demócrito: “tradução-redução com características compatíveis com aquelas dos corpos de sua física” (Cassin, 2017, p. 185).

O *logos pharmakon*, ab-aristotelismo, escapa aos ordinários tropos espaciais (espaço como nada oposto ao ente), em que a metáfora e a metonímia (nessa ordem) acabam sendo apenas duas maneiras bem conhecidas de fazer geometria panóptica encavilhada na arte da memória, de fazer “sempre ‘ver o semelhante’ para descrever integralmente a cena do mundo e estender o seu gráfico regrado” (Cassin, 2017, p. 156). Esse *logos*, que existe nos sons da voz e nas palavras, tem a ver com o significante e o tempo. “Tempo,

E Foucault (1997), em *Il Faut Défendre la Societé*, alerta que o funcionamento dos Estados modernos inclui o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder.

performance e homonímia estão entrelaçados ‘no que há nos sons da voz e nas palavras’ para se opor à própria possibilidade da univocidade” (Cassin, 2017, p. 119). Com Lacan, a metonímia, “como que o vetor do fluxo que permite passar de um significante a outro”, torna-se primeira e necessária para advir as “transferências de significado”, ou metáforas (Cassin, 2017, p. 157). Ambas, agora, não mais condicionadas a servir à retórica do significado e do espaço. É assim que se fala do lado mulher, cujo gozo não convém à relação sexual. Como primeiro efeito do recalque, em vez de se calar, o que ela faz? Ela fala de outra coisa. O que vem em suplência à relação sexual que não há é a satisfação da fala.

4.1 O paradigma do *den*

O efeito do *logos-pharmakon* é o sentido a ser encontrado, interpretado. Essa interpretação é entendida como ato, “da ordem do *kairos*, conectado à ambiguidade linguageira, ligada ao diz-curso [*dis-cours*], ao lapso “entre” os sons que produzem o significante, algo como uma ambiguidade subtrativa cujo *den* será o paradigma” (Cassin, 2017, pp. 152-153).

O *den* tem uma grande importância nesse ato interpretativo e, por essa razão, proponho ir mais devagar aqui, com Cassin, para dizer do que se trata.

Den é o significante subtrativo desse primeiro significante, o fora-do-sentido (logos de planta) ou “um/in-sentido” subtraído da univocidade que retorna como um sintoma, cada vez com plena novidade, permitindo compreender em que tipo de secundaridade significante nos movemos. É o significante que significa o significante. “O *den* é, se eu quisesse defini-lo para que não se compreenda aí mais ‘nada’, um significante construído através de um corte atópico na escrita da negação modal subjetiva, de tal forma que ao

dizer um, isso gere o outro” (CASSIN, 2017, p. 178). É uma palavra que não existe, mas de um modo muito particular. Como signo, é “arbitrária” e só tem valor em diferença, especificamente, diferença ao termo negativo, que existe, em suas duas formas: *ouden* ou *mêden*, “[...] uma negação dita de fato, ou objetiva, em *ou*, e uma negação modal, de impossibilidade e de interdição, dita proibitiva e subjetiva, em *mê*. Respectivamente, de um lado, como *ouk on*, algo que não é, mas que poderia ser ou que pôde ser, como um morto, um nada [*rien*] talvez; e, de outro lado, como *mê on*, algo que não pode e não deve ser, o nada [*néant*] talvez. Enquanto palavra negativa, é composta sobre *hen*, “um”, que marca sua herança ontologicamente carregada. É a mais simples das negações compostas, composta com a partícula mais corrente e insignificante de todas em grego: *de*. “Ouve-se, portanto, tanto em *ouden* quanto em *mêden*: *oude hen*, ‘nem mesmo um’, e *mêden hen*, ‘nem mesmo, e sobretudo nem, um’. De *oude hen* e *mêden hen* a *ouden* e *mêden*, a consequência é certa: um bom grego, uma etimologia sã” (Cassin, 2017, p. 179). Só que essa via não pode e nem deve (*mê*) ser porque não se encontra *den*, que “é o produto de um falso corte, aberrante em relação à etiologia inscrita nas palavras: é significante assinado, uma fabricação voluntária, a marca de um desvio” (Cassin, 2017, p. 179). Sentido etimológico de ‘coisa’ transformado a ‘nada’ [*néant*]. O *den* torna manifesto que a ordem geral das línguas, de seu sentido, faz da negação a negação de uma entidade positiva, e é disso que ele se afasta. O átomo não é afirmação ou posição, o ser ou o um, nem mesmo negação deles; é menos que nada, “ada” [*ien*] como, por isso, chama Cassin, ou, melhor, “*ium*” para manter a etimologia recusada.

Den, ium, é o nome do átomo na medida em que não se pode mais nem confundi-lo com o ser da ontologia nem toma-lo por um corpo elementar da física. É simplesmente um jogo de palavras, meio engraçado. Para nos advertir de que o átomo não é, primeiramente um corpo, mas primeiramente um

significante, que a física não é, primeiramente, matéria, mas antes, língua, e mesmo escrita, um jogo de escrita. (Cassin, 2017, p. 182).

Um significante conforme seu ser equívoco de significante, sua ausência de identidade, uma *denegação*, ousa nomear Cassin, com acento no *den*. O significante “é” (barremos o é) o que todos os outros não são, indomesticável pela via da cópula e do gozo fálico, manifestamente, a presença da diferença e nada mais, nada de fundar o um, de se tornar princípio-fim. Aqui está um falso corte de Cassin em Lacan, no que difere de “a *nada*” (conjunto vazio), primeira, de cuja transposição o Um, a mônada, se constitui como “saco furado” pela falta no “fundamento do há um” [*Yad'lun*]. O *den* não é pensado como proveniência do um, furada ou não, mas de fato como operação subtrativa, porta de saída que faz tropeçar a origem e desviar a história da filosofia e a física, como o *clinamen* de Lucrecio, Epicuro, Espinosa, via Lacan. “Não dialetizável, precisamente por não ser uma negação da negação, assumida e realçada, mas uma subtração a partir da negação, e com isso um prestígio, uma ficção, obtido por secundariedade crítica” (Cassin, 2017, p. 184). No lugar do furo, o falso corte, a escrita da subtração, a saída, com o tropeço da origem que cai, ao encontro com a *Bedeutung*. É com a significância que o *den* incarna que se passa do sentido a “além” do sentido, do gozo do ser ao gozo do corpo. Essa passagem paradigmática de um modelo a *outro*, outro o quê?

4.2 A mulher falha e goza como sofista: o prestígio do riso

A homonímia, do lado do significante, é a maneira privilegiada como se exprime o inconsciente como falasser, cuja conjugação entre fala e um gozo – gozo fálico – encobre sentidos multiplicados e movimentos diaspóricos. É

privilegiada porque “o equívoco significante produz um excesso de identidade, obrigando a identificar os diferentes sentidos do ‘é’ e tomar finalmente por modelo da identidade a autodiferença do não-ser. Ao mesmo tempo, ele bloqueia o funcionamento do princípio de não contradição” (Cassin, 2015, p. 93).

Com esse paradigma do *den* está por se abrir a caixa de pandora, ou a doxografia, sobre a qual foi Cassin quem falou a Lacan. “[...] O inconsciente, por ser ‘estruturado *como uma* [não pela] linguagem’, isto é, como a lalíngua que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas [das lalínguas] se distingue” (Lacan, 2003, p. 492; parênteses meus).

Aí que o real se distingue, podendo se inscrever só por um impasse da formalização, por essa “ausência no sentido, um ab-senso [*ab-sens*], ou uma subtração do, ou ao sentido” (no sentido clássico do termo), o que é radicalmente distinta de não-sentido e mesmo de fora-do-sentido [*hors-sens*]. A ação sofisticada ataca o discurso ingênuo que enuncia a verdade como postulada. Nem fórmula positiva e nem negativa, mas um furo [*trou*] no par normativo sentido-não-sentido, definitivamente, uma extimidade, sem fórmula ou matema, sem possibilidade de transmissão integral.

O dizer da análise, na medida em que é eficaz, realiza o apofântico, que, por sua simples ex-sistência, distingue-se da proposição. Assim é que coloca em seu lugar a função proposicional, posto que, como penso ter mostrado, ela nos dá o único apoio que supre o ab-senso da relação sexual. [...] Ele é o dizer pelo qual são retomados, para lhes fixar o desejo, os cortes que só se sustentam como não fechados por serem demandas. Demandas que, por parearem o impossível com o contingente, o possível com o necessário, censuram as pretensões da lógica que se diz modal. (Lacan, 2003, p. 491-492)

A censura da contingência, em sua proposição, diz que o *outro* é impossível, segundo o princípio de não-contradição que leva à ilusão da cópula, inclusive e *principalmente* da sexual. Mas o corte responde a demandas e demandas implicam na abertura do corte, abertura inclusive à possibilidade da análise, da realização do apofântico, do revolucionário.

“O sofista volta como psicanalista lacaniano sentinela do sentido ab-sexo – sintoma, interpretação, gozo – [...] que é um belo e bom efeito do que Alain Badiou chama “as duvidosas propriedades da linguagem” (Cassin, 2017, p. 167), cuja função é de furo no real. “O real, que não há relação sexual: não mais notadamente, mas monotadamente” (Cassin, 2017, p. 187). Isso porque a relação sexual não pode ser escrita a rigor, no que se sustenta sob a função de significante, enquanto há um discurso (habitat em que se sustenta a fala, como o “habitat” heideggeriano) que só toma o homem como *quod castrationem* e a mulher como *quod matrem*, como ela entra em função na relação sexual. Está aí o que quer dizer tropeçar e até se estatelar na sobredeterminação da sexualidade, problema de onde parti, cuja origem cai no buraco da relação sexual que não existe. Para escapar desse dispositivo que são as convicções, é preciso incluir um pouquinho o outro. Lacan já é mais direto: “cão-vicções”.

O *modus-operandi* sofisticado-analítico consiste nos cortes do tempo e na passagem à escrita [*poiesis*]. “Interpretação lançada e tecida, mergulhada no furo soprador” (Cassin, 2017, p. 153). O real pode se inscrever, juntando discurso e gozo, poeticamente, como com o que já se maravilhava Spinoza e não sei a quem não pode maravilhar:

– esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha, sua teia. Função verdadeiramente milagrosa, ao se ver, da superfície mesma surgindo de um ponto opaco esse ser estranho, desenhar-se o traço desses escritos, onde perceber os limites,

os pontos de impasse, os becos sem saída, que mostram o real acedendo ao simbólico (Lacan, 2008, p. 100).

O que vem do real é o sintoma, ao qual a única resposta é o equívoco, o equívoco da letra que destaca o significante, que não é o fonema. Eis que “as propriedades do átomo remetem ao *ductus* da escrita” (Cassin, 2017, p. 184), cujo ritmo (em vez de designar figura, forma, essência pela identidade de um objeto, assim reconhecível a quem o olhe) fabrica uma letra e não outra; os pontos de contato (em vez de ser a ordem pela sucessão no espaço e na hierarquia) determinam as intersecções do *ductus* para uma letra e, do contato de letras, palavras; assim como a maneira de falar (em vez de ser posição perene no espaço), aspecto ou tropo, é o giro do *ductus* na produção da trajetória de uma letra e sua inscrição no espaço (Cassin, 2017, p. 185). Efeitos e efeitos de efeitos antes de corpos!

Esse *logos* é também *pharmakon* justamente por ser constitutivo do laço social, criador-facilitador da *polis*, enquanto não se sustenta na realidade política, mas no real do inconsciente, no furo da relação sexual que não existe, quer dizer, mais uma vez, na impossibilidade de fazer Um de dois, impossibilidade da cópula que a linguagem na sua função de existente conota.

O amor é impossível, a relação sexual se abisma no não-senso.

A univocidade da significação do político Aristóteles nada pode contra o *logos* sofisticado-analítico e seu livre jogo dos significantes, a não ser, claro, denegá-lo e expulsá-lo como doença, como *logos* de planta (Cassin, 2017, p. 117). Como será que, nessa onto-lógica aristotélica destinada a uma política, ficaram e ainda ficam mulheres, estrangeiros, idosos, crianças? Animais, quase plantas? Ou, talvez e mais interessante, verdadeiros clandestinos, parasitas da ontologia,

de gozo não-todo fálico? Não-todo desde um furo e um transbordamento. Esse ponto já foi aberto.

Se o real é para ser buscado – via *den* – do outro lado, é do lado em que não se alinha o homem e nem a mulher fálica. O amor não é ato (ato silencioso ou silêncio ativo) de perversão polimorfa do macho não castrado, para quem só há parceiro faltoso (objeto pequeno *a*) tornado causa de seu desejo, via gozo totalitário e fantasioso do ser que, no fundamento e destino da anatomia, é gozo do órgão, dele. Ele mesmo responde pelo parceiro que falta. Não é isso que, nesse silêncio ensurdecido do solipsismo, faz da (A) mulher (qual?) um logos de planta? Como ele poderia passar a gozar do corpo da mulher?

O real deve ser buscado do outro lado, que dizer:

Não mais a anatomia é o destino, mas: diga-me como você fala. Apesar disso, a lógica da falta não é destituída. A lógica da falta é, antes, generalizada, de tal forma que a falta não constitui nenhuma diferença pertinente entre homem e mulher. Mas o tropo da falta, sim. [...] A falha “é a única forma de realização da relação sexual”. “Não se trata de analisar como isso tem sucesso. Trata-se de distinguir, a mais não poder, por que isso falha”. (Cassin, 2017, p. 200).

Como Helena, que é uma falha, um semblante, um efeito da palavra que é mais real que a coisa, um objeto que diz muito sobre o objeto. Do lado homem, objeto da falha (*Helena pequeno a*). Do lado mulher, sujeito da falha. De todo modo, o gozo, com que se aborda a realidade, é aparelhado pela linguagem. Por transitividade, em contraste com a tese ontológica de Heidegger, Cassin chama de *tese helênica* “esse nó entre realidade – linguagem – gozo” (Cassin, 2017, p. 201).

Do outro lado, não há A mulher, artigo definido para designar o universal, especialmente, porque a anatomia não é princípio nem fim, ou melhor, não é tudo. A sexualidade

feminina não define toda A mulher, no que A mulher (barremos o A) é não-toda. Desse lado, a falha a que a mulher é sujeita é porque “todo o universo é uma flor de retórica macho, blá-blá do ser, e isso falha simultaneamente porque o gozo, enquanto por essência ele não convém, é feminino” (Cassin, 2017, pp. 206-207). Esse gozo (dela) é não-todo fálico, em relação ao que a função fálica designa como gozo, é um gozo suplementar. Para além do Falo? Se ela o experimenta e se ela sabe disso, isso que ela sabe é muito sabido, sobretudo em matéria de corpo. Como dizer disso nesse universo “flor de retórica macho”?

Esse ser-aí é suposto ao objeto *a*, que, só não é barrado no nível em que *a* mulher é a verdade, que só pode, desde Kant, ser semi-dita, sem esgotá-la, sem levá-la até o fim. E aí dela se dissesse toda a verdade, não é? O gozo fálico é que é um limite.

“O homem falha e goza como filósofo, a mulher falha e goza como sofista” (Cassin, 2017, p. 209). Mas “o homem é menos bobo, o filósofo é menos mestre, quando é moderado pela análise ou pela sofística”, quando não come e nem fode a verdade (Cassin, 2017, p. 210), sem agravar os mesmos problemas numa lógica em que a guerra já é pressuposta, do doméstico ao internacional, pela idiotia do privado.

Para filó-sofos e sófó-filos, como diz Cassin, o amor é feito como poesia por amantes do saber e sábios no amor. Não por persuasão, mas por performance, passando a produção do mais-de-gozar. A diferença está justamente nesse *outrô* laço, entre gozo feminino e linguagem. Passar do gozo do ser ao gozo do corpo, via *den* que *des*via, quer dizer, afundamentar o sentido, tornar o fora-do-sentido, no seio do sentido, ab-senso. Blá-blá-blá de falasser, gozo feminino, gozo do corpo em átomos. Dito para os menos bobos.

O inconsciente é um saber-fazer com lalíngua, não à toa dita materna.

Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história [históriografia dada à força da escrita?] deixou persistirem nela. É o veio em que o real – o único para o discurso analítico a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras. (Lacan, 2003, p. 492; parênteses meus).

Eis o retorno do fora-do-sentido cada vez com novidade, na via do gozo que, com o falso corte, produz um mais-de-gozar que *trans-borda* o lado fálico e condena essa sua bobeira de imperar. Gozo que recolhe o que passa através do átomo, como o objeto *a*. E passa com o grande acompanhante ao desviar o *um* saco furado pela falta, fazendo diferença pela multiplicidade de diferenças. Vai além, via pedacinho cortado, o *den* de Demócrito, átomos como letras, cujas propriedades remetem ao *ductus* da escrita. Com a significância que o *den* incarna, passa do gozo do ser ao gozo do corpo, não privilegiando a angústia, mas prestigiando o riso. “A alegria é uma das performances mais divinas que o logos realiza” (Cassin, 2010, p. 13). Num materialismo zen, que Cassin aproxima do contentamento moral do sábio antigo, “Demócrito é o filósofo que ri, diferente de Heráclito, que é representado em prantos diante da fuga dos seres e do tempo” (Cassin, 2017, p. 175).

A mulher, no que ela é não-toda, no que o modelo de identidade é a autodiferença do não-ser, falha e goza como sofista, prestigiando o riso. Gozo feminino, gozo do corpo: um prestígio, uma ficção, obtido por secundariedade crítica. Vale repetir: se ela o experimenta e se ela sabe disso, isso que ela sabe é muito sabido, sobretudo em matéria de corpo.

5 Era Impossível: “O Milagre da Alquimia Democrática”

Para trazer à tona o que pode o *logos-pharmakon* em seu efeito-mundo, Cassin retoma a *Comissão de Verdade e Reconciliação* (CVR) na África do Sul, exemplificando como, citando Desmond Tutu, “palavras, linguagem e retórica fazem coisas”, evitando o derramamento de sangue previsível ao fim do apartheid e contribuindo para promover o que Tutu chamou de o “milagre da solução negociada”. Nesse caso, o nascimento de um novo “povo arco-íris” (*rainbow-people*). A Comissão nasce, por uma secundariedade crítica, vinte anos após a condenação desse regime como crime contra a humanidade pelas Nações Unidas.

Dentre as cláusulas de caducidade ou, literalmente, cláusulas do poente (*sunset clauses*) de 1993, que constituem a certidão de nascimento da Comissão e ratificam a abolição do apartheid, destaco o que provê, estabelece e no que se embasa a Constituição:

Esta Constituição provê uma ponte histórica entre o passado de uma sociedade profundamente dividida, marcada pela luta, o conflito, os sofrimentos não ditos e a injustiça, e um porvir baseado no reconhecimento dos direitos humanos, na democracia e uma vida pacífica lado a lado e oportunidades de desenvolvimento para todos os sul-africanos, independentemente de cor, raça, classe, credo ou gênero. [...] A adoção da presente Constituição estabelece a base sólida sobre a qual o povo da África do Sul irá transcender as divisões e as lutas do passado que levaram a graves violações dos Direitos Humanos, à transgressão dos princípios de humanidade durante conflitos violentos, e um legado de ódio, medo, culpa e vingança. Agora podemos enfrentar isso, com base na necessidade de compreensão e não de vingança, na necessidade de reparação e não de retaliação, na necessidade de ubuntu e não de vitimização (Cassin, 2016, p. 40).

Como três condições para esse feito de antissepsia social, capaz de rehumanizar politicamente os envolvidos e

responsabilizá-los pelo produzido, Cassin aponta: (i) a justiça que recomenda amnistia; (ii) a memória como construção de um passado em comum e (iii) o discurso enquanto linguagem como ato e performance – legível nas três condições legais para que um ato seja anistiável.

O Povo da África do Sul desvia a vingança, a retaliação e a vitimização. A Constituição é a assinatura do significante nesse desvio, uma subtração a partir da negação. Em vez do que já estava pressuposto com base num passado de violências, são adotadas compreensão, restauração e ubuntu como ponte para um futuro diferente. Um prestígio, uma ficção obtido por secundariedade crítica. A Constituição é a escrita da subtração, com a queda da origem e o encontro com a *Bedeutung*.

Empresto de Fanon (2008, p. 115) algumas de suas palavras, mais especialmente comoventes: “o sacrifício tinha servido de meio termo entre mim e a criação – não encontrei mais as origens, mas a Origem. No entanto, era preciso desconfiar do ritmo, da amizade Terra-Mãe, deste casamento místico, carnal, do grupo com o cosmos”.

Na passagem à escrita, pela letra, o *den*, pedacinho cortado, incarna sua significância equívoca, não podendo ser confundido com nenhum significado ou referente. É produzido um novo e louvável povo. A presença do sujeito, por mais barrado que seja, no lugar do político, fazendo o que Tuto chamou do “milagre da solução negociada” e, Cassin, de “milagre da alquimia democrática”, não é uma solução imediata e para todos os problemas, mas o que muda no tempo/espaço quando a voz de um povo passa a se fazer ouvir.

Em outra experiência de laço, entre gozo feminino e linguagem, entra em jogo a abertura de um lugar comum paradoxal, equívoco, como possibilidade a uma democracia do múltiplo, do plural das diferenças em um novo corpo político. Uma performance discursiva que, através da *doxa* e

em um elogio do *logos*, no *ductus* da escrita, é capaz de operar, transformar ou criar valores e mundos em laços. Tal é a amplitude do “clam” que, agora, faz o seu destino. E fazer é poesia. Eis o *logos-pharmakon* com efeito sobre o outro e efeito-mundo.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BUTLER, Judith; & SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Quem canta o Estado-nação? Língua, política, pertencimento*. Trad. Vanderlei J. Zacchi, Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CASSIN, Barbara. Consenso e Criação de Valores: O que é um elogio? In: CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; & PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, pp. 34-55. (Coleção Trans.)

CASSIN, Barbara. *L'Effet Sophistique*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

CASSIN, Barbara. (2010). A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem. Trad. Luana de Conto. Curitiba, *Revista Letras*, Editora UFPR, n. 82, (set./dez.) 2010, pp. 11-46.

CASSIN, Barbara. O Ab-senso ou Lacan de A a D. In: *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdito” de Lacan*. BADIOU, Alain; & CASSIN, Barbara. Trad. Cláudia Berliner. 1ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2013, pp. 9-60.

CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. Trad. Cláudio Oliveira. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Filô)

CASSIN, Barbara. Sofística, Performance e Performativo. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 3, n. 6, 2009, pp. 30-59. Trad. Fernando Santoro em v. 10, n. 20, 2016, pp. 30-59.

CASSIN, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Trad. Yolanda Vilela. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

FANON, Franz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Il faut défendre la société. In: *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris: Gallimard; Seuil, 1997.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Bernardino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson; & Grosfoguel, Ramón (Orgs.). 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al.]. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. Seminário, livro 23: o sinthoma. Trad. Sergio Laia; André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. HOLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 52-83.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2020.

OLIVEIRA, Cláudio. Apresentação. In: CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 7-9. (Filô)

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. HOLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 84-95.

(Submissão: 02/06/22. Aceite: 28/09/23)

O voluntarismo de Van Fraassen: anarquia epistêmica ou irracionalismo científico

Van Fraassen's voluntarism: epistemic anarchy or scientific irrationalism

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID29583

Bruno Malavolta e Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
malavolta3@gmail.com

Resumo: Em *The Empirical Stance*, van Fraassen propõe o voluntarismo de posturas epistêmicas: é racional tudo o que é racionalmente permitido, e apenas a incoerência é racionalmente proibida. O voluntarismo de posturas é uma concepção permissiva de racionalidade que permite a um agente escolher qual postura epistêmica adotar, enquanto uma *postura epistêmica* é entendida como um feixe de atitudes avaliativas (e.g. admirar, priorizar) acerca de como formar conhecimento. A vantagem proclamada pelo voluntarismo é a sua capacidade para explicar a racionalidade de revoluções científicas: a aceitação de novos paradigmas não decorre do seguimento de regras metodológicas fixas, mas expressa uma *escolha* de aderir a um novo sistema de valores e posturas

epistêmicas. Defendo que o voluntarismo enfrenta um dilema entre duas situações insatisfatórias: ou assume o conservadorismo epistêmico (i.e. que nossas crenças atuais possuem justificção *prima facie*) e torna-se incapaz de explicar a racionalidade das revoluções científicas; ou rejeita o conservadorismo epistêmico, e torna-se incapaz de criticar sistemas cognitivos alternativos, por mais absurdos que sejam (desde que coerentes). De um modo ou de outro, o voluntarismo oferece uma epistemologia incompleta para cumprir as finalidades alvejadas por van Fraassen.

Palavras-chave: *Voluntarismo, Posturas Epistêmicas, Relativismo, van Fraassen, The Empirical Stance.*

Abstract: In *The Empirical Stance*, van Fraassen defends a voluntarism about epistemic stances: what is rational is whatever is rationally permitted, and only incoherence is rationally forbidden. Stance voluntarism is a permissive account of rationality that allows an agent to choose between different epistemic stances, while an epistemic stance is understood as a cluster of evaluative attitudes about how to attain knowledge (e.g. admire, prioritize). The theoretical advantage claimed for stance voluntarism is its capacity to explain the rationality of scientific revolutions: the acceptance of new paradigms is not the result of methodological norms that are historically fixed, but rather a *choice* of endorsing a new system of epistemic stances and values. I claim that stance voluntarism faces a dilemma between two unsatisfactory claims: either it assumes epistemic conservatism (i.e. that our actual beliefs have *prima facie* justification) and becomes incapable of explaining the rationality of scientific revolutions; or it rejects epistemic conservatism, and becomes incapable of objectively rejecting alternative belief systems, regardless of how absurd they are (as long as they are coherent). Either way, stance voluntarism offers an epistemology which is underdeveloped to fulfill the aims targeted by van Fraassen.

Keywords: *Voluntarism, Epistemic Stances, Relativism, Van Fraassen, The Empirical Stance.*

1. Introdução

A história da filosofia é em grande medida a história de um certo embate de temperamentos humanos. ... Qualquer que seja o temperamento de um filósofo profissional, ele tenta esconder seu temperamento quando filosofa. O temperamento não é nenhuma razão convencionalmente reconhecida, e então o filósofo apresenta apenas razões impessoais para suas conclusões. Mas na verdade, seu temperamento lhe dá uma inclinação mais forte do que qualquer uma de suas premissas mais estritamente objetivas. Seu temperamento adultera a evidência para ele de uma forma ou de outra, favorecendo uma visão mais sentimental ou mais desalmada do universo, do mesmo modo que um fato ou princípio faria. Ele *confia* em seu temperamento. Querendo um universo que se adeque a ele, o filósofo crê em qualquer representação do universo adequada a ele. (JAMES, W. apud. CHAKRAVARTTY, 2017, p. 1).¹

Há uma impressão disseminada de que, no debate sobre realismo científico, todos os argumentos são circulares. Realistas baseiam-se principalmente no argumento do milagre, argumentando que a verdade das teorias científicas é a única explicação plausível para o sucesso da ciência. Antirrealistas objetam que o argumento é circular

¹ A fim de preservar o texto do artigo em uma única linguagem, diversas citações foram traduzidas para o português pelo autor. Nestes casos, a citação original será referida na nota subsequente.

No original: “The history of philosophy is to a great extent that of a certain clash of human temperaments. ... Of whatever temperament a professional philosopher is, he tries when philosophizing to sink the fact of his temperament. Temperament is no conventionally recognized reason, so he urges impersonal reasons only for his conclusions. Yet his temperament really gives him a stronger bias than any of his more strictly objective premises. It loads the evidence for him one way or the other, making for a more sentimental or a more hard- hearted view of the universe, just as this fact or that principle would. He *trusts* his temperament. Wanting a universe that suits it, he believes in any representation of the universe that does suit it.” (JAMES, W. apud. CHAKRAVARTTY, 2017, p. 1).

porque emprega a regra de inferência pela melhor explicação, cuja confiabilidade é uma questão crucial no debate. Em contrapartida, antirrealistas invocam induções pessimistas baseadas nos fracassos prévios da ciência, mas realistas objetam que o argumento é circular porque pressupõe que a ciência atual seja tão problemática quanto a ciência passada, o que é outra questão crucial do debate. As versões tradicionais do argumento da subdeterminação afirmam que a evidência científica é insuficiente para justificar a escolha entre teorias incompatíveis, mas realistas objetam que o argumento é circular porque pressupõe uma teoria da confirmação inaceitável para realistas. Embora haja outros argumentos menos influentes no debate, presumivelmente poderemos erguer a mesma objeção de circularidade. Como resultado, surge a impressão de que os argumentos do debate não expressam evidências dialeticamente convincentes, mas “discursos para os crentes”, considerações que só parecem probativas para aqueles que concordam previamente com suas conclusões.

Diante desse impasse geral, alguns questionaram a relevância do debate ou do modo com que o conduzimos (BLACKBURN, 1993; FINE, 1984; MADDY, 2007). Mas alguns tentaram compreender a natureza do impasse, clarificando os pressupostos ocultos de cada posição que tornam o impasse inflexível. Alison Wylie (1986) expôs que formulações específicas de cada posição adotam diferentes critérios de inferência internos à própria posição, fazendo com as posições sejam “modos de prática filosófica essencialmente incomensuráveis” (WYLIE, 1986, p. 287).² Mais recentemente, van Fraassen (2002) invocou a noção de uma *postura epistêmica* (*epistemic stance*) para expressar a alma de uma posição filosófica, argumentando que “a própria filosofia é um

² No original: “essentially incommensurable modes of philosophical practice” (WYLIE, 1986, p. 287).

empreendimento orientado por valores e atitudes” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 17).³ Isso sugere que o embate entre realistas e antirrealistas expresse duas *posturas* distintas em relação à ciência, e não apenas uma discordância factual. Investigando as posturas epistêmicas de cada lado, podemos entender como realismo e antirrealismo divergem também em seus valores e atitudes, clarificando a natureza do impasse.

Grosso modo, uma postura epistêmica é um conjunto de atitudes avaliativas sobre como obter conhecimento. Alguns exemplos recorrentes na discussão são a atitude de atribuir (ou rejeitar) o caráter evidencial de considerações explicativas; a atitude de ser mais (ou menos) mente-aberta a possibilidades teóricas divergentes; e o compromisso de ser mais engajado (ou contemplativo) em uma investigação. É relevante entender como realismo e antirrealismo são baseados em posturas distintas, pois o modo como discutimos posturas é diferente do modo como discutimos afirmações factuais. E assim, isso esclarece como devemos proceder no debate.

Como, então, devemos lidar com um impasse entre posturas epistêmicas distintas? Neste contexto, van Fraassen defende uma concepção *voluntarista* de racionalidade, segundo a qual “o racional é tudo aquilo que é racionalmente permitido, e apenas a incoerência é racionalmente proibida” (VAN FRAASSEN, 2004, p. 129; ver também 1985, p. 248; 1989, p. 157; 2002, p. 97).⁴ Essa é uma concepção permissiva de racionalidade, que não impõe um único curso de ação a um agente, e tolera decisões epistêmicas divergentes como igualmente racionais. A concepção é voluntarista porque

³ No original: “philosophy itself is a value-and-attitude-driven interprise” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 17)

⁴ No original: “what is rational is whatever is rationally permitted, and only incoherence is rationally forbidden”.

destaca o papel da vontade de um agente em determinar seus juízos e crenças a partir de seus valores e objetivos individuais. Como há diversos cursos de ação racionalmente possíveis, há um espaço para a vontade escolher qual postura epistêmica adotar. Segundo essa visão, realistas e antirrealistas discordam em suas crenças factuais porque assumem posturas epistêmicas divergentes. E dado que posturas são uma expressão de valores e de compromissos, esta divergência não é uma disputa de racionalidade, mas simplesmente uma diferença de escolhas (igualmente racionais) sobre quais valores priorizar. Se o debate é sobre uma divergência de valores, então resolvê-lo será tão difícil quanto resolver debates religiosos ou disputas político-ideológicas. Bem-vindos ao mundo real, diz van Fraassen (2002, p. 62).

Neste artigo, investigo a viabilidade do voluntarismo proposto por van Fraassen. Na seção 2, início apresentando a vantagem inicial da epistemologia voluntarista que motiva van Fraassen a desenvolvê-la: o desiderato empirista de explicar a racionalidade das revoluções científicas. Na seção 3, caracterizo o voluntarismo de posturas epistêmicas a fim de compreendermos como van Fraassen explora essa vantagem. Na seção 4, sistematizo as principais críticas erguidas ao voluntarismo, e as respostas elaboradas por seus defensores. Em destaque, o voluntarismo foi repetidamente acusado de ser uma concepção de racionalidade permissível *demais*, que acaba por legitimar posições absurdas. Finalmente, na seção 5, defendo que embora estas objeções possuam respostas isoladamente plausíveis que pareçam tornar o voluntarismo em uma opção viável, quando consideradas conjuntamente, tais respostas tornam-se incoerentes. Assim, o voluntarista acaba em um dilema entre más opções: ou torna-se em um irracionalismo, que não oferece nenhuma base normativa para rejeitar posições rivais; ou é incapaz de explicar a racionalidade de revoluções científicas, que é o objetivo primário visado por van Fraassen.

2. Revoluções Científicas como Motivação Para Uma Epistemologia Voluntarista

Um dos valores cardinais do empirismo consiste na aceitação da ciência como modelo de investigação racional. Concomitantemente, a obra de Thomas Kuhn revelou que a ocorrência de revoluções científicas é uma parte integral da atividade científica. Diante disso, em *The Empirical Stance* (2002), van Fraassen assume que a pedra de toque para uma epistemologia empirista pós-kuhniana deve ser a capacidade de explicar como um agente pode passar racionalmente pelo processo de conversão teórica radical, tal como em uma revolução científica (VAN FRAASSE, 2002, cap. 3). A defesa da concepção voluntarista de racionalidade está no fato de que com ela podemos começar a explicar a racionalidade das revoluções científicas, mas sem ela não:

- (1) Revoluções científicas são racionais;
- (2) Uma epistemologia deve explicar a racionalidade de nossas práticas cognitivas.
- (3) Logo, uma epistemologia deve explicar a racionalidade das revoluções científicas.
- (4) Epistemologias puramente objetuais, e a concepção de “razão compelidora”, não são capazes de explicar a racionalidade das revoluções científicas.
- (5) Epistemologias voluntaristas permitem começar a explicar a racionalidade de revoluções científicas.
- (6) Logo, epistemologias devem ser voluntaristas.

Começemos compreendendo melhor o problema. O desafio é o de explicar a racionalidade de uma *revolução científica*, ou de uma *conversão teórica radical*, e para isso precisamos entender melhor estas noções. Van Fraassen define-as a partir de quatro elementos: (i) há um quadro teórico abandonado em prol de um novo; (ii) é possível comparar estes quadros teóricos em alguns aspectos, e em algum aspecto sobressalente a nova teoria é bem-sucedida em algo que a antiga teoria falha (ou seja, a teoria antiga possui uma “*anomalia*” irresolvida, que a nova teoria resolve); (iii) A transição teórica é marcada por uma *inteligibilidade retrospectiva*. Ou seja, da perspectiva da teoria nova, a teoria antiga é inteligível e seus sucessos são explicados (ao menos a maioria deles). E (iv), a transição teórica é marcada por uma *ininteligibilidade prospectiva*. Ou seja, da perspectiva da teoria antiga, “a nova visão é literalmente absurda, incoerente, inconsistente, obviamente falsa, ou pior - inteligível, sem significado” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 72).⁵

O quarto elemento, a *ininteligibilidade prospectiva*, é o mais importante aqui. Van Fraassen conta que quando Bohr propôs seu novo modelo atômico em 1913, o modelo não fazia sentido dentro física clássica, pois sugeria romper com princípios deterministas até então considerados fundamentais. Reações típicas ao modelo incluíram comentários de que a teoria era “esquisita e inacreditável”, ou de que “se a teoria não é um contrassenso, no mínimo ela não faz sentido” (ver VAN FRAASSEN, 2002, p. 67). Pouco depois, quando a teoria da relatividade especial de Einstein chegou em solo americano, a reação inicial não foi muito diferente. William F. Magie, o presidente da *American Physical Society* (se alguém poderia representar os físicos americanos da época, seria ele),

⁵ No original: “the new view is literally absurd, incoherent, inconsistent, obviously false, or worse – meaningless, unintelligible – within the older view” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 72).

expressou sua reação claramente: “Em minha opinião, o abandono da hipótese do Éter no momento presente é grande e sério passo para trás na ... física ... Como [os defensores da relatividade irão explicar os fatos claros da óptica?” (apud. VAN FRAASSEN, 2002, p. 68).⁶ Em pouco tempo, essas teorias bizarras, sem sentido, incapazes de explicar fatos básicos, e que pareciam expressar um sério retrocesso científico, tornaram-se parte da visão física dominante. A partir de então, se queremos legitimar a atividade científica como racional (e um bom empirista quer), precisamos explicar como é possível que racionalmente alguém venha a aceitar uma teoria que inicialmente lhe parecia tão estapafúrdia.

Para lidar com o problema, van Fraassen distingue entre dois tipos de epistemologias: objetuais e voluntaristas.

Uma epistemologia objetual é definida como “uma epistemologia que claramente consista em um projeto de uma teoria factual” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 76).⁷ Aqui, *objetificar* significa “nos remover do quadro” (2002, p. 153). Epistemologias puramente descritivas são objetuais pois tratam processos cognitivos meramente como objetos do mundo a serem descritos (em vez de, por exemplo, possibilidades de ação a serem escolhidas). Um exemplo didático é o naturalismo metodológico de Larry Laudan e de Ronald Giere. Nessa abordagem, busca-se descrever os valores e as normas metodológicas atualmente aceitas por um determinado grupo de agentes (sua axiologia), e busca-se avaliar a eficácia dessas normas metodológicas para obter os valores buscados (vide racionalidade instrumental). Se o

⁶ No original: “In my opinion the abandonment of the hypothesis of an ether at the present time is a great and serious retrograde step in [...] physics [...] How are [the supporters of relativity] going to explain the plain facts of optics?” (apud. VAN FRAASSEN, 2002, p. 68).

⁷ No original: “an epistemology that clearly consists in a factual theory writing project” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 76).

epistemólogo sai do contexto puramente descritivo e afirma que certa norma é boa ou que certo valor é desejável, isso deverá ser interpretado como uma mera expressão do fato de que esses valores são assumidos pelo epistemólogo. Se diversos epistemólogos concordarem suficientemente em seus valores primitivos, isso será suficiente para conduzir uma investigação intracomunitária. Mas não há aqui qualquer fundamentação normativa para estes valores primitivos. Caso contrário, a teoria deixará de ser *puramente* descritiva e, portanto, deixará de ser uma epistemologia objetual (VAN FRAASSEN, 2002, pp. 76-7).

Além do naturalismo metodológico, podemos encontrar diversos outros exemplos de epistemologias objetuais – o indutivismo, o falsificacionismo, o bayesianismo (baseado na revisão de crenças pela regra de condicionalização) – o que há em comum entre esses exemplos é a ideia de uma *razão compelida por regras* (na medida em que interpretamos estas epistemologias como objetuais). Pois, num primeiro momento, uma epistemologia objetual oferece regras (princípios, leis) específicas para descrever nossas práticas inferenciais conforme interpretadas por essas epistemologias. Mas essa descrição inclui uma especificação de quais práticas inferenciais são boas (para atingir certos fins epistêmicos) e de quais são ruins. Então, num segundo momento, essa epistemologia dirá que para agir de modo cognitivamente bom, precisamos nos adequar a alguma destas regras.

Em contraste com epistemologias objetuais, van Fraassen apresenta o projeto de uma epistemologia voluntarista: uma epistemologia que enfatiza o papel da vontade e da escolha em nossas práticas cognitivas, e que destaque o papel dos fins epistêmicos que orientam nossas escolhas. Embora filósofos nunca caiam de modo inteiramente definitivo em um lado da divisa objetual vs voluntarista, podemos identificar motivações voluntaristas em Santo

Augustino, Descartes, Pascal, mas principalmente nos pragmatistas americanos e em alguns de seus descendentes, como Reichenbach e (em menor medida) Carnap (ver VAN FRAASEN, 2002, p. 77).

Para defender o projeto voluntarista, o argumento de van Fraassen se apoia na ideia de que epistemologias voluntaristas são capazes de explicar a racionalidade das revoluções científicas, mas epistemologias objetuais não. Começemos atentando para a dificuldade das epistemologias objetuais. De modo sucinto, o problema é que uma teoria objetual é incapaz de orientar sua própria refutação. Ao explicar a racionalidade de revoluções científicas, devemos ter em mente que nossa visão sobre nós mesmos é consideravelmente influenciada por nossa visão geral sobre o mundo. Com efeito, diversas teorias científicas falam sobre seres humanos, sua natureza, e seus processos cognitivos. Assim, uma teoria capaz de explicar a racionalidade de revoluções científicas também deve ser capaz de explicar uma mudança radical de opinião sobre a natureza humana e o funcionamento de nossa própria cognição. Para uma epistemologia descritiva, isso significa que esta epistemologia deve ser capaz de explicar como poderíamos racionalmente refutar esta própria teoria (caso surja a evidência adequada). Mas isso, van Fraassen argumenta, é impossível. Para qualquer regra, método ou processo que uma epistemologia objetual defenda, teremos algo na linha:

(*T*): O conhecimento é produzido através do processo *P*.

Agora, consideremos a possibilidade de que, usando este mesmo método ou processo *P*, obtemos evidência para $\neg T$. Chamaremos isso de situação *R* (de Refutação):

(*R*): Através de *P*, obtenho evidência suficiente para concluir que $\neg T$.

Van Fraassen afirma que, em tal situação, uma epistemologia objetual nunca será capaz de recomendar seu próprio abandono. O problema é colocado da seguinte maneira:

Imagine tal teoria. Suponha por exemplo que ela seja baseada em uma ciência que nos descreve como animais nascidos com instintos e impulsos que delimitam nossa resposta à experiência, com todo nosso acesso experiencial sendo circunscrito por esta fisiologia animal. Então essa teoria da cognição não pode ter como teorema que sob certas condições realizáveis nós iremos descobrir que não somos assim. Pelo contrário! Ela implicará que qualquer revolução conceitual que nos tire dessa visão científica vigente seria um exemplo de disfunção cognitiva, de falha, de erro, e cairia no assunto de como explicar um erro (VAN FRAASSEN, 2002, p. 79)⁸

O argumento aqui parece ser o seguinte: *necessariamente*, $(T \rightarrow T)$. Logo, perante evidência para aceitarmos R , a teoria T necessariamente nos dirá que $\neg R$ para manter sua coerência, e prescreverá que consideremos nossa evidência para R como distorcida de algum modo. Ao assumirmos uma teoria sobre como operam nossas capacidades cognitivas, rejeitamos que nossas capacidades cognitivas funcionem de outras maneiras que contrariem essa teoria. E nessa medida, “toda epistemologia objetual deve implicar que eu estarei em erro se eu acreditar que sou algo

⁸ No original: Imagine such a theory. Suppose for example that it is based on a science that describes us as animals born with instincts and drives that shape response to experience, with all experiential access circumscribed by these animals' physiology. Then that theory of cognition cannot have as a theorem that under certain realizable conditions we will come to know that we are not thus. Quite the contrary! It will imply that any conceptual revolution taking us out of that current scientific view would be an example of cognitive dysfunction, of failure, of error, and fall under the heading of how error is to be explained. (VAN FRAASSEN, 2002, p. 79).

não capturado pela sua descrição do que sou” (2002, p. 79).⁹ Disso, van Fraassen conclui que “o problema epistemológico da conversão radical ... é um problema insolúvel para as epistemologias objetuais” (2002, p. 81).¹⁰

Assim posto, o argumento me parece problemático. Pensemos no indutivismo ingênuo: uma inferência ampliativa é adequada (gera conhecimento) se e somente se ela segue a regra “a maioria dos *As* observados são *B*, logo o próximo *A* provavelmente é *B*”. Suponhamos que um indutivista ingênuo erre muito, surgindo evidência para a meta-indução “a maioria das induções observadas falhou, logo a próxima deve falhar”. Perante tal evidência, o indutivismo ingênuo prescreveria que é adequado inferir que a próxima indução deve falhar, e também a próxima... tal que inferências indutivas não sejam adequadas. Van Fraassen parece sugerir algo como: “o indutivismo ingênuo implica que induções são confiáveis, logo a conclusão do indutivista necessariamente terá de ser outra”. Mas estritamente, o indutivismo ingênuo *não prescreve nada que nos impeça de realizar a inferência indutiva para sua própria falsidade*. Todos os procedimentos realizados até sua refutação são prescritos pelo indutivismo como adequados. Só há incoerência se, ao inferir $\neg T$, eu *continuar* crendo que *T*. Caso contrário, há mera mudança de opinião. A situação *parece* mais complicada, já que a inferência de $\neg T$ foi feita assumindo *T*. Mas isso equivale ao reconhecimento de que um conjunto de crenças é incoerente, seguido pelo abandono desse conjunto.

⁹ No original: “any objectfying epistemology must imply that I will be in error if I come to believe that I am something not captured by its description of what I am” (2002, p. 79).

¹⁰ No original: “the epistemological problem of radical conversion ... is an unsolvable problem for objectfying epistemologies” (2002, p. 81).

Felizmente, podemos salvar o argumento de van Fraassen reformulando-o. Uma epistemologia objetual pode prescrever seu próprio abandono numa situação onde a evidência usa as prescrições dessa teoria para “implodi-la”, i.e. usa as prescrições da teoria para rejeitar o valor normativo dessas mesmas prescrições. Mas após a “implosão” (i.e. após rejeitarmos nossos métodos através deles mesmos), o que nos resta? Para onde vamos? Em tal situação, a teoria T não possuirá os recursos *para nos conduzir a uma nova teoria*. Pois nessa situação, entramos em um trilema: ou assumimos T , aceitamos R , concluímos $\neg T$, e ficamos na incoerência; ou assumimos T , rejeitamos R (talvez sob o pretexto de P ser um processo falível), e conservamos a teoria T ; ou abandonamos T , e nesse caso T não possui mais o poder de nos guiar sobre qual nova teoria aceitar. Em qualquer um dos casos, T não nos mostrou qual o processo que nos conduz racionalmente de T até uma nova teoria T' . Isso mostra que, no máximo, *uma epistemologia objetual nos permite reconhecer que estamos em crise, mas é incapaz de nos dizer como sair da crise*. Nas circunstâncias adequadas para R , a teoria reconhece uma anomalia e desconfirma a si mesma, criando tensão interna. Mas diante de tal tensão interna, a decisão seguinte sobre qual nova teoria aceitar não poderá estar baseada na própria teoria descartada, já que ela está sob descrédito.

Isto, *por si só*, não é uma refutação de epistemologias objetuais, mas uma demonstração de que elas não possuem todos os recursos para lidar com cenários de mudanças radicais em nosso sistema de crenças. A conclusão central de van Fraassen, assim, é mantida: “o problema epistemológico da conversão radical [...] é um problema insolúvel para as epistemologias objetuais” (2002, p. 81). E se assumirmos que revoluções científicas são racionais, então epistemologias objetuais são inadequadas (ao menos incompletas).

A epistemologia voluntarista surge como uma alternativa que dispensa a ideia de uma teoria puramente descritiva, junto com a concepção de racionalidade compelida por regras. Nela, a questão principal é a de qual a *finalidade*, o *objetivo* definidor do empreendimento epistêmico, e qual o papel da vontade em determinar este objetivo (2002, p. 83-4). Aqui, van Fraassen inspira-se em um argumento de William James desenvolvido em “*The Will to Believe*” (JAMES, 1896). O argumento parte da ideia de que temos ao menos dois objetivos epistêmicos claros: descobrir a verdade e evitar a falsidade. Basta uma pausa, no entanto, e vemos que ambos os objetivos entram em tensão: se quisermos apenas descobrir a verdade, então devemos ser gulosos, crendo no máximo de coisas possível; se quisermos apenas evitar a falsidade, então devemos evitar o risco, crendo no mínimo possível. Mas temos ambos os desejos. Como devemos equilibrá-los? Para o voluntarista, essa não é uma questão empírica. A menos que haja um argumento *a priori* provando que o equilíbrio deva ser feito de um certo modo, essa é uma questão de escolha e de responsabilidade individual, e não somos obrigados a buscarmos mais uma coisa do que outra. Há, assim, um leque de possibilidades racionalmente permitidas, que são subdeterminadas pelos princípios de racionalidade, e cuja escolha final será ditada pela vontade.

Van Fraassen também deixa claro que o modo como equilibramos nossos objetivos epistêmicos pode ser contextual: nem todas as verdades precisam ser igualmente valorizadas. Certas informações serão mais relevantes para nós do que outras. No quadro final, nossa vida epistêmica é composta por escolhas nas quais avaliamos tanto a qualidade da evidência quanto o valor da informação: “nem a Razão nem o conhecimento factual podem eliminar o ônus da responsabilidade. Na opinião, como na ação, fazemos nossas

apostas e nos arriscamos em nossas chances”. (VAN FRAASSEN, 2002, p. 90).¹¹

Van Fraassen reconhece que esta é uma brecha vaga e recém esboçada para explicar a racionalidade de revoluções científicas e de mudanças radicais de crenças. Mas tendo em vista a dificuldade apresentada para epistemologias objetuais, temos que mesmo uma explicação inicial e incompleta revela uma saída relevante. Assim, se aceitamos a racionalidade das revoluções científicas como pedra de toque para uma epistemologia empirista, temos um argumento para preferir uma epistemologia voluntarista.

3. O Voluntarismo de Posturas Epistêmicas

Até aqui, vimos que a vantagem proclamada por van Fraassen para uma epistemologia voluntarista é a de conseguir uma abertura para explicar a racionalidade de revoluções científicas: mesmo se as normas epistêmicas *previamente* endossadas por um agente não são suficientes determinar o abandono de um sistema de crenças em favor de um sistema radicalmente novo, a conversão ainda é racionalmente *permitida* como uma *escolha* por parte do agente, porquanto resulta em um sistema de crenças coerente.

Agora, atentemos melhor para os elementos do voluntarismo. O voluntarismo é introduzido como uma concepção permissiva de racionalidade, onde apenas sistemas de crenças incoerentes são tratados como irracionais. Conjuntamente, introduz-se a ideia de *posturas epistêmicas* como um fator relevante para o processo de formação de crenças. Começarei examinando melhor no que consiste uma

¹¹ No original: “neither Reason nor factual knowledge can eliminate the burden of responsibility. In opinion as in action, we place our stakes and take our chance” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 90).

postura epistêmica, para depois analisar suas conexões com o voluntarismo e a formação de crenças.

Van Fraassen propõe que uma tradição filosófica possa ser melhor identificada como uma certa “atitude, compromisso, abordagem (um grupo dessas coisas)”, em vez de ser definida como um conjunto de teses factuais sobre como o mundo é (VAN FRAASSEN, 2002, p. 47).¹² Nesta direção, a noção de uma *postura (stance)* é introduzida para capturar os aspectos não-doxásticos de uma posição filosófica. Inicialmente, uma postura é definida como “um conjunto de atitudes, incluindo atitudes proposicionais (que podem incluir algumas verdades factuais) bem como outras, e especialmente certas intenções, compromissos e valores” (2002, p. 128).¹³ Em alguns lugares, ele também adiciona “objetivos” (*goals*) como um elemento de posturas (2002, p. 48). O importante aqui é que, embora uma postura epistêmica possa exigir certas crenças para se manter coerente, a postura em si mesma consiste em um conjunto de valores e compromissos (ou algo similar) que são conceitualmente independentes dessas crenças (ver VAN FRAASSEN, 2002, p. 62). É possível identificar a mesma postura sendo incorporada em diferentes conjuntos de crenças, o que explica como uma tradição filosófica definida por uma postura (e.g. a postura empirista) pode receber diferentes formulações ao longo da história, ou ser mantida de modos diferentes por agentes diferentes.

Como seu exemplo principal, van Fraassen identifica a postura *empírica* como uma espécie de alma do empirismo,

¹² No original: “an attitude, commitment, approach (a cluster of such)” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 47).

¹³ No original: “a cluster of attitudes, including propositional attitudes (which may include some factual beliefs) as well as others, and especially certain intentions, commitments, and values” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 128).

que sobrevive em diferentes corpos e gerações, e que perdura mesmo quando formulações específicas do empirismo são historicamente abandonadas. A abordagem tradicional define o empirismo como a afirmação de que “o conhecimento provém da experiência”, a qual pode ser interpretada de muitos modos. Mas entendida como uma afirmação factual, essa definição não é aplicável a toda tradição empirista, e levanta certos problemas de coerência para qualquer defesa do empirismo (ver VAN FRAASSEN, 2002, caps. 2 e 3). Como uma caracterização alternativa do empirismo, van Fraassen propõe a postura empírica. Seus componentes centrais são uma oposição à metafísica, expressa pelos seguintes elementos:

- (E1) A rejeição de certas demandas de explicação;
- (E2) Uma forte insatisfação e desvalorização de explicações que procedem por especulação (i.e. explicações que se baseiam no postulado de entidades ou de aspectos do mundo que não estão manifestos na experiência);

Outros elementos da postura empírica consistem em (E3) um chamado para que nos voltemos à experiência; (E4) uma admiração pela ciência, não pelo seu conteúdo teórico, mas pela sua prática e modos de investigação; e (E5) a valorização da ideia de que a racionalidade não proíbe desacordos. Em contraste com a postura empírica, van Fraassen apresenta a postura *materialista*, em que se baseiam o materialismo, fisicalismo, realismo científico, ao lado de uma longa tradição de metafísica (2002, p. 59):

- (M1): a primazia absoluta de demandas por explicação;

(M2): satisfação com explicações que postulem propriedades ou aspectos do mundo não manifestos na experiência;

Outros elementos da postura materialista consistem em (M3) uma forte deferência ao conteúdo da ciência em questões sobre o mundo; (M4) uma inclinação a aceitar a verdade (aproximada) de afirmações científicas atuais; (VAN FRAASSEN, 2002, 2004a, p. 128). Isso é claramente exemplificado pela defesa explicativa do realismo científico, segundo a qual a verdade explica o sucesso de teorias científicas (exceto talvez pela ideia de que primazia de demandas explicativas sejam *absolutas*). A postura materialista também é associada a uma ampla gama de tradições metafísicas, tais como a postulação de leis naturais ou de tipos naturais para explicar a “natureza” de regularidades empíricas; ou a postulação de fatos morais para explicar a objetividade da ética; ou a postulação de explicações místicas ou religiosas para explicar a existência e o sentido da natureza.

Novamente, o essencial para a proposta de van Fraassen é repararmos que nenhum desses elementos são equivalentes a crenças. Eles são atitudes avaliativas, tais como insatisfações, chamados, admirações, valorizações, inclinações, prioridades e semelhantes. Note-se que tal noção de *postura* poderia ser amplamente aplicada a todo o tipo de compromissos e atitudes avaliativas. Mas foco aqui é em posturas *epistêmicas*, o que concerne os compromissos e atitudes avaliativas que um agente possui acerca de como obter conhecimento e de como se engajar em uma empreitada cognitiva. Nesses termos, a noção de posturas epistêmicas foi desenvolvida a partir de diferentes caracterizações (crucialmente, compare-se TELLER, 2004; e ROWBOTTOM, 2005; 2011; ROWBOTTOM; BUENO, 2011). Para nossos propósitos, será suficiente assumir a compreensão de posturas

epistêmicas como conjuntos de atitudes avaliativas acerca de como obter conhecimento.

Em casos de posições filosóficas fundamentalmente divergentes, poderemos buscar esclarecer o impasse entre tais posições mostrando as posturas epistêmicas fundamentais de cada lado, tal como na oposição entre uma postura empírica e uma postura metafísica. A partir de então, as próximas questões relevantes tornam-se: como é possível debatermos racionalmente posturas e valores fundamentais? Como um agente deve se orientar para decidir qual postura escolher? Essa é a parte difícil. Em resposta, van Fraassen propõe o voluntarismo:

Voluntarismo: “o racional é tudo aquilo que é racionalmente permitido, e apenas a incoerência é racionalmente proibida” (VAN FRAASSEN, 2004, p. 129).¹⁴

O voluntarismo defendido por van Fraassen possui alguns elementos a serem destacados. O primeiro, como já vimos, é o permissivismo: a racionalidade é a irracionalidade controlada; em vez de uma única opção racionalmente mandatária, temos algumas opções racionalmente proibidas, e o resto é racionalmente permitido (VAN FRAASSEN, 1985, p. 248, 1989, p. 157, 357, 2002, p. 97).

Se tudo o que a racionalidade exige é que fiquemos dentro do limite permitido, então o segundo ponto a considerar é: qual o limite da racionalidade? O que é racionalmente proibido? Van Fraassen nos diz: “[...] qualquer posição verdadeiramente coerente é racional.” (VAN

¹⁴ No original: “what is rational is whatever is rationally permitted, and only incoherence is rationally forbidden” (VAN FRAASSEN, 2004, p. 129).

FRAASSEN, 2000, p. 277; ver também 2001, p. 168).¹⁵ A concepção de racionalidade que van Fraassen defende é formalista, não exigindo qualquer virtude epistêmica por parte do agente, ou qualquer conteúdo nas crenças desse agente, ou qualquer “pedigree de raciocínio ou confirmação indutiva” (2000, p. 277). O único limite é o limite formal da coerência. A racionalidade proíbe que um agente sustente crenças inconsistentes. Essa proibição também se estende para juízos probabilísticos incoerentes, tal como os mostrados por argumentos de “livro escocês” (*Dutch Book*); e num sentido menos formal, proíbe também que um agente aja de modo a sabotar seus próprios objetivos: “a autossabotagem é o selo da irracionalidade” (ver 1985, p. 248; 1989, p. 157; 357). Ainda assim, esse é um limite amplamente tolerante. E dado que posturas epistêmicas divergentes podem ambas possuir coerência interna, a adoção de posturas epistêmicas torna-se subdeterminada pelos princípios de racionalidade. No cenário final, os limites da racionalidade permanecem amplos, a fim de abarcarem possíveis revoluções científicas em nossa visão de mundo e de nós mesmos:

Então eis minha conclusão. Nós oferecemos nossa opinião própria, sem nada para fundamentá-la, e nenhum método para nos dar uma fonte adicional de conhecimento. Apenas as técnicas “vazias” da lógica e da matemática pura estão disponíveis para refinar e aprimorar nossa opinião ou para expor seus defeitos. Essa é a condição humana. Mas ela é o suficiente. (VAN FRAASSEN, 2000, p. 279).¹⁶

¹⁵ No original: “[...] any truly coherent position is rational.” (VAN FRAASSEN, 2000, p. 227).

¹⁶ No original: “So here is my conclusion. We supply our own opinion, with nothing to ground it, and no method to give us an extra source of knowledge. Only the “empty” techniques of logic and pure math are available either to refine and improve or to expose the defects of this opinion.

4. Voluntarismo e as Acusações de Irracionalidade

O voluntarismo afirma que nossas escolhas de postura são orientadas por restrições de coerência (incoerência implica irracionalidade) e preferências de valor (que são permitidas, mas não obrigadas). Esta proposta pretende destacar o papel da *vontade* em nossas vidas cognitivas, rejeitando epistemologias que retratam agentes cognitivos como processadores passivos de informação; portanto, é chamada de voluntarista. Mas pode parecer que, se é só isso, então o voluntarismo é permissivo *demais*. Não à toa, a explicação voluntarista da racionalidade foi amplamente acusada de legitimar a irracionalidade. Essa acusação surge em pelo menos três maneiras: alguns afirmam que o voluntarismo é absurdo porque permite que um agente acredite em tudo o que quiser; outros afirmam que o voluntarismo é absurdo porque legitima visões absurdas; e outros afirmam que o voluntarismo é inaceitável porque permite a um agente acreditar por razões não relacionadas à verdade, o que implica uma espécie de incoerência pragmática. Vou abordar essas três questões em ordem, para então me posicionar perante elas.

Objeção 1: Voluntarismo implica Voluntarismo Doxástico

O voluntarismo de van Fraassen às vezes é interpretado como se implicasse em um voluntarismo *doxástico* direto, como se um agente pudesse "acreditar à vontade", controlando diretamente suas crenças com base em razões pragmáticas (ou seja, razões para ter a crença, em vez de razões para a verdade da crença) (LADYMAN, 2004; 2007). Isso é um problema porque o voluntarismo doxástico direto possui problemas bem conhecidos. Um problema clássico é

This is the human condition. But it is enough." (VAN FRAASSEN, 2000, p. 279).

que acreditar em P por razões pragmáticas parece colocar o agente em um estado de paradoxo mooreano, em que o agente expressaria algo como “Está chovendo, mas eu não acredito que está chovendo”. O problema surge, pois, se o agente reconhece que não tem razões epistêmicas suficientes para crer em P , então, ao acreditar em P por razões pragmáticas, ele simultaneamente endossa P e “Eu reconheço que a verdade de P não é mais provável que a de $\neg P$ ”. Portanto, a única maneira coerente de acreditar em P por razões pragmáticas seria fazê-lo enquanto se esquece que a crença foi motivada por razões não epistêmicas (ENGEL, 1999, p. 19; O’SHAUGHNESSY, 1980, p. 25; OWENS, 2002, p. 382–85; WILLIAMS, 1973).

No entanto, van Fraassen declara que sua visão não deve ser entendida como implicando em um pragmatismo de razões para crer: “não é possível (não é pragmaticamente coerente!) pensar que alguém acredita algo *e* acredita nisso por razões que o tornam mais provável de ser verdadeiro” (2000, p. 277; ver também 2000, 277-8, nota 19; 2001, p. 167; 2002, p. 89).¹⁷ Além disso, van Fraassen reconhece que a experiência constrange as crenças de um agente com certa imediaticidade involuntária: “nós podemos ver e de fato vemos a verdade sobre muitas coisas; nós mesmos, outros, árvores e animais, nuvens e rios – na imediaticidade da experiência” (1989, p. 178; ver também 2000, p. 278).¹⁸ E como a inconsistência é proibida, as opiniões *prévias* de um agente também limitarão o leque de opiniões racionalmente disponíveis a ele: “a minha opinião é a de que todos os estados

¹⁷ No original: “it is not possible (not pragmatically coherent!) to think that one believes something *and* believes it for any reasons that do not make it more likely to be true” (2000, p. 277).

¹⁸ No original: “we can and do see the truth about many things: ourselves, others, trees and animals, clouds and rivers – in the immediacy of experience” (1989, p. 178).

de opinião coerentes são racionalmente permitidos, mas que *dado o estado de opiniões remanescente de alguém*, muito poucas alterações ... serão opções vivas” (2000, p. 278, grifo meu).¹⁹ Não é humanamente viável revisarmos todo o nosso sistema de crenças simultaneamente. Estamos na situação do barco de Neurath que repara suas peças enquanto navega e precisa fazê-lo *aos poucos* para não afundar. Tomo essas passagens como revelando que (se quisermos interpretar van Fraassen cuidadosamente) devemos interpretar o *voluntarismo de posturas* como uma posição distinta do *voluntário doxástico direto* e não comprometida com ele. Segundo o voluntarismo de posturas, um agente está racionalmente justificado a escolher entre diferentes posturas epistêmicas, contanto que a adoção de uma postura não resulte em um sistema de crenças incoerente. Segundo o voluntarismo doxástico direto, um agente está racionalmente justificado a escolher entre diferentes atitudes doxásticas (crer, descrer, suspender o juízo) acerca de uma mesma proposição, porquanto evite a incoerência. As posições podem ser compreendidas separadamente pois, ainda que a adoção de uma postura epistemicamente influencie *indiretamente* quais crenças uma agente formará, isso não implica que um agente possa escolher *diretamente* quais crenças formar dado a evidência e suas posturas atualmente aceitas. Assim, ainda que o voluntarismo de posturas implique em um voluntarismo doxástico *indireto*, ele não implica o voluntarismo doxástico direto.

Objecção 2: Voluntarismo Implica Irracionalidade

A segunda crítica ao voluntarismo aponta que ele parece legitimar a irracionalidade, porque equipara pontos de vista

¹⁹ No original: “my opinion is that all coherent states of opinion are rationally permissible, but that *given one’s extant state of opinion*, very few changes [...] are live options” (2000, p. 278).

absurdos como igualmente racionais aos dos melhores cientistas. Essa acusação vem em muitas formas. James Ladyman sugere que o voluntarismo “implica que alguém que caprichosamente ignora toda a evidência e faz contra-induções não poderia ser questionado enquanto seus graus de crenças sincrônicos permanecerem consistentes” (2004, p. 142; ver também 2007, p. 50).²⁰ Paul Dicken afirma que o voluntarismo “é divorciado de nosso entendimento intuitivo acerca da racionalidade de modo grosseiro demais para ser acreditável” (2010, p. 79).²¹ Marc Alspector-Kelly afirma que “o voluntarismo é tão grosseiramente permissivo que ele conta como racionais conjuntos de crenças que são obviamente doidos, incluindo conjunto de crenças que ignoram completamente toda a evidência empírica” (2012, p. 189).²² Stathis Psillos argumenta que o voluntarismo é permissivo demais, uma vez que não exige os requisitos mínimos da agência epistêmica racional, como ser responsável em relação à evidência: “Um agente racional deve considerar *toda* evidência que concerne a uma certa crença (ou hipótese) de modo judicioso, tentar leva-la em conta ao aceitar uma crença (ou hipótese), e então forma seu juízo em luz disso” (2007, p. 158).²³ Por fim, muitos argumentaram que a defesa da

²⁰ No original: “entails that someone who capriciously disregards all the evidence and counter-inducts cannot be impugned so long as their synchronic degrees of belief remain consistent.” (LADYMAN, 2004, p. 142).

²¹ No original; “is too wildly divorced from our intuitive understanding of rationality to be credible.” (DICKEN, 2010, p. 79).

²² No original: “voluntarism is so wildly permissive that it countenances as rational belief-sets that are obviously completely crazy, including belief-sets which completely disregard all empirical evidence.” (ALSPECTOR-KELLY, 2012, p. 189)

²³ No original: “A rational agent should regard *all* evidence that bears on a certain belief (or hypothesis) judiciously, try to take it into account in coming to adopt a belief (or a hypothesis) and then form her judgement in its light.” (PSILLOS, 2007, p. 158).

postura empírica, favorecida por van Fraassen, cometerá petição de princípio contra posturas opostas, e também contra as abordagens tradicionais e objetuais do empirismo (HO, 2007; JAUERNIG, 2007a; STEUP, 2011; BOZZO, 2016). O ponto principal por trás dessas críticas é: *se um voluntarista trata qualquer sistema de crenças coerente como racional, com que base normativa ele rejeita sistemas de crenças absurdos, e aceita seu próprio sistema como preferível?* Presume-se que essa não pode ser apenas uma escolha *arbitrária* entre dois sistemas coerentes. De modo esquemático, poderíamos argumentar:

- (1) Voluntarismo: É racionalmente permitido aceitar qualquer sistema de crenças coerente.
- (2) Os sistemas de crenças T1 e T2 são coerentes.
- (3) Logo, não há obrigação racional de tratar o sistema T1 como racionalmente superior a T2.
- (4) Mas devemos tratar T1 como racionalmente superior à T2 (por exemplo, se T1 for o heliocentrismo e T2 o geocentrismo).
- (5) Logo, o voluntarismo está errado.

Essas críticas afirmam que o voluntarismo é absurdo porque permite visões absurdas como racionais. Por um lado, o voluntarista pode concordar em discordar, e afirmar que o ponto do voluntarismo é de fato oferecer uma concepção *tolerante* de racionalidade. Afinal, precisamos abarcar como racional a possibilidade de revoluções científicas que incluam mudanças radicais em nosso sistema de crenças. Por outro lado, voluntaristas podem replicar que essas acusações subestimam o papel da coerência na manutenção da racionalidade. Pode-se argumentar que a responsividade à evidência é obrigatória como forma de evitar sabotagem epistêmica: “Dado que evidência é, por definição, algo

relevante para determinar se uma proposição é verdadeira, desconsiderar a evidência favoreceria a sabotagem das aspirações epistêmicas de *qualquer um*” (CHAKRAVARTTY, 2015, p. 185; ver também VAN FRAASSEN, 2007, p. 354).²⁴ Como já mencionado, a exigência de coerência também implica que um agente será constrangido por suas crenças anteriores, e admite que as crenças perceptivas têm um imediatismo que não está no escopo das escolhas voluntárias. A isso, pode-se acrescentar que “quanto mais amplo for um sistema, o mais forte será a constrição imposta pela consistência. Quando sistemas são tão largos quanto são na vida real, consistência constante torna-se uma constrição extraordinariamente forte” (TELLER, 2011).²⁵ As restrições de coerência tornam-se especialmente fortes porque os sistemas de crenças de agentes reais conterão a aceitação de padrões de inferência como confiáveis e, portanto, *exigirão* o processamento de evidências pelas regras de inferência já arraigadas na prática inferencial deste agente. Nessa linha, van Fraassen afirma aos seus críticos:

o ponto geral é que qualquer discussão sobre racionalidade epistêmica deve começar pelo reconhecimento de que só podemos avançar partindo de onde estamos. Em qualquer momento temos um certo corpo de opiniões. Podemos elaborar uma crítica de onde nós nos vemos estando atualmente. Alternativamente, podemos considerar momentaneamente esse corpo de opiniões como algo que é estritamente nosso, de modo que a experiência seja assimilada em atualização direta. O que não podemos fazer é

²⁴ No original: “Given that evidence is, by definition, relevant to determining whether a proposition is true, disregarding the evidence would court the sabotage of *anyone’s* epistemic aspirations” (CHAKRAVARTTY, 2015, p. 185)

²⁵ No original: “the larger a system, the stronger is the constraint of consistency. When systems are as large as they are in real life, a thoroughgoing consistency becomes an extraordinarily strong constraint” (TELLER, 2011).

justificar nossa aceitação desse corpo de opiniões, exceto talvez relativamente a partes de nossa própria opinião – ou, em diálogo, relativamente a partes da opinião de um interlocutor. (VAN FRAASSEN, 2004b, p. 183).²⁶

Aqui, van Fraassen afirma que a base normativa que teremos para rejeitar crenças como absurdas será dada por nosso corpo de conhecimento de fundo. Podemos usar as crenças que já temos para avaliar sistemas de crenças alternativos, para criticar e revisar partes de nosso próprio sistema de crenças, ou simplesmente para atualizar nossas opiniões perante a evidência. Assim, ainda há espaço para um voluntarista argumentar que uma postura é de alguma forma melhor do que outra (mesmo quando ambas são coerentes em seus sistemas de crenças). Se assumimos certas crenças de fundo e a evidência científica atual, podemos rejeitar (2) pois com este conhecimento de fundo a crença no geocentrismo seria incoerente, e logo irracional. E se não assumirmos esse conhecimento de fundo, então não estamos em posição de afirmar (4). De um modo ou de outro, a conclusão (5) não se segue. O ponto a se notar é que a avaliação de qual postura alguém deve adotar não será *apenas* uma questão de *racionalidade*. A noção de racionalidade é tratada pelo voluntarista como uma noção formal (isto é, desassociada de qualquer crença específica) relativa à coerência interna de um sistema cognitivo. Escolher mal uma postura epistêmica pode ser *imprudente* ou algo parecido, mas não é irracional.

²⁶ No original: “the greater point is that any discussion of epistemic rationality should begin with the acknowledgement that we can only go on from where we are. At any point we have a certain body of opinion; we can launch a critique of where we see ourselves as being now. Alternatively we can momentarily take that body of opinion as what is precisely ours, so that experience is to be assimilated by straightforward updating. What we cannot do is justify our so taking it, except perhaps relative to parts of our own prior opinion – or, in dialogue, of an interlocutor’s opinion.” (VAN FRAASSEN, 2004b, p. 183)

Determinar o que conta como “imprudente ou algo parecido” é algo que há de ser feito internamente a uma postura epistêmica. Mesmo assim, ainda há espaço para argumentação. Pois se pode buscar um terreno comum entre sistemas de crenças divergentes, a fim de convencer o adepto de uma postura que outra postura seria preferível. De fato, não há garantia de que *sempre* haverá um terreno comum suficiente para resolver todas as divergências. Mas, novamente, assim é a vida. E, novamente, se alguém deseja levar o problema mais longe e alegar que terra-planistas coerentes não são apenas insensatos, mas também irracionais, então isso comete uma petição de princípio contra o voluntarismo (para defesas detalhadas da ideia de que o voluntarismo não implica anarquia epistêmica, ver TELLER 2011; SCHOENFIELD 2014; CHAKRAVARTTY 2015; 2017; BOUCHER 2018; ELDER 2019).

Objecção 3: Voluntarismo de Posturas e Incoerência Pragmática

A terceira crítica é mais específica. Peter Baumann (2011) insiste na ideia de que a escolha de posturas epistêmicas não pode ser voluntária, porque a escolha de uma postura epistêmica a partir de considerações pragmáticas coloca o voluntarista em um paradoxo mooreano. Se existe algo como a escolha *voluntária* de uma postura epistêmica, então tal escolha não pode ser arbitrária (afinal, nenhum agente escolheria suas posturas epistêmicas fundamentais através de um jogo de cara ou coroas, ou através de um procedimento assumidamente arbitrário). Tal escolha deve estar baseada em algum tipo de razão. Se tais razões são inteiramente epistêmicas, então o seu valor epistêmico será constrangido e determinado pelas crenças epistêmicas *prévias* de um agente. E nesse caso a adoção da nova postura não foi uma escolha *permitida*, mas involuntariamente constrangida pela evidência e crenças prévias de um agente. Por outro lado, se a escolha de uma postura epistêmica for baseada em razões não epistêmicas, Baumann argumenta que um agente que

realize tal escolha estará recriando um paradoxo mooreano: estará assumindo algo como “Eu sou um empirista, mas não tenho razões epistêmicas para sê-lo”. E isso parece equivalente a dizer “Eu acredito que a postura empírica é uma boa maneira de atingir meus fins epistêmicos, mas reconheço que isso não é mais provável do que o contrário”. Como diz Baumann:

... é muito difícil (senão impossível) de ver como essa pessoa poderia coerentemente conceber o seu projeto e a sua postura como epistêmicos ... e ao mesmo tempo reconhecer que ela não possui razões epistêmicas em favor de sua postura. A pessoa vê a si mesma como direcionada a um fim do tipo *E* e adota uma postura do tipo *E'* com respeito a esse fim, mas admite que não possui nenhuma razão para adotar essa postura que seria relevante para alcançar um fim desse tipo. Racionalidade ou coerência exigem que a pessoa abandone sua postura ou sua crença de que não possui razões epistêmicas em favor dela. Seria um paradoxo mooreano (em um sentido amplo, novamente) e irracional manter ambas as coisas (BAUMANN, 2011, p. 23).²⁷

A esta acusação, Jamee Elder responde que o problema é resolvido se distinguirmos entre dois níveis de discussão: a justificação interna que *emprega* uma postura, e a justificação transcendente de posturas (ou meta-postura) que avalia posturas epistêmicas sem se basear nelas (ELDER, 2019, pp. 10-16). Se Baumann está afirmando que precisamos de razões epistêmicas no nível intra-postura, então o voluntarista pode

²⁷ No original: [...] it is very hard if not impossible to see how that person could coherently think of her project and her stance as epistemic [...] while at the same time acknowledging that she has no epistemic reasons in favor of her stance. The person sees herself as directed towards a goal of type *E* and adopts a stance of type *E'* with respect to that goal but admits that she has no reasons for adopting that stance which would be relevant to that kind of goal. Rationality or coherence would demand that the person either gives up her stance or her view that there are no epistemic reasons in favor of it. It would be Moore-paradoxical (in a broader sense, again) and irrational to stick with both. (BAUMANN, 2011, p. 23).

concordar e defender sua postura epistêmica preferida com razões epistêmicas internas que se baseiam na própria postura. Mas se Baumann está afirmando que precisamos de razões epistêmicas no nível das meta-posturas, então Baumann comete petição de princípio contra o voluntarismo, que afirma que qualquer posição (coerente) pode ser racionalmente escolhida no nível das meta-posturas. Com esta distinção, o paradoxo mooreano é resolvido porque um agente não presume que *não possui* razões epistêmicas para endossar sua postura. Em vez disso, ele fornece razões internas à postura para defender sua própria adoção. Se alguém pressiona por razões epistêmicas no nível de meta-posturas, então podemos ter que dizer como Wittgenstein: “Se eu esgotei as justificações, eu cavei até a base e minha pá entortou. Então sou levado a dizer, “é simplesmente assim que eu faço””. Ainda assim, enquanto um agente possui razões epistêmicas internas, a coerência do sistema cognitivo é preservada, e o paradoxo mooreano é evitado.

No quadro final, os defensores do voluntarismo se mostraram capazes de defendê-lo perante as três acusações de irracionalismo. Com isso, até aqui o voluntarismo de posturas permanece coerente como uma concepção permissiva e tolerante de racionalidade. A escolha de uma postura é determinada pela coerência (incoerência implica irracionalidade) e por preferências de valor (que são permitidas, mas não obrigadas). Constrições de coerência incluem também coerência probabilística, a constrição por crenças prévias, e que um agente evite a autossabotagem de seus objetivos cognitivos. Van Fraassen não aceita que possamos controlar *diretamente* nossas crenças ou que possamos crer apenas com base em razões pragmáticas. Mas podemos exercer controle sobre nossas posturas, e a partir delas guiar nossa vida epistêmica.

5. Um Dilema Insatisfatório: Entre a Anarquia Epistêmica e a Irrracionalidade Das Revoluções Científicas

Por fim, quero argumentar que, embora os defensores do voluntarismo de posturas tenham oferecido respostas individualmente plausíveis às objeções acima, não há uma maneira *coerente* de responder simultaneamente às três objeções e manter o desiderato de explicar a racionalidade das revoluções científicas. Isto, porque (i) para responder à objeção de irracionalidade, o voluntarista precisa presumir o conservadorismo epistêmico; mas (ii) para responder à objeção de incoerência pragmática, o voluntarismo precisa rejeitar o conservadorismo epistêmico.

A distinção de Elder entre razões internas e externas é crucial para compreender como o voluntarismo seria capaz de evitar o paradoxo mooreano e sua incoerência pragmática. Mas a resposta de Elder possui uma consequência inesperada: se razões epistêmicas são operativas apenas internamente a um sistema de crenças e posturas, então um agente não é capaz de justificar escolhas no nível transcendente de posturas sem recriar o paradoxo mooreano. Pois fazê-lo exigiria oferecer uma justificação a partir de razões que, segundo o próprio agente, não são epistêmicas, já que as razões epistêmicas estão disponíveis apenas no nível intra-posturas. E se é assim, então há uma limitação em como um agente pode voluntariamente mudar de posturas epistêmicas sem entrar em incoerência pragmática, e logo irracionalidade.

O problema pode ser apreciado mais claramente se distinguirmos entre duas interpretações do voluntarismo de posturas²⁸. Irei denominá-las de *voluntarismo de posturas*

²⁸ Acredito que o problema também possa ser formulado para o voluntarismo doxástico. Mostra-lo exigiria elucidar a relação entre posturas epistêmicas e crenças, o que por si só já é um assunto complexo (para uma análise deste ponto, ver AUTHOR, 2021). Mas tendo em vista que meu foco

liberal, e de *voluntarismo de posturas conservador*. Primeiramente, relembre-se a definição nuclear do voluntarismo: “o racional é tudo aquilo que é racionalmente permitido, e apenas a incoerência é racionalmente proibida”. Estritamente, o voluntarismo é apenas uma definição permissiva de racionalidade que proíbe a incoerência. Entretanto, o nome “voluntarismo” sugere que aquilo que é subdeterminado pelos princípios de racionalidade resta a ser determinado pela escolha voluntária de um agente, tal que é racionalmente possível *escolher* entre diferentes posturas e sistemas de crenças. Em algum nível, essa visão está explícita na maior parte da literatura sobre posturas epistêmicas, já que é comum utilizar o termo “escolha” (*choice*) para expressar a adoção de uma postura (e.g. CHAKRAVARTTY, 2011, 2015; ELDER, 2019, p. 11; LIPTON, 2004, p. 149; ROWBOTTOM; BUENO, 2011, pp. 12–16; ROWBOTTOM, 2005, p. 214; TELLER, 2011, p. 58; VAN FRAASSEN, 2002, p. 129). Nessa linha, o *voluntarismo de posturas liberal* afirma que um agente possui controle voluntário direto sobre quais posturas epistêmicas assume, *inclusive em casos de mudanças radicais de crenças*.

Alternativamente, pode-se endossar uma concepção permissiva de racionalidade considerando-a como uma norma, enquanto trata-se posturas epistêmicas como estados cognitivos involuntários. Isso é sugerido pela ideia de que um agente só é sensível a razões internas ao seu sistema de crenças e posturas, a fim de evitar a incoerência pragmática de um paradoxo mooreano (vide objeção 3 acima). A ideia de que a adoção de posturas epistêmicas possui restrições involuntárias também harmoniza com o fato de que van Fraassen aceita o involuntarismo doxástico, e aceita que o

aqui é o voluntarismo de posturas (e que o voluntarismo doxástico já é uma posição demasiado criticada), não preciso me comprometer com esta afirmação aqui.

processo de formação de crenças é constrangido pelas crenças prévias de um agente (ver objeção 1 acima). Nessa direção, *voluntarismo de postura conservador* propõe interpretar o voluntarismo de van Fraassen como equivalente ao conservadorismo epistêmico. No *conservadorismo epistêmico*, *mudar* ou *formar* uma crença é racionalmente permitido apenas se a formação de crença é autorizada pelo sistema cognitivo *prévio* do agente. Assim, nossas crenças atuais possuem um privilégio normativo em determinar nosso comportamento epistêmico futuro. Isso é de fato sugerido por van Fraassen em sua réplica à acusação de irracionalidade: “qualquer discussão sobre racionalidade epistêmica deve começar pelo reconhecimento de que nós só podemos avançar a partir de onde estamos” (VAN FRAASSEN, 2004, p. 183).²⁹ Embora haja várias versões de conservadorismo epistêmico, a ideia geral é a de que *um agente está justificado em continuar acreditando no que atualmente acredita, até que sejam oferecidas razões melhores (ou tão boas quanto as atuais) para crer de outro modo.* (CHRISTENSEN, 1994; HARMAN, 1999; MCCAIN, 2008). Isso significa que o ônus epistêmico inicial não está em fornecer razões para fundamentar nossas crenças, mas sim em oferecer razões para mudá-las. Como diz Teller:

Se nós não temos nenhuma base para uma crença ou regra, porque devemos aceita-la? Essa é a questão errada. Nós de fato aceitamos muitas crenças e regras. A questão deve ser: por que nós não deveríamos nos comprometer do modo que estamos comprometidos? (TELLER 2009, 62).³⁰

²⁹ No original: “any discussion of epistemic rationality should begin with the acknowledgement that we can only go on from where we are.” (VAN FRAASSEN, 2004, p. 183).

³⁰ No original: “If we have no grounds for a belief or rule, why should we subscribe to it? That is the wrong question. In fact we do subscribe to

Ou como afirma Gilbert Harman:

Você começa de onde você está, com suas crenças e intenções atuais. Racionalidade ou razoabilidade então consiste em tentar melhorar suas perspectivas. Suas crenças e intenções iniciais possuem uma posição privilegiada no sentido de que você começa com elas em vez de com nada. (HARMAN, 1999, p. 23).

Stathis Psillos clarifica a posição invocando um “princípio de tratamento justo” para o domínio doxástico: “uma prática doxástica/inferencial é inocente até que provem o contrário” (PSILLOS, 2011, p. 28).³¹ Nesse espírito, um agente não necessita de razões no nível meta-posturas a fim de justificar suas posturas epistêmicas como superiores a outras. Em vez disso, suas posturas epistêmicas possuem uma justificação *default*, simplesmente porque são as *suas* posturas epistêmicas já assumidas.

O conservadorismo também implica que, ao avaliar uma nova afirmação, uma nova regra de inferência, ou uma nova postura epistêmica, um agente irá fazer tal avaliação a partir de suas crenças, regras inferências e posturas epistêmicas atuais. Isso porque as suas crenças e posturas epistêmicas possuem justificação *default* para ele, e portanto podem ser utilizadas reflexivamente para justificar suas próprias escolhas, incluindo a escolha de continuar assumindo suas posturas epistêmicas atuais, ou de rejeitar posturas divergentes. Mas crenças e posturas que não são aceitas por um agente não possuem essa mesma justificação *default*, e por isso não terão força normativa na perspectiva do agente. Como resultado,

basic beliefs and rules. The question must be: why should we not be committed as we are?” (TELLER 2009, 62).

³¹ No original: “an inferential/doxastic practice is innocent until proven otherwise” (PSILLOS, 2011, p. 28).

um agente poderá defender circularmente suas próprias posturas epistêmicas com razões que presumem sua própria postura ou crenças, mas não poderá ser motivado por argumentos circulares baseados em posturas opostas. Ao menos até que lhe sejam dadas boas razões (isso é, boas segundo a perspectiva do próprio agente) para aceitar a relevância das posturas opostas.

As duas posições (voluntarismo de posturas liberal e conservador) irão divergir em contextos de desacordo profundo, tais como em contextos de revolução científica, conversões ideológicas, ou qualquer outra mudança radical de posturas epistêmicas. A divergência é acerca de como um agente deverá interagir com uma visão fundamentalmente diferente da sua.

De um lado, o voluntarismo de posturas liberal afirma que um agente pode empatizar com outro sistema cognitivo e eventualmente escolher mudar seu sistema por um sistema radicalmente novo, mesmo quando essa escolha não é justificada pela perspectiva de suas posturas epistêmicas atuais (mas é justificada circularmente a partir do novo sistema aderido). Isso torna especialmente fácil legitimar a racionalidade de revoluções científicas e de conversões ideológicas. No entanto, o voluntarismo liberal é incapaz de evitar as consequências irracionistas do voluntarismo, porque não possui a base normativa oferecida pelas crenças prévias de um agente para rejeitar sistemas cognitivos opostos. Geralmente, tais sistemas seriam preferíveis segundo suas próprias crenças e posturas. Assim, a escolha de preferir nosso sistema ou de aderir ao novo sistema exigirá um critério que transcenda aos argumentos internos à cada sistema. O voluntarismo liberal nos dá liberdade para fazer tal escolha, mesmo na ausência de um critério transcendente de posturas (além da condição mínima de coerência). Com isso, ficamos sem um critério objetivo para afirmar a superioridade

de nosso sistema cognitivo em relação a outros sistemas, incluindo sistemas absurdos e estapafúrdios. E nesse caso, não podemos apelar nem mesmo para as nossas crenças e posturas atuais para justificá-las, visto que o voluntarismo liberal não aceita ao conservadorismo epistêmico, e portanto não assume que as crenças atuais de um agente tenham prioridade normativa em relação a outros sistemas de crenças.

Do outro lado, o conservadorismo epistêmico afirma que mudanças de crença e de posturas epistêmicas são normativamente baseadas em nossas crenças e posturas atuais, o que coloca uma restrição extra na nossa avaliação de novas crenças e posturas. Essa restrição também limitará a capacidade que um agente possui para voluntariamente mudar suas posturas cognitivas, dado que a mudança de posturas epistêmicas desacompanhada de razões epistêmicas criaria um paradoxo mooreano, e as únicas razões epistêmicas autorizadas pelo conservadorismo epistêmico são as razões legitimadas pelas crenças e posturas já assumidas por um agente. Assim, o conservadorismo permite evitar as consequências irracionalistas do voluntarismo. Mas torna o voluntarismo incapaz de explicar a racionalidade das revoluções científicas, porque proíbe mudanças radicais de postura, já que prescreve que nossas escolhas epistêmicas devem ser orientadas por nossas crenças atuais, e sistemas cognitivos radicalmente divergentes serão defensáveis apenas a partir de suas próprias posturas epistêmicas, que não possuem justificção *default* para um agente que não as assume previamente.

6. Conclusão

Van Fraassen afirma que a pedra de toque para uma epistemologia empirista é a sua capacidade de explicar a racionalidade de revoluções científicas, tendo em vista que a ciência oferece o modelo paradigmático de uma investigação

empírica racional, e revoluções científicas são uma parte integral da atividade científica. Nesse contexto, o voluntarismo foi introduzido como uma epistemologia que se beneficia de tal teste: o voluntarismo permitiria legitimar a racionalidade das revoluções científicas, pois trata-as como uma *escolha* racionalmente permitida para os cientistas, e não como o resultado do seguimento de regras metodológicas fixas ao longo da história da ciência.

No cenário final, o voluntarismo de van Fraassen fica em um dilema entre duas opções insatisfatórias: (i) rejeita o conservadorismo e assume um voluntarismo de posturas liberal, onde possuímos permissão epistemológica para escolher qualquer postura epistêmica (contanto que mantenhamos coerência). Nesse caso, o voluntarismo torna-se incapaz de explicar porque rejeitamos sistemas cognitivos absurdos, já que não atribui justificção *default* às nossas crenças atuais que permitem reconhecer tais sistemas como ruins. Ou (ii) aceita o conservadorismo e torna-se uma forma de conservadorismo permissiva, por reconhecer a racionalidade de sistemas com crenças diferentes das nossas, porquanto tais crenças sejam mantidas por um sistema coerente com as crenças prévias de cada agente. Nesse caso, o voluntarismo falhará na pedra de toque de uma epistemologia empirista, já que o conservadorismo prescreve a rejeição de um sistema cognitivo não justificado por nossas crenças e posturas atuais, e portanto prescreveria a não ocorrência de revoluções científicas.

Para sair do dilema, será preciso encontrarmos uma epistemologia que ofereça uma base normativa para rejeitarmos certos sistemas cognitivos como absurdos (mesmo quando coerentes), enquanto ofereça uma base normativa flexível que permita reconhecer um sistema cognitivo superior ao nosso mesmo quando nossas crenças *prévias* não revelariam a superioridade do novo sistema. Tais conversões

são (segundo van Fraassen) típicas de revoluções científicas e precisam ser racionalmente possíveis. Mas até aqui, o voluntarismo não cumpre a missão.

Referências

- ALSPECTOR-KELLY, M. "Constructive Empiricism Revisited". *Metascience*, [s. l.], v. 21, 2012, p. 187–191.
- BAUMANN, P. "Empiricism, Stances, and The Problem of Voluntarism". *Synthese*, [s. l.], v. 178, n. 1, 2011, p. 27–36.
- BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BOUCHER, S. "Stances and Epistemology". *Metaphilosophy*, [s. l.], v. 49, n. 4, 2018.
- BOZZO, A. P. "On What Empiricism Cannot Be". *Metaphilosophy*, [s. l.], v. 47, n. 2, 2016.
- CHAKRAVARTTY, A. "A Puzzle About Voluntarism About Rational Epistemic Stances". *Synthese*, [s. l.], v. 178, n. 37, 2011., p. 37–48
- CHAKRAVARTTY, A. "Suspension of Belief and Epistemologies of Science". *International Journey for the Study of Skepticism*, [s. l.], v. 5, 2015, p. 168–192.
- CHAKRAVARTTY, A. *Scientific Ontology: Integrating Naturalized Metaphysics and Voluntarist Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- CHRISTENSEN, D. "Conservatism in Epistemology". *Noûs*, [s. l.], v. 28, n. 1, 1994, p. 69–89.
- DICKEN, P. *Constructive Empiricism: Epistemology and Philosophy of Science*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- ELDER, J. "Defending stance voluntarism". *Philosophical Studies*, [s. l.], v. 176, n. 11, 2019, p. 3019–3039.
- ENGEL, P. "Volitionism and Voluntarism about Belief". In: MEIJERS, A. (Ed.). *Belief, Cognition and the Will*. Tilburg: Tilburg University Press, 1999, p. 9–25.

FINE, A. "The Natural Ontological Attitude". In: LEPLIN, J. (Ed.). *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 83–107.

HARMAN, G. *Reasoning, Meaning and Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HO, D. "Farewell to Empiricism". In: MONTON, B. (Ed.). *Images of Empiricism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007, p. 319–334.

JAMES, W. "The Will to Believe". *The New World*, [s. l.], v. 5, 1896, p. 327–347.

JAUERNIG, A. "Must Empiricism Be a Stance, and Could It Be One? How to Be an Empiricist and a Philosopher at the Same Time". In: MONTON, B. (Ed.). *Images of Empiricism*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 272–318.

LADYMAN, J. "Discussion: Empiricism versus Metaphysics". *Philosophical Studies*, [s. l.], v. 121, 2004, p. 133–145.

LADYMAN, J. "The Epistemology of Constructive Empiricism". In: MONTON, B. (Ed.). *Images of Empiricism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007, p. 46–61.

LIPTON, P. "Epistemic Options". *Philosophical Studies*, [s. l.], v. 121, 2004, p. 147–158.

MADDY, P. *Second Philosophy: A Naturalistic Method*. New York: Oxford University Press, 2007.

MCCAIN, K. "The virtues of epistemic conservatism". *Synthese*, [s. l.], v. 164, n. 2, 2008, p. 185–200.

O'SHAUGHNESSY, B. *The Will: A Dual Aspect Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

OWENS, D. "Epistemic Akrasia". *The Monist*, [s. l.], v. 85, 2002, p. 381–397.

PSILLOS, S. "Putting a Bridle on Irrationality: An Appraisal of Van Fraassen's New Epistemology". In: MONTON, B. (Ed.). *Images of Empiricism*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 134–164.

ROWBOTTOM, D. P. "Stances and paradigms: a reflection". *Synthese*, [s. l.], v. 178, n. 1, 2011, p. 111–119.

ROWBOTTOM, D. P.; BUENO, O. "How to change it: modes of engagement, rationality, and stance voluntarism". *Synthese*, [s. l.], v. 178, n. 1, p. 7–17, 2011.

ROWBOTTOM, D. P. "The Empirical Stance vs. The Critical Attitude". *South African Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 24, n. 3, 2005, p. 200–223.

SCHOENFIELD, M. "Permission to Believe: Why Permissivism is True and What It Tell Us About Irrelevant Influences on Belief". *Noûs*, [s. l.], v. 48, 2014, p. 193–218.

STEUP, M. "Empiricism, metaphysics, and voluntarism". *Synthese*, [s. l.], v. 178, n. 1, 2011, p. 19–26.

TELLER, P. "What is a Stance". *Philosophical Studies*, [s. l.], v. 121, 2004, p. 159–171.

TELLER, P. "Learning to live with voluntarism". *Synthese*, [s. l.], v. 178, n. 1, 2011, p. 49–66.

VAN FRAASSEN, B. C. "Empiricism in the Philosophy of Science". In: CHURCHLAND, P.; HOOKER, C. (Eds.). *Images of Science*. Chicago: Chicago University Press, 1985.

VAN FRAASSEN, B. C. *Laws and Symmetry*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

VAN FRAASSEN, B. C. "The False Hopes of Traditional Epistemology". *Philosophy and Phenomenological Research*, [s. l.], v. 60, 2000, p. 253–80.

VAN FRAASSEN, B. C. "Constructive Empiricism Now". *Philosophical Studies*, [s. l.], v. 106, 2001, p. 151–170.

VAN FRAASSEN, B. C. *The Empirical Stance*. New Have & London: Yale University Press, 2002.

VAN FRAASSEN, B. C. "Précis of The Empirical Stance". *Philosophical Studies*, [s. l.], v. 121, 2004a, p. 127–132.

VAN FRAASSEN, B. C. "Replis to Discussion of The Empirical Stance". *Philosophical Issues*, [s. l.], v. 121, 2004b, p. 171–192.

VAN FRAASSEN, B. C. "From a View of Science to a New Empiricism". In: MONTON, B. (Ed.). *Images of Empiricism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007, p. 337–384.

WILLIAMS, B. "Deciding to Believe". In: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-72*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 136–151.

WYLIE, A. "Arguments for Scientific Realism: the Ascending Spiral". *American Philosophical Quarterly*, [s. l.], v. 23, 1986, p. 287–297.

(Submissão: 19/06/22. Aceite: 18/07/23)

Tradução

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

A velha e a nova lógica (1930)

Erkenntnis, Vol. I (1930), pp. 12-26

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID31448

Alexandre Alves

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
sandoralves@gmail.com

Resumo: Trata-se da tradução de um ensaio clássico publicado por Rudolf Carnap na revista *Erkenntnis*. A tradução é precedida por um texto de apresentação, que situa o ensaio e sua importância no contexto da filosofia contemporânea e na obra de Carnap. No ensaio, Carnap indica as principais características que distinguem o que ele chama de nova lógica (a lógica simbólica matemática derivada das obras de Frege, Peano e Hilbert, entre outros) da lógica filosófica tradicional e explica a sua importância como novo método do filosofar.

Abstract: This is a translation of a classic essay published by Rudolf Carnap in the journal *Erkenntnis*. The translation is preceded by an introductory text, which situates the essay and its importance in the context of contemporary philosophy and in Carnap's work. In the essay, Carnap indicates the main features that distinguish what he calls the new logic (the mathematical symbolic logic derived from

the works of Frege, Peano and Hilbert, among others) from traditional philosophical logic and explains its importance as a new method of philosophizing.

Apresentação¹

O ensaio de Carnap, “A velha e a nova lógica”, foi publicado no primeiro volume da revista *Erkenntnis* de 1930. A direção do periódico, anteriormente chamado *Annalen der Philosophie (Anais da filosofia)*, ficaria a cargo de Carnap, ao lado de Hans Reichenbach. O novo título do periódico indicava sua mudança de orientação, alinhada ao empirismo lógico e oposta à filosofia dita “tradicional”. O apoio material à edição estava a cargo da *Gesellschaft für Empirische Philosophie (Sociedade para a filosofia empírica)*, em torno da qual reunia-se o círculo de Berlim de Reichenbach, e a *Verein Ernst Mach (União Ernst Mach)*, associada ao círculo de Viena de Carnap. A revista parou de circular na Alemanha em 1938, em razão da ascensão do nazismo e do início da guerra, e seu último número sairia em 1939, publicada agora nos Países Baixos, sob o título *The Journal of Unified Science (Erkenntnis)*.

Por ocasião da refundação da revista, que reassumiu o título original *Erkenntnis* em 1975, Carl G. Hempel, que fora membro do círculo de Berlim, esclarece a orientação que norteava o periódico desde sua fundação:

[...] esperava-se que a análise da pesquisa científica e suas pressuposições propiciasse compreensão do caráter de todo o conhecimento humano, enquanto, ao mesmo tempo, a objetividade e o caráter progressivo da ciência inspirariam a

¹ Agradeço ao parecerista anônimo pelas úteis sugestões à introdução e à tradução.

convicção de que a filosofia não precisava permanecer sendo um conjunto de ‘sistemas’ conflitantes, mas poderia chegar ao status de conhecimento objetivo (Hempel, 1975, p. 1).

Para ser bem compreendido, o ensaio de Carnap deve ser inserido em sua trajetória de pensamento e no panorama mais geral do círculo de Viena nos anos 1920. A principal aspiração do círculo na época era a reunião de todas as ciências em um sistema unitário de conhecimento mediante a refundação da filosofia com base na lógica matemática moderna. Carnap ingressou no círculo num momento em que este transitava de um grupo informal de discussões para um grupo organizado e programático, que passou a difundir suas ideias por meio de conferências, periódicos e coleções de livros. Carnap acabava de concluir a primeira versão do *Aufbau* em 1924, que fora entusiasticamente discutida pelos membros do círculo e submetida a Moritz Schlick no final de 1925 como *Habilitationsschrift* para que Carnap se tornasse *Privatdozent* na Universidade de Viena.

O projeto do *Aufbau* era o de buscar uma nova base para a objetividade científica que permitisse chegar ao conhecimento objetivo por via dedutiva, tomando como ponto de partida os dados elementares. A ideia é que, em princípio, seria possível derivar todas as proposições científicas de proposições básicas partindo de “relatos de observação”, cujos conceitos seriam unificados dedutivamente em um “sistema de constituição” abarcando os conceitos de todas as ciências. O desafio era encontrar relações de similaridade entre vivências momentâneas totais e os conceitos altamente abstratos das ciências maduras.

O ensaio de Carnap para a revista *Erkenntnis* reflete as ideias fundamentais da versão final do *Aufbau*, publicada em 1928 (Carnap, 2003) sob o título A construção lógica do mundo (*Die logische Aufbau der Welt*), antes do livro principal de Carnap, a Sintaxe lógica da linguagem (*Logische Syntax der*

Sprache) publicado em 1934. A caracterização das verdades lógicas como tautologias vazias de conteúdo empírico, ideia mestra do *Tractatus* de Wittgenstein, forneceu a base para o logicismo carnapiano no *Aufbau*. A concepção verofuncional da lógica, proposta por Wittgenstein, devia se estender à matemática, que seria totalmente dedutível da lógica e as proposições da ciência empírica, por sua vez, deviam poder ser dedutíveis das proposições atômicas de Wittgenstein, interpretadas como “vivências elementares” (*Elementarerlebnisse*) como as chama Carnap no *Aufbau*.

O ensaio, porém, não pretende avançar ou mesmo divulgar a teoria de Carnap no *Aufbau*. Seu objetivo é muito mais de natureza didática: mostrar aos filósofos tradicionais, que se aproximavam da nova lógica com receio e uma “timidez receosa”, os rudimentos e o potencial do novo instrumental filosófico e, ao mesmo tempo, apresentar-lhes a nova concepção de filosofia difundida pelo círculo. Como no ensaio “Pseudoproblemas na filosofia” (Carnap, 2003), publicado no mesmo ano do *Aufbau*, Carnap tenta mostrar que os problemas clássicos da filosofia ocidental – como o problema da realidade do mundo exterior ou o problema da existência de outras mentes – são pseudoproblemas que devem ser eliminados pela análise lógica da linguagem. Esses problemas metafísicos emergem em virtude do instrumental inadequado utilizado pelos filósofos para falar do mundo. Os filósofos necessitavam de novas ferramentas e Carnap as encontrava na lógica matemática desenvolvida por Frege, Russell e Whitehead na virada do século.

Tomando por base essa nova lógica, seria possível reconstruir com fundamentos rigorosos todo o sistema do conhecimento. Mas, para isso, a confiança ingênua na linguagem ordinária deveria dar lugar a uma lógica de relações (que Carnap chama de “logística”), devidamente acompanhada de um aparato simbólico rigoroso. Do ponto de

vista de Carnap, as linguagens naturais que herdamos não foram criadas para as tarefas abstratas da filosofia e da ciência e, por isso, nos transmitem uma imagem distorcida do mundo. Para promover uma reconstrução racional dos conceitos de todas as ciências, sob a batuta da lógica formal, essa linguagem deveria ser abandonada em benefício de uma linguagem artificial e purificada.

Hoje é consenso que o projeto logicista de Carnap fracassou. A partir dos anos 1950, o programa do círculo de Viena passou a sofrer severas críticas no interior da própria tradição analítica (Schwartz, 2017). Filósofos de peso como Quine e Sellars (Quine, 2011; Sellars, 2008) examinam e denunciam a incoerência dos “dogmas” centrais do empirismo lógico e mesmo na área mais crucial para o programa do círculo, a filosofia da ciência, filósofos como Thomas S. Kuhn e N.S. Hanson poriam em questão toda a imagem da ciência defendida por Carnap.

Porém, é possível aprender muito não somente com os sucessos, mas também com os fracassos dos grandes filósofos. O ensaio de Carnap joga luz sobre um período crucial da filosofia contemporânea e permite compreender melhor o que estava em questão no programa do positivismo lógico na década de 1920. Ele é, portanto, um documento importante para a história da filosofia, que merece ser discutido e analisado. Nas últimas duas décadas aproximadamente, novas discussões têm surgido sobre o empirismo lógico e, em particular, sobre o círculo de Viena (Friedman, 1999; Richardson e Uebel, 2007; Stadler, 2010), que visam corrigir uma imagem frequentemente distorcida e até mesmo caricatural do movimento e de seus objetivos. Esta tradução pretende ser uma contribuição, ainda que modesta, para a pesquisa e a discussão do significado e do legado do empirismo lógico entre nós.

Referências

- CARNAP, Rudolf. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Trad. Rolf A. George. Chicago: Open Court, 2003.
- CARNAP, Rudolf. “Die alte und die neue Logik”, *Erkenntnis* 1 (1930): 12–26. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20011586>, acessado em: 30/01/2023.
- FRIEDMAN, Michael. *Reconsidering logical positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HEMPEL, C. G. “The Old and the New ‘Erkenntnis’”. *Erkenntnis*, 9:1 (1975), p. 1-4.
- QUINE, Willard van Orman. Dois dogmas do empirismo, in: QUINE, Willard van Orman. *De um ponto de vista lógico: Nove ensaios lógico-filosóficos*. Trad. Antonio I. Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- RICHARDSON, Alan; UEBEL, Thomas (Eds.). *The Cambridge companion to logical empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SCHWARTZ, Stephen P. *Uma breve história da filosofia analítica: De Russell a Rawls*. Trad. Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2017.
- SELLARS, Wilfred. *Empirismo e filosofia da mente*. Trad. Sofia I. A. Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- STADLER, Friedrich (Ed.). *The Vienna circle and logical empiricism: re-evaluation and future perspectives*. New York: Springer, 2010.

Rudolf Carnap

A velha e a nova lógica (1930)

1. *Lógica como método do filosofar*

A nova série desta revista, que se inicia com este volume, coloca-se a tarefa de fomentar o *novo método científico do filosofar*², que talvez se possa descrever brevemente como consistindo na *análise lógica das proposições e conceitos da ciência empírica*. Esta descrição designa as duas características mais importantes pelas quais este método se distingue dos métodos da filosofia tradicional. A primeira característica consiste no fato deste modo de filosofar desenvolver-se em estreita vinculação com a ciência empírica, cumprindo sua tarefa em geral somente por meio dela, de modo que não se reconhece mais uma filosofia como domínio separado de conhecimento ao lado ou acima da ciência empírica. A segunda característica indica em que consiste o trabalho filosófico com a ciência empírica: no esclarecimento de suas proposições [Sätze] por meio da análise lógica, especificamente: na decomposição das proposições em partes de proposição (conceitos), na redução passo a passo dos conceitos em conceitos mais fundamentais e das proposições em proposições mais fundamentais. A partir desta descrição da tarefa da filosofia segue-se o valor da lógica para o trabalho

² [N.T.] Todos os destaques pertencem ao texto original. Carnap também grifa em itálico nomes de autores referidos no texto; nomes de obras aparecem entre aspas duplas. O original em alemão de alguns dos termos traduzidos aparece entre colchetes.

filosófico: ela não é mais apenas uma disciplina filosófica entre outras, mas podemos dizer sem rodeios: *a lógica é o método do filosofar*. “Lógica” é aqui entendida no sentido mais amplo como a reunião da lógica pura, formal, e da lógica aplicada ou teoria do conhecimento.

O desejo de substituir a poesia conceitual [*Begriffsdichtung*] metafísica por um método rigoroso e científico do filosofar teria permanecido um desejo piedoso se o sistema da lógica tradicional fosse o único instrumento lógico à disposição. A lógica tradicional era completamente incapaz de satisfazer os requisitos de riqueza de conteúdo, rigor formal e utilidade técnica que sua nova tarefa exigia. A lógica formal se baseava no sistema aristotélico-escolástico, que no curso de seu desenvolvimento experimentara apenas aperfeiçoamentos e complementações menores. No domínio da lógica aplicada (doutrina do método) houve de fato numerosas investigações individuais e diversas obras de síntese abrangentes; estas obras também continham muitas considerações notáveis no plano do conteúdo, no entanto, estavam num nível bastante primitivo em relação à precisão na formulação conceitual [*Begriffsbildung*] e à profundidade da análise. Isto não constitui uma censura a estas obras (ao menos não às que pertencem ao século passado), pois esta situação da lógica aplicada estava condicionada pela inadequação de seus fundamentos formais.

Criar um instrumento novo e eficiente no lugar de um velho e inútil teria demandado um longo tempo. E talvez deva-se duvidar se os lógicos estariam em condições de realizar esse trabalho com suas próprias forças. Por sorte, já se encontrou um instrumento, uma nova lógica que foi desenvolvida quase inteiramente por matemáticos nos últimos cinquenta anos. A motivação para isso foi fornecida por dificuldades no interior da própria matemática; não se pensava, inicialmente, em um uso filosófico significativo e

mais geral. A maioria dos filósofos, até o momento, tem pouco conhecimento dessa nova lógica e dela extraiu ainda menos utilidade para seu próprio trabalho. De fato, é impressionante com que cautela ou timidez receosa eles se aproximam dessa nova lógica ou, em sua maioria, apenas a circundam. Certamente a vestimenta aparente das fórmulas matemáticas assusta a muitos, mas, lá no fundo, esconde-se um sentimento instintivo de hostilidade. E desta vez eles farejaram corretamente: nesta nova lógica reside – disto muitos de seus representantes ainda não têm consciência – o ponto de apoio a partir do qual a velha filosofia deverá ser tirada dos eixos. Diante do juízo inflexível da nova lógica, toda filosofia no sentido antigo, quer se vincule a *Platão*, a *Tomás de Aquino*, a *Kant*, a *Schelling* ou a *Hegel*, quer construa uma nova “metafísica do ser” ou uma “filosofia das ciências do espírito”³, prova-se não apenas falsa no plano do conteúdo, mas logicamente insustentável e, portanto, desprovida de sentido [sinnlos].

2. A nova lógica

A nova lógica surgiu nas últimas décadas do século passado. Seguindo ideias de *Leibniz* e fazendo uso de contribuições anteriores (*De Morgan* 1847; *Boole* 1854), *Frege*, *Peano* e *Schröder* fizeram as primeiras tentativas para uma reconstrução abrangente da lógica (cf. indicações bibliográficas no final). Com base nesses trabalhos prévios, então, *Whitehead* e *Russell* criaram a grande obra principal da nova lógica, os “*Principia Mathematica*” (1910-1913). Todos os trabalhos posteriores na nova lógica se apoiam nessa obra

³ [N.T.] Carnap se refere, respectivamente, aos projetos filosóficos de Heidegger e de Dilthey.

e tentam complementá-la ou revisá-la. (Mencione-se aqui apenas alguns nomes; da escola de Göttingen: *Hilbert*, *Ackermann*, *Bernays*, *Behmann*, entre outros; da escola de Varsóvia: *Chwistek*, *Lesniewski*, *Tarski*, entre outros; *Wittgenstein* e seu associado *Ramsey*; outras contribuições de *Lewis* e *Fraenkel*).

O motivo mais importante para o desenvolvimento da nova lógica repousa na necessidade de examinar criticamente os fundamentos da matemática. A matemática, especialmente desde *Leibniz* e *Newton*, fez tremendos avanços e adquiriu uma profusão de novos conhecimentos. Contudo, a salvaguarda dos fundamentos não manteve o passo com este crescimento célere do edifício. Por essa razão, há cerca de um século atrás, se iniciaram esforços mais vigorosos visando o esclarecimento de seus conceitos fundamentais. Estes esforços foram bem-sucedidos em alguns domínios. Os matemáticos conseguiram definir de uma forma mais rigorosa conceitos importantes como, por exemplo, valor limite, quociente diferencial e números complexos. Por um longo tempo, estes conceitos foram utilizados de modo fecundo na esfera prática sem que se tivesse deles definições adequadas. Devemos agradecer apenas ao instinto seguro dos grandes matemáticos e não à clareza dos conceitos pelo fato de que a inadequação das formulações conceituais não tenha causado nenhuma calamidade na matemática.

Os esforços visando a “consolidação dos fundamentos” avançaram passo a passo. Os matemáticos e lógicos não se satisfizeram em reduzir os diversos conceitos analisados ao conceito de número como o conceito fundamental da matemática, mas se propuseram a tarefa do esclarecimento lógico do próprio conceito de número. Estas investigações sobre a *fundamentação lógica da aritmética* com a finalidade de realizar uma *análise lógica do número* exigiam um sistema lógico que tivesse a abrangência e a precisão requeridas.

Assim, estas investigações deram um impulso particularmente forte ao desenvolvimento da nova lógica; *Peano*, *Whitehead*, *Russell* e *Hilbert* foram motivados em seu trabalho lógico principalmente por esse objetivo.

A necessidade de uma reconstrução da lógica era ainda mais premente quando se notavam certas *contradições* (“antinomias”), inicialmente no domínio da matemática, mas que logo se revelaram ser de uma natureza lógica geral. Essas contradições só poderiam ser superadas mediante uma reconfiguração completa da lógica.

No que se segue, serão indicadas algumas das características mais importantes da nova lógica, sobretudo, aquelas pelas quais ela se distingue da velha lógica e mediante as quais ela adquiriu uma significação especial para a ciência em geral. Em primeiro lugar, lançaremos um olhar para a roupagem simbólica na qual a nova lógica costuma se apresentar. Em seguida, serão fornecidas algumas indicações sobre o enriquecimento de conteúdo que reside principalmente na consideração das relações ao invés da restrição a predicados. Adicionalmente, se explicará brevemente como as já mencionadas contradições podem ser superadas mediante a assim chamada teoria dos tipos. Após estes pontos, significativos principalmente no interior da própria lógica, examinaremos sua significação para a ciência em geral: a possibilidade da derivação da matemática a partir da lógica; esclarecimento, muito significativo para a filosofia, do caráter essencial das proposições lógicas como tautologias; a análise conceitual, pela qual a ciência pode ser unificada; e finalmente a eliminação da metafísica pela análise lógica.

3. *O método simbólico*

Quando abrimos um tratado de lógica moderna, a primeira característica exterior que atrai a atenção é o emprego de fórmulas simbólicas, que parecem similares às da matemática. Este simbolismo foi de fato criado originalmente com base na matemática, mas, posteriormente se desenvolveu uma forma mais apropriada para os fins específicos da lógica.

Na matemática, a vantagem do modo simbólico de apresentação em contraposição à linguagem verbal nos parece evidente. Uma proposição como “se se multiplica um número por um outro, então se obtém o mesmo resultado que se obteria multiplicando o segundo pelo primeiro” fica muito mais concisa e clara assim: “para quaisquer números x e y , vale: $x.y = y.x$ ” ou, ainda de modo mais breve e nítido com o uso do símbolo lógico para a universalidade: “ $(x,y). x.y = y.x$ ”.

Mediante o emprego do simbolismo na lógica, sobretudo as inferências adquirem um rigor que, de outra forma, seria inatingível. As inferências ocorrem aqui mediante operações aritméticas com fórmulas (daí a designação “cálculo”, “cálculo de enunciados”, “cálculo de funções”). Considerações de conteúdo efetivamente guiam, deste modo, o curso da dedução, mas não entram na própria dedução. Este método garante que não se introduzam furtivamente na dedução quaisquer pressuposições despercebidas, o que seria difícil de evitar se utilizássemos instruções em linguagem verbal. Tal rigor dedutivo para as inferências é especialmente importante na axiomática de qualquer área, por exemplo, na geometria. O desenvolvimento histórico da geometria fornece inúmeros exemplos de conclusões impuras, tais como as diversas tentativas de derivar o axioma das paralelas dos demais axiomas da geometria euclidiana. Aqui, uma proposição equivalente ao axioma das paralelas era sempre tacitamente pressuposta e empregada na dedução. Assim como na dedução de proposições, o rigor e o asseio também são necessários na constituição de conceitos. A análise com os

meios que a nova lógica oferece mostrou que muitos conceitos filosóficos não satisfazem a elevada exigência de rigor; alguns devem ser formulados de outro modo, outros eliminados como sendo desprovidos de sentido (cf. §9 abaixo).

Assim, atualmente torna-se cada vez mais nítido que a teoria do conhecimento, que no fundo não é outra coisa senão lógica aplicada, não pode prescindir da logística [*Logistik*], assim como a física não pode prescindir da matemática.

4. *A lógica das relações*

A nova lógica se distingue da velha lógica não somente pela forma de apresentação, mas principalmente pelas ampliações abrangentes de seu campo. As novas áreas mais importantes são a teoria das proposições relacionais e a teoria das funções proposicionais variáveis. Aqui será brevemente explicada somente a teoria das relações.

A única forma de proposições (juízos) na velha lógica era a forma predicativa: “Sócrates é homem”, “todos (ou alguns) gregos são homens”. Aqui um conceito-predicado, uma propriedade, é atribuído a um conceito-sujeito. Já *Leibniz* estabelecera a exigência de que a lógica devia também considerar as proposições de forma relacional. Numa *proposição relacional* como, por exemplo, “*a* é maior que *b*”, uma relação é atribuída a dois ou mais objetos (ou, se se preferir, a dois ou mais conceitos-sujeito). O projeto leibniziano de uma teoria das relações foi elaborado primeiramente pela nova lógica. A velha lógica concebia proposições relacionais também como proposições de forma predicativa. Deste modo, porém, muitas inferências entre proposições relacionais, que são indispensáveis para a ciência, tornam-se impossíveis. É verdade que se pode interpretar, por exemplo, a proposição “*a* é maior que *b*”, assim: Ao sujeito *a*

é atribuído o predicado “maior que b ”. Mas, o predicado, então, se torna uma unidade; não se pode extrair b com qualquer regra de inferência. Por conseguinte, a proposição “ b é menor que a ” não pode ser inferida da proposição mencionada. Na nova lógica, esta inferência ocorre do seguinte modo: a relação “menor que” é definida como o “inverso” da relação “maior que”. A inferência em questão se baseia, então, na proposição universal: se há uma relação entre x e y , então seu inverso vale para y e x . Um outro exemplo de uma proposição que não pode ser provada na velha lógica: “se há um vencedor, então há um vencido”. Na nova lógica, isso se segue da proposição lógica: se uma relação possui um termo anterior, então também possui um termo posterior.

As proposições relacionais são absolutamente necessárias especialmente para as ciências matemáticas. Tomemos como exemplo um conceito geométrico: a relação triádica “entre” (numa reta aberta). Os axiomas geométricos “se a está entre b e c , então a está entre c e b ” e “se a está entre b e c , então b não está entre c e a ” só podem ser expressos na nova lógica. Segundo a concepção predicativa, no primeiro caso teríamos os predicados “estando entre b e c ” e “estando entre c e b ”. Se esses predicados são deixados sem análise, então não é possível especificar como, por transformação, o segundo provém do primeiro. Contudo, se se retira os objetos b e c do predicado, então a proposição “ a está entre b e c ” não serve mais para descrever apenas um objeto, mas define três objetos; temos, assim, uma proposição relacional triádica.

As relações “maior que” e “entre” são de tal tipo que seus termos não podem ser utilizados numa outra ordem qualquer. A determinação de qualquer *ordem* em qualquer domínio se baseia essencialmente no emprego de relações desse tipo. Se para cada par de pessoas de uma classe pode-se dizer qual delas é mais alta que a outra, então é possível estabelecer uma ordenação serial dessas pessoas. Se poderia

defender que isso também seria possível com o auxílio de determinações predicativas, a saber, atribuindo-se a cada pessoa uma medida definida como propriedade. Mas, com isso, se deveria pressupor novamente que para cada duas medidas, se saiba qual é a maior. Assim, sem o emprego de uma relação de ordenação, é impossível construir uma série. Disso decorre a indispensabilidade da doutrina da relação para todas aquelas ciências que lidam com séries e ordens: aritmética (séries numéricas), geometria (séries de pontos), física (todas as séries de medidas, tais como do espaço, do tempo e das diversas magnitudes de estado).

A limitação a proposições predicativas [*Prädikatsätze*] teve efeitos desastrosos também no domínio extralógico. Talvez *Russell* tenha razão quando atribui certos erros da *metafísica* a esses erros de lógica: se cada proposição adscreeve um predicado a um sujeito, então no fundo só pode haver um único sujeito, o absoluto, e todo estado de coisas deve consistir na posse de um certo atributo pelo absoluto. Talvez, de modo similar, se possa reconduzir toda *metafísica* substancializante a esses erros lógicos.

De todo modo, é certo que essa limitação teve efeitos inibidores significativos e duradouros na física, por exemplo, na representação substancial da matéria. Devíamos reconhecer, especialmente, que o conceito de espaço absoluto se baseia nesse erro lógico. Porque a forma fundamental de uma asserção sobre o espaço devia ser predicativa, ela só podia consistir na determinação do lugar de um corpo no espaço. Foi porque *Leibniz* reconheceu a possibilidade de proposições relacionais que ele pôde chegar a uma concepção correta do espaço: o estado de coisas [*Sachverhalt*] elementar é formado não pelo lugar de um corpo, mas por suas relações posicionais com outros corpos. Ele fundamentou isto epistemologicamente: não é possível determinar o lugar em si, mas somente a relação posicional de um corpo. Sua luta em

favor da concepção relativista do espaço contra a concepção absolutista dos seguidores de *Newton* teve tão pouco sucesso quanto seu programa na lógica. Somente após 200 anos suas ideias, em ambos os domínios, foram adotadas e efetivadas: na lógica com a teoria das relações (*De Morgan* 1858; *Pierce* 1870), na física com a teoria da relatividade (pensamentos preparatórios em *Mach* 1883; *Einstein* 1905).

5. *As antinomias lógicas*

Na altura da virada do século, certas contradições (“paradoxos”) peculiares apareceram na jovem disciplina matemática da teoria dos conjuntos. A investigação detida logo mostrou que se tratava de contradições não especificamente matemáticas, mas de natureza lógica geral, as chamadas *antinomias lógicas*. A nova lógica, em seu estágio de desenvolvimento de então, não estava em condições de superar essas contradições; este era um defeito que ela compartilhava com a velha lógica. Este defeito constituiu um estímulo adicional para uma reconfiguração total do sistema da lógica. *Russell* conseguiu eliminar as contradições por meio da “teoria dos tipos”. Com isso, o fosso entre a velha e a nova lógica se tornou ainda maior. A velha lógica se apresentava não somente como significativamente mais pobre em conteúdo, mas, porque não podia contornar as contradições, tornou-se irrelevante de uma maneira geral (fato de que a maioria dos manuais de lógica ainda não tomou conhecimento).

Consideremos o mais simples *exemplo de uma antinomia* (segundo *Russell*). Um conceito deve ser descrito como predicável se se aplica como propriedade a si mesmo; exemplo: o conceito “abstrato” é abstrato. Um conceito deve ser descrito como impredicável se não se aplica a si mesmo;

exemplo: o conceito “virtuoso” não é virtuoso. Segundo o princípio do terceiro excluído, o conceito “impredicável” é predicável ou impredicável. Assumindo-se que ele é predicável, então, de acordo com a definição de “predicável”, ele se aplica a si mesmo e é, portanto, impredicável; assumindo-se que o conceito “impredicável” é impredicável, então este conceito é atribuível a si mesmo, por conseguinte, de acordo com a definição de “predicável”, ele é predicável. Ambas as assunções são, portanto, contraditórias e há muitas outras antinomias similares.

A *teoria dos tipos* consiste em dividir todos os conceitos, tanto propriedades quanto relações, em “tipos”. Limitemo-nos aqui, por questão de simplicidade, a propriedades. Aqui distinguiremos os “indivíduos”, ou seja, os objetos que não são propriedades (zerésimo grau); as propriedades de indivíduos (primeiro grau); as propriedades de propriedades de indivíduos (segundo grau) e assim por diante. Tomemos, por exemplo, os corpos como indivíduos; então, “quadrilátero” e “vermelho” são propriedades de primeiro grau; já “propriedade espacial”, “cor” são propriedades de segundo grau. A teoria dos tipos diz: uma propriedade de primeiro grau pode ser atribuída ou negada somente a indivíduos, mas absolutamente não se aplica a propriedades de primeiro grau ou de grau maior. Uma propriedade de segundo grau pode ser aplicada ou negada somente a propriedades de primeiro grau, mas não vale para indivíduos ou propriedades de segundo grau ou de grau maior etc. Por exemplo: se a e b são corpos, então as proposições “ a é quadrangular” e “ b é vermelho” são verdadeiras ou falsas, mas, em todo caso, têm sentido. Ademais, as proposições “quadrangular é uma propriedade espacial” e “vermelho é uma cor” são verdadeiras; em contrapartida, as séries de palavras “ a é uma propriedade espacial”, “quadrangular é vermelho”, “cor é uma propriedade espacial” não são nem verdadeiras nem falsas, mas desprovidas de sentido, meras pseudoproposições

[*Scheinsätze*]. Tais pseudoproposições são evitadas se um conceito (propriedade) de *enésimo* grau é aplicado somente a conceitos de grau $n - 1$. Disso se segue um caso especial de particular importância: a assunção de que uma certa propriedade se aplica ou não a si mesma não pode ser nem verdadeira nem falsa, mas é sempre desprovida de sentido.

Se obedecermos à regra dessa teoria dos tipos, então podemos evitar, como facilmente se vê, que apareça a antinomia do “impredicável”. Pois as definições mencionadas para “predicável” e para “impredicável” não podem ser empregadas, sendo, portanto, desprovidas de sentido. De modo análogo, com o auxílio da teoria dos tipos, podem ser eliminadas as demais antinomias, não mencionadas aqui.

6. *A matemática como ramo da lógica*

Entre os objetivos dos esforços visando uma nova lógica pertence, como foi mencionado, a análise lógica da aritmética. Frege já chegara à conclusão de que a matemática deve ser concebida como um ramo da lógica. Esta concepção foi confirmada pelas investigações sistemáticas de *Whitehead* e *Russell*. Mostrou-se que todo conceito matemático pode ser derivado dos conceitos fundamentais da lógica e que toda proposição matemática (na medida em que é válida em todo domínio de pensamento de qualquer âmbito) pode ser derivada dos princípios fundamentais da lógica.

Os conceitos mais importantes da nova lógica (que, em parte, são redutíveis uns aos outros) são os seguintes: 1. a negação: “não”; 2. os conectivos lógicos entre duas sentenças: “e”, “ou”, “se – então”; 3. “cada” (ou “todo”), “existe”; 4. “idêntico”. A possibilidade de derivar conceitos aritméticos pode ser mostrada por um exemplo simples: pelo *número dois* como número cardinal, ou seja, como cardinalidade [*Anzahl*]

de um conceito. Definimos: “a cardinalidade do conceito f é dois” deve significar “existe um x e existe um y tal que x não é idêntico a y , x cai sob f , y cai sob f e para todo z vale: se z cai sob f , então z é idêntico a x ou idêntico a y ”. Vemos que, nessa definição de “dois”, foram empregados somente os conceitos lógicos mencionados, mas isto só pode ser mostrado rigorosamente em notação simbólica. Todos os números naturais podem ser derivados de modo similar. Além desses, também os números positivos e negativos, as frações, os números reais, os números complexos e, por fim, até mesmo os conceitos da análise matemática: limite, convergência, quociente diferencial, integral, continuidade etc.

Visto que todo conceito matemático é derivável dos conceitos lógicos fundamentais, toda proposição matemática pode ser traduzida numa proposição sobre conceitos puramente lógicos e esta tradução é, então (sob certas condições, como indicado), dedutível dos princípios lógicos fundamentais. Tomemos como exemplo a proposição aritmética “ $1+1 = 2$ ”. Sua tradução numa proposição puramente lógica é: “se um conceito f tem cardinalidade 1 e um conceito g cardinalidade 1, e f e g são mutuamente exclusivos, e se o conceito h é a união (conectivo “ou”) entre f e g , então h tem a cardinalidade 2”. Esta tradução apresenta uma proposição da lógica conceitual (teoria das funções proposicionais), que é derivável dos princípios lógicos fundamentais. De modo similar, todas as demais proposições da aritmética e da análise (na medida em que são universalmente válidas no sentido mais amplo) podem ser derivadas de proposições lógicas.

7. O caráter tautológico da lógica

A partir do solo da nova lógica, o caráter essencial das proposições lógicas pode ser claramente reconhecido. Isto tornou-se da mais alta significação tanto para a epistemologia da matemática, quanto para o esclarecimento de muitas questões filosóficas controversas.

A distinção, habitual em lógica, entre proposições fundamentais e derivadas é arbitrária. Para uma proposição lógica, não é essencial o fato de que ela seja derivada de quaisquer outras proposições; sua validade pode ser reconhecida pela sua própria forma. Isto pode ser mostrado por um exemplo simples.

Com o auxílio de conectivos lógicos pode-se construir outras proposições a partir de duas proposições p e q , por exemplo: “não- p ”, “ p ou q ”, “ p e q ”. A verdade destas proposições compostas não depende, obviamente, do sentido das proposições p e q , mas apenas de seu “valor de verdade”, ou seja, de serem falsas ou verdadeiras. Ora, há quatro combinações de valores de verdade para p e q , a saber: 1. p é verdadeira e q é verdadeira: VV , 2. VF , 3. FV , 4. FF . O significado de um conectivo lógico é, assim, determinado pelo fato de as proposições formadas a partir de p e q , com o auxílio deste conectivo, são verdadeiras em alguns dos quatro casos possíveis e falsas nos restantes. Por exemplo, o significado de “ou” (no sentido não exclusivo) é determinado estabelecendo-se que a proposição “ p ou q ” é verdadeira nos primeiros três casos e falsa no quarto. Proposições compostas podem ser combinadas para formar novas proposições compostas. Tomemos como exemplo: “(não- p e não- q) ou (p ou q)”. Podemos estabelecer os valores de verdade nos quatro casos, primeiro para as proposições-parte e depois para a proposição inteira. Deste modo, chegamos no exemplo mencionado a um resultado notável: “não- p ” é verdadeira somente no terceiro e no quarto casos; “não- q ” somente no segundo e no quarto

casos; portanto, “não- p e não- q ” é verdadeira somente no quarto caso.

p q	não- p	não- q	não- p e não- q	p ou q	(não- p e não- q) ou (p ou q)
1. VV	F	F	F	V	V
2. VF	F	V	F	V	V
3. FV	V	F	F	V	V
4. FF	V	V	V	F	V

“ p ou q ” é verdadeiro nos três primeiros casos, assim, a proposição como um todo “(não- p e não- q) ou (p ou q)” é verdadeira em todos os casos. Tal fórmula, que não depende nem do significado nem dos valores de verdade das proposições que a compõe, mas é necessariamente verdadeira para quaisquer proposições verdadeiras ou falsas, se denomina *tautologia*. Uma tautologia é verdadeira em razão de sua mera forma. Pode-se mostrar que todas as proposições da lógica e, portanto, de acordo com a concepção aqui defendida, todas as proposições da matemática são tautologias.

Se uma proposição composta nos é comunicada, por exemplo, “chove (aqui agora) ou neva”, então por meio dela experienciamos algo sobre a realidade, já que a proposição exclui certos estados de coisa pertinentes e deixa os restantes abertos como possibilidade. No exemplo, há quatro possibilidades: 1. chove e neva; 2. chove, mas não neva; 3. não chove, mas neva; 4. não chove e não neva. A proposição mencionada exclui a quarta possibilidade e deixa abertas as três primeiras. Se, por outro lado, nos falamos de uma tautologia,

então nenhuma possibilidade é excluída, mas todas permanecem abertas. Portanto, partindo da tautologia, não experienciamos nada sobre a realidade; por exemplo: “chove (aqui agora) ou não chove”. As tautologias são, assim, vazias de conteúdo, não significam nada. Entretanto, nem por isso elas precisam ser triviais; a tautologia recém-mencionada é trivial, contudo, há outras proposições cujo caráter tautológico não é reconhecido à primeira vista.

Como todas as proposições da lógica são tautológicas e vazias de conteúdo, delas nada pode ser inferido sobre como a realidade deve ser ou sobre como ela não pode ser. Assim, toda metafísica logicizante [*logisierenden Metaphysik*], como é o caso, em larga medida, daquela estabelecida por *Hegel*, deve ser considerada ilegítima.

Também a *matemática*, como ramo da lógica, é tautológica. Para falar de um modo *kantiano*: as proposições da matemática são analíticas, elas não são proposições sintéticas *a priori*, assim, está descartado o argumento mais forte do apriorismo. O *empirismo*, a concepção segundo a qual não existe conhecimento sintético *a priori*, sempre encontrou na interpretação da matemática sua maior dificuldade, uma dificuldade que nem *Mill* tinha podido superar. Esta dificuldade é suprimida após descobrirmos que as proposições matemáticas não são nem empíricas, nem sintéticas *a priori*, mas analíticas.

1. *A ciência unificada*

Distinguimos a *lógica aplicada*, a análise lógica de conceitos e proposições dos diversos ramos da ciência, da lógica pura com seus problemas formais. Embora, até agora, a maioria dos trabalhos na nova lógica tenham se dedicado a problemas

formais, ela também obteve sucessos gratificantes naquele domínio.

A análise dos conceitos científicos mostrou que todos os conceitos, pertençam eles, conforme a divisão habitual, ao campo das ciências da natureza, da psicologia ou das ciências sociais, remontam a uma base comum. Eles podem ser reduzidos a conceitos-raiz [*Wurzelbegriffe*], que se referem ao “dado”, ao conteúdo imediato da experiência. Primeiramente, todos os conceitos autopsíquicos [*eigenpsychischen*], ou seja, aqueles que se referem aos processos psíquicos do próprio sujeito cognoscente, remontam ao dado. Todos os conceitos físicos podem ser reduzidos aos autopsíquicos, pois todo processo físico deve, em princípio, ser estabelecido mediante percepções. Os conceitos heteropsíquicos [*fremdpsychischen*], que se referem aos processos psíquicos dos outros sujeitos, se constituem a partir dos conceitos físicos. E, por fim, os conceitos das ciências sociais podem ser reduzidos a conceitos dos tipos mencionados. Assim, se produz uma árvore genealógica dos conceitos (sistema de constituição), na qual cada conceito da ciência deve encontrar seu lugar necessário, conforme sua derivação de outros conceitos e, em última análise, do dado. A teoria da constituição mostra, além disso, que de modo correspondente, toda proposição da ciência pode ser retraduzida como uma proposição sobre o dado (“positivismo metodológico”).

Um segundo sistema de constituição, que também abrange todos os conceitos, tira da física seus conceitos fundamentais, ou seja, os conceitos que se referem aos processos espaço-temporais. A eles se reduzem os conceitos da psicologia e das ciências sociais, como corresponde ao princípio do behaviorismo (“materialismo metodológico”).

Falamos de positivismo ou de materialismo “metodológico” porque trata-se aqui somente do método da derivação de conceitos, enquanto permanece completamente

suspensa a tese metafísico-positivista da realidade do dado e a tese metafísico-materialista da realidade do mundo físico. Portanto, os sistemas de constituição positivista e materialista não contradizem um ao outro. Ambos estão corretos e são indispensáveis. O sistema positivista corresponde ao ponto de vista epistemológico pois nele se prova a validade de um conhecimento mediante a redução ao dado. O sistema materialista corresponde ao ponto de vista da ciência empírica, pois nele todos os conceitos são reduzidos ao físico, ao único domínio que exhibe completa conformidade a leis [*Gesetzmässigkeit*] e que possibilita o conhecimento intersubjetivo.

Assim, com os meios da nova lógica, a análise lógica conduz à *ciência unificada*. Não existem diversas ciências com métodos fundamentalmente diferentes ou fontes de conhecimento inteiramente diferentes, mas apenas uma única ciência. Nela, todos os conhecimentos encontram seu lugar e, de fato, como conhecimentos de tipo fundamentalmente igual; sua aparente diversidade provém da ilusão criada pela diversidade de linguagens utilizadas para expressá-los.

2. A eliminação da metafísica

Do caráter tautológico da lógica decorre que toda inferência também é tautológica: a conclusão diz sempre o mesmo que as premissas (ou menos do que elas), apenas numa outra forma linguística. Um estado de coisas nunca pode ser inferido de um outro estado de coisas. (Segundo a concepção habitual, isto ocorre na inferência indutiva; a análise lógica conduz, porém, a uma outra interpretação, que não pode ser discutida aqui). Disso se segue a impossibilidade de toda metafísica que queira inferir da experiência o transcendente, aquilo que está além da experiência e não é sequer experienciável, por

exemplo, a "coisa em si" por trás das coisas da experiência, o "incondicionado", o "absoluto" por trás de todo o condicionado, a "essência" e o "sentido" dos processos por trás destes mesmos processos. Uma vez que uma inferência rigorosa nunca pode conduzir da experiência ao transcendente, as inferências metafísicas necessariamente incluem lacunas; é daí que provém a ilusão de uma transcendência. Introduz-se conceitos que não são redutíveis nem ao dado nem ao físico. Trata-se, portanto, de meros pseudoconceitos [*Scheinbegriffe*], que devem ser rejeitados tanto do ponto de vista epistemológico, quanto do ponto de vista científico. São palavras desprovidas de sentido, não importa o quanto sejam sacralizadas pela tradição e carregadas de sentimentos.

Com o auxílio dos métodos mais rigorosos da nova lógica, uma purificação fundamental da ciência pode ser levada a cabo. Cada proposição da ciência deve provar que tem sentido mediante a análise lógica. Descobre-se, assim, que se trata ou de uma tautologia ou de uma contradição (negação de uma tautologia); a proposição pertence, então, ao domínio da lógica, que inclui a matemática. Ou a proposição é uma asserção com conteúdo, ou seja, nem tautológica nem contraditória; trata-se, então, de uma proposição empírica. Como tal, ela é redutível ao dado e, portanto, fundamentalmente decidível como verdadeira ou falsa. De tal tipo são as proposições (verdadeiras ou falsas) da ciência empírica. Não existem questões fundamentalmente irrespondíveis. Não existe filosofia como teoria, como sistema de proposições próprias ao lado das proposições da ciência. Fazer filosofia significa nada mais do que isto: esclarecer os conceitos e as proposições da ciência por meio da análise lógica e o instrumento para isto é a nova lógica.

Indicações Bibliográficas

A obra fundamental da lógica simbólica: A. N. Whitehead e B. Russell, *Principia Mathematica* (em língua inglesa). University Press, Cambridge. 3 vol., 1910–1913; 2. Ed. (I com complementos; II e III sem mudanças) 1925–1927.

Indicadas como *introdução*: D. Hilbert e W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*. Springer, Berlin, 1928. — R. Carnap, *Abriß der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen*, Vol. 2. Springer, Wien, 1929.

Desenvolvimento histórico. C. I. Lewis, *Survey of symbolic logic*. Univ. of Cal. Press, Berkeley, 1918. Inclui informações bibliográficas até 1917; a literatura mais recente está listada em: A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*. Springer, Berlin, (1919) 3. Ed. 1928.

A mais importante entre as obras mais antigas. G. Frege, *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*.⁴ Nebert, Halle, 1879. — Frege, *Die Grundlagender Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*.⁵ Koebner, Breslau, 1884. — Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*. 2 vol. Pohle, Jena, 1893, 1903. — G. Peano, *Notations de logique mathématique*. Bocca, Torino, 1894. — Peano (*et alii*), *Formulaire de mathématiques*. Bocca, Torino, (1895) 1908. — E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*. 3 Vol. Teubner, Leipzig, 1890–1905.

Significado da lógica das relações para a filosofia. B. Russell, *Unser Wissen von der Außenwelt*. (1914) Meiner, Leipzig, 1926. P.49–67.

⁴ [N.T.] Existe tradução para o português: FREGE, Gottlob. *Conceitografia: Uma linguagem formular do pensamento puro decalcada sobre a da aritmética*. Trad. Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie. Rio de Janeiro: Nau, Edur, 2019.

⁵ [N.T.] Existe tradução para o português: FREGE, Gottlob. *Os Fundamentos da Aritmética: Uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número*. Trad. Luís Henrique dos Santos, in: *Os Pensadores. Peirce, Frege*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

As antinomias lógicas. Veja-se acima: Principia Mathematica. Para uma visão geral sobre a situação-problema, com bibliografia: Fraenkel, Mengenlehre (ver acima), § 13–15.

Derivação da matemática. Obra principal: Principia Mathematica (ver acima). Como introdução: B. Russell, Einführung in die mathematische Philosophie.⁶ (1919). Dreimasken-V., München, 1923. — H. Behmann, Mathematik und Logik. Teubner, Leipzig, 1927. (Com simbolismo próprio.) — De fácil compreensão: R. Carnap, Die Mathematik als Zweig der Logik. In: Blätter für deutsche Philosophie, IV, 1930.

O carácter tautológico da lógica. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. With an introduction by B. Russell. (edição bilingue alemão-inglês.)⁷ Kegan Paul, London, 1922.

Análise conceitual, teoria da constituição. Russell, Außenwelt (ver acima). — R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt. Benary, Berlin, 1928.

Eliminação da metafísica. M. Schlick, Erleben, Erkennen, Metaphysik; Kantstudien 31, 146–158, 1926. — Carnap, Aufbau (ver acima). R Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit⁸, Benary, Berlin, 1928.

(Submissão: 06/02/23. Aceite: 27/06/23)

⁶ [N.T.] Existe tradução para o português desta obra: RUSSELL, Bertrand. *Introdução à Filosofia Matemática*. Trad. Augusto J. Franco de Oliveira. São Paulo: Livraria da Física, 2020.

⁷ [N.T.] Existe uma edição igualmente bilingue alemão-português desta obra clássica: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017.

⁸ [N.T.] Existe tradução para o português: CARNAP, Rudolf. *Pseudoproblemas na filosofia*, Trad. Pablo Rubén Mariconda, in: *Os Pensadores. Schlick, Carnap*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

