

A falácia naturalista na metaética contemporânea: usos e equívocos

The Naturalistic Fallacy in Contemporary Methaethics: Uses and Mistakes

*Luca Nogueira Igansi
Universidade do Vale do Rio dos Sinos*

Resumo

Será realizada uma análise da falácia naturalista conforme Moore e sua relação com Hume para clarificá-la e atualizá-la na lógica formal contemporânea, que denunciará seus limites na metaética atual. Serão identificadas as origens da expressão falácia naturalista em Moore e refinados seu significado e uso, contrastando-os com o argumento da questão-em-aberto e a Lei de Hume. Sua aplicação é identificada em quatro aspectos: invalidamente, enquanto argumento da questão-em-aberto, por não estabelecer uma relação metafísica e prover falsos cognatos; e validamente, como erro categorial, erro de identificação equivocada e erro inferencial; este último relacionável à Lei de Hume como um erro procedimental de argumentação. Breves aplicações evidenciam os limites da falácia naturalista em que, contraditoriamente, não é uma falácia, salvo por apenas um de seus usos, assim como não refuta todas teorias naturalistas (como hedonistas e utilitaristas), além de ser argumento em prol de algumas (como as não-cognitivistas).

Palavras-chave

Falácia Naturalista. Metaética. Naturalismo Moral. Moore. Hume. Ética.

Abstract

The naturalistic fallacy according to Moore and its relation to Hume will be analyzed for an exposition both clear and updated in contemporary formal logics, which will denounce its limited scope in current metaethics. I'll identify the origins of the expression naturalistic fallacy in Moore and attempt to refine its meaning and use, contrasting its relationship to the open-question argument and Hume's Law. Its application is identified in four aspects: invalidly as the open-question argument for not establishing a metaphysical connection and providing false cognates, and validly as a categorical error, a misidentification error and an inferential error; this last one relatable with Hume's Law as a procedural argumentation error. Brief applications show the limits of the naturalistic fallacy in that, contradictorily, it isn't a fallacy but by one of its uses, as well as not rebutting every naturalistic theory (as hedonism and utilitarianism) besides being also an argument in favor of some (non-cognitivists).

Keywords

Naturalistic Fallacy. Metaethics. Moral Naturalism. Moore. Hume. Ethics.

1. Moore, Hume e uma miríade de falácias

Um dos temas mais tratados em textos de ética e metaética a partir do início do século XX é, sem dúvida, o do problema da *falácia naturalista*¹. O autor que cunhou o termo inicialmente, G. E. Moore, exerceu uma das mais significativas influências sobre a ética analítica contemporânea. Dos realistas mais radicais aos não-cognitivistas, a grande maioria das teorias éticas de hoje se referem, de alguma forma e em algum grau, às obras de Moore: de

¹ - Do original em inglês, *naturalistic fallacy*, foram feitas diferentes traduções como “falácia naturalista” e “naturalística”. A fim de consistência, utilizarei apenas da primeira.

acordo com a entrada na Stanford Encyclopedia of Philosophy de *Moore's Moral Philosophy* de Thomas Hurka, Moore foi responsável por influenciar fortemente desde o campo da arte, com sua defesa do valor intrínseco da estética, passando pelo positivismo lógico e neoaristotelianismo, até o recente fortalecimento do intuicionismo e não-cognitivismo (HURKA, 2010, p. 13-16; DALL'AGNOL, 2005, p. 356). Mas, por mais conhecido que seja o autor e seu argumento da falácia naturalista, não apenas são notáveis as diferenças nas interpretações de cada autor, como também do próprio Moore em sua mais citada obra quanto ao uso desta expressão, o *Principia Ethica*, que como Dall'Agnol frisa: “Segundo o Index do *Principia*, há 23 contextos em que a expressão ocorre no livro e, de acordo com Rohatyn (1987, p. 20), com 12 sentidos diferentes” (DALL'AGNOL, 2005, p. 150).

Não é difícil imaginar a razão de tamanha discordância. Patricia Churchland (2008), assim como Adriano Brito (2010) e Thomas Hurka (2010), aponta que a falácia naturalista é o mesmo que o *argumento da questão-em-aberto* (*open-question argument*). Brito ainda vai além e indica que este último argumento de Moore é apenas um desenvolvimento da famosa *Lei de Hume* – embora com intentos um pouco dissonantes -, na passagem em que Hume demonstra estranheza e falta de conexão entre o uso de *ser* e *dever* [*ser*]; ponto que e.g. Geoff Sayre-McCord (2012) concorda, mas sem se comprometer com a nomenclatura de *falácia naturalista*. Daniel Dennett (1995) ainda confunde a nomenclatura do argumento mooreano com a *Lei de Hume*, afirmando que a última é a formulação de Moore no *Principia*, e apresenta uma crítica similar à de Churchland no início de seu livro – embora ela, por sua vez, saiba diferenciar o argumento de Hume do de Moore.

Vou me aprofundar nesses argumentos na próxima seção, assim como procurarei apresentar e esclarecer quais usos são coerentes com a proposta original. Farei grande uso da exposição de Darlei Dall'Agnol quanto à teoria mooreana, em suas críticas e defesas, como apresentadas em sua obra *Valor Intrínseco* (DALL'AGNOL 2005). Após tal análise, procurarei investigar sua relação com a posição de Hume para, então, brevemente analisar o escopo de ação desse tal argumento.

1.1 O Contexto do Argumento

O objetivo de Moore ao apresentar sua obra *Principia Ethica* era o de salientar o caráter *sui generis* do estudo da Ética, por meio do estabelecimento de que o bom, enquanto valor intrínseco², era indefinível. É um marco do início do século XX, influência-mor da

2 - Doravante, vou me referir à interpretação de *bom* enquanto valor intrínseco apenas como *b_{vi}*, conforme Dall'Agnol, dessa forma diferenciando-o de qualquer outro uso.

ética contemporânea, por seu intento metaético de colocar como objeto da ética – com objetivo semelhante ao de Kant em seu *Prolegomena*, porém, com foco na ética em lugar da metafísica (MOORE 1959, p. IX) –, não *quais* são as coisas boas, mas, sim, *o que é bom em si mesmo* (MOORE 1959 §13 ¶3). Como o próprio autor coloca:

I have endeavoured to write Prolegomena to any future Ethics that can possibly pretend to be scientific. I have endeavoured to discover what are the fundamental principles of ethical reasoning; and the establishment of these principles, rather than of any conclusions which may be attained by their use, may be regarded as my main object (MOORE, 1959, p. IX).

Segundo o autor, há uma miríade de coisas que podem ser chamadas de *boas*, mas a Ética está preocupada sumariamente com aquelas referentes ao que é *certo* ou *errado* (§1¶1, §2¶1). Assim ele busca identificar dois aspectos principais de sentenças normativas (p. VIII-IX), ou seja, referenciais a normas e regras de cunho moral: que (i) possuem apofanticidade insulada, ou seja, cada caso é específico e independe de provas (aspecto não-moral), e (ii), a evidência para o dever moral (*moral ought*) é intuitiva, ou seja, auto-evidente, assim como causal quanto à ação em questão – o que também implica sua objetividade (cf. MOORE 1959 p. IX, HURKA 2010, p. 1-2). Assim, é impossível para a ética ou qualquer ciência exaurir todas as instâncias em que ocorre o uso de b_{vi} , assim como identificar b_{vi} com qualquer estado-de-casos em particular. Essa perspectiva acaba por atribuir a característica que define o diferencial do objeto e do modo de estudo da ética: a indefinibilidade do b_{vi} .

O b_{vi} , entendido assim por Moore, é, então, um objeto simples, que pode constar em muitos sistemas holísticos associando-se a outras coisas. Portanto, claramente para o autor, identificar b_{vi} em um juízo analítico é cometer um erro, assim como querer explicar o conceito de *amarelo* ou qualquer outra cor. Enquanto, *e.g.*, nas ciências, podemos explicar o que é o conceito *cavalo* descrevendo suas partes individuais, com as cores isso não acontece: é uma experiência subjetiva que, simultaneamente, é causal a uma experiência empírica e, portanto, objetiva. Da mesma forma se dá o b_{vi} , como o *valor intrínseco* que determinadas coisas apresentam, ou seja, estados-de-casos bons por si mesmos, independentes de quaisquer outros objetos ou outras coisas boas³.

3 - Dall'Agnol (2005) apresenta um problema na diferente interpretação entre a noção de valor intrínseco como Moore o apresenta como *per se* ou pendendo mais para uma interpretação aristotélica. Não vou entrar nesse debate, vou apenas partir da concordância com a posição de Dall'Agnol, em que a perspectiva aristotélica “fornece um esquema conceitual capaz de levar a uma análise mais plausível de valor intrínseco” (p.16).

A partir dessa posição, Moore apresenta a célebre formulação à qual outros autores frequentemente se referem ao tratar da falácia naturalista:

It may be true that all things which are good are also something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not other, but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the naturalistic fallacy [...] (MOORE 1959, §10 ¶3).

Mas como vimos no início da seção, esse é apenas um dos usos do termo *falácia naturalista* que Moore faz por meio de sua obra. A primeira e mais comum interpretação dessa passagem é associada diretamente com o chamado *argumento da questão-em-aberto*, que, como vimos, por si só é como muitos autores resumem a crítica de Moore ao naturalismo, alguns reduzindo a falácia naturalista a esse argumento. Acompanhando Dall'Agnol, apresentarei que tal perspectiva é equivocada, e o argumento, no mínimo, inútil, mas que não deve ser tomado como o argumento da falácia naturalista. Vou então, posteriormente, apresentar uma formulação aceitável desta e mostrar qual sua relação com o problema do ser/dever em Hume, no conhecido argumento da *Lei de Hume* ou *guilhotina de Hume*.

É importante fazer uma breve colocação acerca da intenção de Moore quanto à sua investigação ética. Uma das interpretações errôneas da proposta da falácia naturalista é a de supor que o autor se compromete com uma teoria platônica da moral. O debate acerca desse tema vai além do escopo deste trabalho, então, a fins práticos, adotarei a perspectiva de Dall'Agnol, uma vez que será ela que discutirei nas próximas seções. Dall'Agnol coloca que isso não se segue porque o termo *naturalista*, conforme empregado por Moore, faz referência a *objeto natural*, e não à teoria naturalista *per se*. O comprometimento com a veracidade dos juízos morais faz referência ao seu valor intrínseco, e não à existência do b_{vi} enquanto uma entidade, científica ou metafísica. Isso é uma consequência das observações de Moore que apontei acima, a partir da autonomia da ética, dado o caráter *sui generis* dos juízos de caráter ético (cf. HURKA p.1, MOORE 1956 caps. 1 e 2, DALL'AGNOL 2005⁴), em que se sucede que b_{vi} , enquanto termo

4 - Dall'Agnol dedica a seção 5.1 de sua obra, em específico, para refutar a necessidade de uma teoria ontológica realista para explicar o realismo dos juízos morais, conforme a teoria de Moore. Não vou entrar no mérito específico do tema no momento, mas é suficiente dizer que o autor coloca Moore como um conceitualista com fortes influências kantianas e aristotélicas.

bom no sentido ético, nada mais é do que um operador lógico apofântico de sentenças morais.

1.1.1 Uma Questão em Aberto?

Durante essa defesa da indefinibilidade de b_{vi} , Moore apresenta o *argumento da questão-em-aberto* (*open-question argument*), que como vimos acima, muitos identificam como a falácia naturalista *per se*. A primeira instância da ocorrência do termo *questão-em-aberto* se dá em §14 ¶5 do *Principia*, em que o autor coloca que, ao definirmos um termo (no caso, o b_{vi}) mediante um juízo analítico de identidade em que o próprio significado da palavra o decide; ninguém pode pensar de outra forma exceto por uma confusão. Isso se dá pois se pensa de tal termo que não é uma questão aberta, ou seja, não está aberto a questionamentos: é uma questão fechada, como *todo solteiro é não-casado*; não há sentido em perguntar *se todo solteiro é não-casado*, pois o significado do sujeito está contido no predicado, e vice-versa. Porém, isso não pode ocorrer na ética, pois independentemente do que quisermos definir – o que é b_{vi} , o que *desejamos desejar*, etc. – sempre obteremos uma questão em aberto: a expressão *o prazer é bom*, e.g., sempre dá margem para perguntarmos com sentido *é o prazer, afinal, bom?*, claramente mostrando que não é o mesmo caso de se perguntar *é o prazer, afinal, prazeroso?*, denunciando assim a ausência de analiticidade do juízo. Assim, o que é “bom, por definição, não significa nada que seja natural; e é logo sempre uma questão em aberto se qualquer coisa natural é boa”⁵ (MOORE 1956, §27 ¶3).

Uma das críticas mais comuns contra esse argumento remete ao problema de definição *per se*. Prinz resume o problema com o seguinte argumento, colocando que “[s]ince Moore’s time, philosophers have come to recognize the existence of a posteriori identities—metaphysical facts that cannot be discovered through conceptual analysis” (PRINZ, 2007a, p. 39). Alguns dos autores que apresentam essa crítica, além de Prinz, são Hurka (2010), Dall’Agnol (2005), Lenman (2013), Sturgeon (2006), e, até certo grau, Churchland (2008). Todos concordam que certas identidades ontológicas de objetos não são sinônimas, podendo ser empiricamente (*a posteriori*) descobertas, como e.g., *água* poder ser denominada como H_2O ; *calor* como *movimento molecular* e assim por diante. Churchland (p. 186-190) e Sturgeon (p. 96-100) levam adiante que isso seria característico do discurso científico; e, entendendo-o como discurso principal das teorias naturalistas, assim também o seria, em algum grau, para o naturalismo moral. Outro lado dessa crítica seria o que Hurka denomina como o *paradoxo da análise* (2010, p. 2-3), em que, ao levarmos o argumento da questão-

5 - “Good does not, by definition, mean anything that is natural; and it is therefore always an open question whether anything that is natural is good” (tradução nossa).

em-aberto a sério, resultaria que, num legítimo espírito de Wittgenstein em seu *Tractatus*, as únicas definições possíveis seriam tautológicas, e, portanto, inúteis. Sturgeon e Dall'Agnol, assim como, em parte, Churchland, concordam com essa posição, e apontam também que para a linguagem comum (não somente a científica) isso seria um problema, dado seu caráter dinâmico; e.g. chamar um grande amigo de *irmão*, como ocorre informalmente no cotidiano, não comprometerá a definição de nenhum termo envolvido, assim como diferentes usos de *banco*, como para sentar, retirar dinheiro ou de um rio, não implica que o termo *banco* seja indefinível – o que Sturgeon chama de *falsos negativos* (2006, p. 96-98, cf. também DALL'AGNOL, 2005, p. 127).

Algumas outras críticas são como a do não-cognitivismo em geral, como aponta Sayre-McCord, que simplesmente não se comprometem à apofanticidade dos juízos morais, enaltecendo seu mero intento em expressar uma emoção, aprovação, etc.⁶ Sturgeon possui uma agenda não-cognitivista em sua argumentação, mas, ainda assim, chega ao ponto de refutar o argumento mooreano, colocando que b_{vi} pode, inclusive, não ser *reduzido* a conceitos naturais, mas isso não significa que ele não seja *per se* natural (2006, p. 97-100). Ele não se compromete com um realismo moral, pois, mesmo o discurso científico depende de uma comunidade científica, que, por sua vez, está sujeita a uma série de fatores que tornam impossível uma objetividade em qualquer grau de juízos morais. Dall'Agnol invoca também que aparentemente o único motivo de Moore aceitar esse argumento em primeira instância foi por já partir do pressuposto que b_{vi} era indefinível, cometendo assim uma falácia de *petitio principii*. Churchland, apesar de não parecer diferenciar *a posteriori* de *a priori*, apresenta um argumento interessante, fruto de seu eliminativismo materialista, em que o que é *intuicional*, assim como o que é *valor*, é necessariamente dependente de nosso funcionamento neurológico: damos valor às coisas e intuimos seu *valor intrínseco*, dada nossa configuração neurológica, fruto de nossa genética e ambiente (experiência), em um paradigma evolutivo de seleção natural: *our perceptions are permeated with value* (CHURCHLAND, 2008, p. 189) – embora ela deixe claro não querer comprometer-se com teoria normativa alguma. Vou apresentar algumas críticas de Dall'Agnol a essa posição na próxima seção, e em seguida refutar tais críticas.

Há mais uma posição que gostaria de considerar brevemente. É a apresentada por Horgan & Timmons, em 1992, procurando *reviver* o argumento da questão-em-aberto, em resposta ao crescente realismo naturalista da *Escola de Cornell*, representado em Boyd. Este autor defende um realismo científico em que a evidência empírica serve como base não-redutível e heurística para uma teoria moral consequencialista, a partir da regulação

⁶ - A ironia de muitos autores não-cognitivistas naturalistas, emotivistas e afins terem utilizado o argumento da questão-em-aberto para justificar suas posições também é notada por vários autores.

constante de crenças enquanto um fenômeno social em um *equilíbrio reflexivo* coerentista entre a teoria e sua metodologia. (cf. DALLAGNOL, 2005, p. 181-90; LENMAN, 2013, p. 6) Dall'Agnol aponta que a perspectiva de Boyd concebe termos éticos como *designadores rígidos* (no sentido de Kripke) de que há coisas relativas às necessidades naturais básicas que constituem uma definição natural de b_{vr} , ainda que não o identificando como apenas uma única propriedade natural. A crítica de Horgan & Timmons relacionaria o argumento da questão-em-aberto com um experimento-de-pensamento similar ao proposto por Putnam, em que, em uma *Terra Gêmea* na qual

[w]e can readily conceive of societies that are pervasively morally wrong-headed, where their use of evaluative concepts is systematically directed and regulated by, we would want to say, the wrong stuff. What they call "good" is not good we insist and we think this disagreement real, not simply a case of conceptual cross-purposes. (...) We may well think [they're] mistaken but, if so, we think [their] error a substantive ethical one and not a case of conceptual confusion (LENMAN, 2013 p. 5).

Isso iria de encontro à concepção kripkeana da terminologia moral conforme Boyd a entende. O problema, como Dall'Agnol enfatiza, é que, apesar de fugir do problema de tratar de sinonímia enquanto propriedades idênticas, ainda jaz em uma questão definicional – e teorias éticas não podem ser provadas (naturalistas ou não) por elas *per se* (2005, p. 185). Em suma, de acordo com Lenman, Boyd

accepts that the reference of a kind term is indeed determined by what feature of the world turns out to occupy a particular role. But instead of this role being determined by the concepts held by users of the term, it may instead, he proposes, be determined by the ways in which their use of the term contributes to the successes they achieve by it (LENMAN, 2013, p. 6).

Além das várias teorias já supracitadas, há uma série de outras críticas realizadas, mas acredito que por ora essas sejam suficientes para ilustrar os ataques posteriores a Moore quanto a esse controverso argumento e algumas considerações sobre tais. Mas, por fim, além de todas as críticas realizadas por diversos autores desde a formulação do argumento original, talvez a mais importante ainda seja a do próprio Moore, no prefácio de sua segunda

edição do *Principia*. Conforme apontam Dall’Agnol (2005, p.133) e Hurka (2010, p. 7) a indefinibilidade do *bom* não é central para seu argumento, aparentemente influenciado por Russell e seus outros debatedores contemporâneos (Brentano, Sidgwick, etc.). Dessa forma, torna-se evidente não apenas que o *argumento da questão-em-aberto* é irrelevante para o argumento mooreano, como também – o que é mais importante para nós neste momento –, que não é central para seu argumento da falácia naturalista, uma vez que, no mesmo prefácio, ele ainda continua defendendo essa posição, apesar de não se comprometer com a indefinibilidade do b_{vi} . De uma forma mais geral, Dall’Agnol enfatiza que “uma teoria não depende substancialmente das definições que ela apresenta” (2005, p. 129).

Todavia, o argumento da questão-em-aberto tem alguma utilidade, como Prinz e Dall’Agnol reconhecem. Embora seja inútil para refutar qualquer teoria, Dall’Agnol coloca que “talvez o que [este argumento] possa fazer é desempenhar uma função heurística levando à redefinição de certos termos que não estão bem definidos” (2005, p. 133). Prinz também reconhece um valor epistemológico ao argumento:

Open-question arguments cannot establish metaphysical conclusions, but they can establish conceptual conclusions. If it is an open question whether some natural property N is good, then the concept of N cannot be part of the concept of goodness. Were there a conceptual link between the two, the question would be closed.
(PRINZ, 2007^a, p. 39).

Não vou adentrar, nesse momento, na teoria de Prinz, mas a título de ilustração é suficiente dizer que ele usa dessa linha de raciocínio para defender seu *sentimentalismo construtivista*, onde juízos morais são frutos da relação conceitual entre nossas emoções (aspecto fisiológico/natural) e nossa comunidade moral (aspecto cultural), de modo a provar que – ao contrário de Mackie – todo juízo moral é verdadeiro, embora necessite de uma comunidade moral para seu critério de veracidade e aceitação.

Assim, estabelecemos que o argumento em questão não somente é inválido – ou como muitos autores colocam jocosamente, após termos *fechado o argumento da questão-em-aberto* –, mas também mostramos que ele não constitui o que Moore intentava apresentar como falácia naturalista. Reitero aqui o que coloquei acima: apesar daqueles autores terem, com sucesso, refutado o argumento da questão-em-aberto, a falácia naturalista continua intacta, e, portanto, estão fundamentalmente errados e lutam contra sombras. Faço das palavras de Rohatyn as minhas: “a influência fenomenal do argumento da ‘questão-em-aberto’ de G. E. Moore, na metaética do século

XX não é merecida” (ROHATYN, 1995 *apud* DALL’AGNOL, 2005, p. 133).

Na próxima seção irei proceder para a formulação do item central deste artigo, o argumento da falácia naturalista conforme Moore a entende, assim como posteriormente relacioná-lo ao argumento conhecido como *Lei de Hume*, frequentemente associado com o primeiro na literatura sobre o tema.

1.1.2 A Falácia Naturalista

Não há na história da filosofia um nome pior elaborado que o da falácia naturalística.

– DALL’AGNOL, 2005

Conforme exposto nas seções anteriores, não apenas há uma miríade de interpretações de vários autores acerca da *falácia naturalista*, como há também na leitura do próprio Moore. Felizmente, no documento encontrado e publicado postumamente, conhecido como o *Prefácio à Segunda Edição* para sua obra *Principia Ethica* (cf. MOORE, 1993, p. 1-33), o autor delinea três pontos principais do objetivo que possuía com o uso do termo, a saber (DALL’AGNOL 2005 p. 151):

- (i) *ou* quando se confunde B com um predicado do tipo a ser definido;
- (ii) *ou* mantendo que ele é idêntico a tal predicado;
- (iii) *ou* fazendo uma inferência *baseada* em tal conclusão.

Como vimos acima, ao início da seção 1.1, devemos entender B aqui (no original G) como b_{vi} , no sentido que o autor coloca (MOORE, 1993, p. 4-5) como relacionado ao *certo* e *errado*, mais do que tudo, e não no sentido trivial – ou segundo Dall’Agnol, “refere-se assim ao valor intrínseco de algo” (DALL’AGNOL, 2005, p. 152), como ele utiliza com o termo b_{vi} e como uso aqui b_{vi} –, que é *the sense which is of the most fundamental importance for Ethics*. (MOORE, 1993, p. 5)

Dall’Agnol procederá para *traduzir* essas diretrizes para uma terminologia lógica mais

atualizada, generalizável e aplicável. Dessa forma, ele identifica o item (i) como um *Erro Categorical* (EC), o item (ii) como um *Caso de Identificação Equivocada* (CIE) e o (iii) como um *Erro Inferencial* (EI) – o qual relacionará posteriormente com a *lei de Hume* –, o único que seria uma *falácia* propriamente dita.

A primeira formulação, (i) como Erro Categorical, consiste em associar tipos lógicos diferentes, ou seja, tomar uma classe como membro de si mesma. Baseado em Ryle, Dall’Agnol (2005, p. 153) esclarece que é como procurar a *Universidade* em prédios específicos de um campus, ou afirmações como *o número 7 é verde*. Esse erro implica lógica e conceitualmente, como é muito claro, em proposições absurdas sem sentido, pois uma classe e seus membros constituem tipos lógicos diferentes.

No segundo item temos (ii) o Caso de Identificação Equivocada, que é semelhante ao anterior, mas constitui uma confusão entre objetos de categorias diferentes ou de diferentes objetos naturais. Isso varia desde confundir uma pessoa com outra no cotidiano até dizer que *B é idêntico ao prazer*: o objetivo aqui é mostrar que b_{vi} é um tipo único, e segue a linha de raciocínio original de Moore de que b_{vi} é indefinível. Vimos que isso é um tanto problemático⁷ pela fraqueza do argumento da questão-em-aberto e falta de necessidade de compromisso com a indefinibilidade de b_{vi} ; mas Dall’Agnol aponta que há um dos sentidos que Moore apresenta em seu segundo prefácio que é proveitoso para a análise metaética: “tal e tal está identificando B com algum predicado *natural* ou *metafísico*” (MOORE 1993 p.16, grifo do autor). É importante salientar que “natural”, como o autor entende nesse contexto específico, possui três usos: (a) como do domínio das ciências (biologia, psicologia, antropologia, ciências sociais, etc.), (b) como *instinto* como antônimo de *escolha* e (c) como “normal”, “comum.”

Por fim, temos o terceiro caso, (iii) como Erro Inferencial. Talvez a única instância do argumento que possa ser denominado como “falácia” *per se* (ainda que numa concepção mais abrangente que tradicionalmente na lógica), uma vez que consiste na análise de um argumento de forma a identificar se alguma das premissas utilizadas para inferir a conclusão em questão cometeu algum dos outros dois erros que constam acima. Ou seja, o problema não é a inferência, como numa falácia tradicionalmente entendida, mas o absurdo que estaria em uma ou mais premissas influenciando, assim, uma conclusão igualmente absurda. Então, “[a]ssim como de uma contradição tudo se segue, de uma premissa absurda nada se segue” (DALL’AGNOL, 2005, p. 158).

7 - Para mais informações quanto ao problema de “definição” em Moore, cf. a obra de Dall’Agnol utilizada no presente trabalho, assim como a seção anterior.

1.1.3 O Problema do Ser-Dever

Nessa última definição da falácia naturalista entra a relação com a famosa *Lei de Hume*, o problema do ser-dever. Essa é outra posição que possui certa variedade de interpretações, mas, desta vez, é pela escassez de informações que jaz na fonte original em Hume. A famosa passagem que originou o igualmente conhecido argumento é a seguinte:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it (HUME, 1739-40, 3.1.1.27, grifos do autor).

Adriano Brito (2010) pode ter errado em sua interpretação da falácia naturalista como o argumento da questão-em-aberto em Moore, ou, ainda, de relacionar o último com o supracitado argumento humeano; mas ele está certo ao menos em focar no argumento humeano para tratar da falácia naturalista. Ele delinea o argumento afirmando que Hume

aponta que a dedução de deveres a partir de premissas formuladas com elementos factuais não é válida e isso está de acordo com sua tese fundamental de que as distinções morais não são percebidas pela razão e não são distinções de objetos. Ora, por essa razão, juízos morais não podem ser verdadeiros ou falsos, no sentido lógico usual desses termos. Na verdade, eles não são juízos descritivos, mas avaliativos (BRITO, 2010, p. 220).

Ou, como Sayre-McCord sucintamente coloca, “*every valid argument for an evaluative conclusion either includes or presupposes some evaluative premise. And, as a result, there is no value neutral argument for an evaluative conclusion*” (SAYRE-MCCORD, 2012, p. 6).

Dall'Agnol segue essa linha de interpretação, afirmando que a única interpretação correta desse argumento humeano é que

[j]ulgamentos éticos (sejam valorações ou enunciados normativos) são categorialmente distintos das descrições. Identificar fatualidade com normatividade é um erro categorial, pois elas possuem diferentes propriedades (DALLAGNOL, 2005 p. 180).

Assim, percebemos que, *per definitionem*, a Lei de Hume está incluída na formulação geral de falácia naturalista proposta por Dall'Agnol, conforme vimos anteriormente, embora seja insuficiente para compreender sua totalidade de abrangência. Vale ressaltar, aqui, a dissonância vital de paradigma entre Moore e Hume: o primeiro possui intentos de desenvolver uma teoria ética acerca do valor de cunho antirreducionista, enquanto o segundo deseja apontar falta de causalidade entre enunciados morais descritivos e prescritivos.

Brito apresenta e critica algumas formulações de tentativas de superação desse problema, como presentes em McIntyre, Zimmerman e Searle. McIntyre formula que quando há uma proposição factual referente ao “querer”, ela se refere ao que é um consenso sobre um interesse comum baseado numa natureza comum humana e, deste, segue-se um dever de que tal seja realizado: um dever que surge de nossa natureza factual. A crítica é óbvia, pois, por mais que se estabeleça que há valor moral na vontade, o dever “envolve um elemento normativo que não aparece na frase constatativa sobre a vontade geral” (BRITO, 2010, p. 221). Uma crítica semelhante se segue com Zimmerman, que formula que um dever segue-se de um fato toda vez que “é” possa ser intercambiável com “deve” em uma proposição; há, nesta, uma obrigação concomitante com o desejo do falante. Isso, porém, gera um problema semântico da ligação entre expressar um desejo e gerar uma obrigação, pois esta última instância não é sinônimo de vontade. Novamente aqui há uma ausência de conexão entre o que é descritivo e o que é normativo, e portanto, é uma posição descartável. A terceira formulação, de Searle, é um pouco mais robusta. Searle formula que, uma vez que uma promessa é realizada, por exemplo, segue-se que há uma obrigação de ser cumprida: é possível formularmos uma descrição em que “X promete a Y pagar-lhe cinco reais”, e que, desta, segue-se uma obrigação necessária de X para com Y e, assim, uma norma gerada pela mera descrição de um fato. Apesar de astuto, o argumento é problemático por definir a “descrição da promessa” como ausente de peso normativo: isso não é o caso, pois o ato de prometer envolve um critério normativo da intenção do locutor de cumpri-la. Assim, o

argumento cai em uma *petitio principii*, partindo do que quer provar.

A partir das colocações de Brito, podemos delinear mais claramente a relação do problema da Lei de Hume com a falácia naturalista, conforme vimos acima. Comete-se um *erro categorial* ao tentar reduzir juízos normativos a sentenças descritivas, pelo fato de haver um abismo lógico entre *ser* e *dever-ser*, e, “por isso, a falácia naturalística pode ser vista como coibindo também uma inferência direta de um *dever-ser* a partir do *ser* e qualquer tentativa de reduzir o primeiro ao segundo” (DALL’AGNOL, 2005, p. 178). Estabelecendo essa relação, vou analisar algumas outras posições sobre a formulação humeana para avaliar a relevância em nosso escopo argumentativo atual.

Patricia Churchland, por sua vez, inicia sua obra *Braintrust* (2008) com uma breve colocação sobre essa questão em Hume. Ela identifica corretamente que Hume apresenta esse problema com o intento de mostrar que a resolução de problemas não se dá dedutivamente por meio puramente da razão. Mas autora realiza uma diferenciação entre *derive* (derivar), que ela identifica como o ato de *deduzir*, e *infer* (inferir): “[i]n a much broader sense of ‘infer’ than derive you can infer (figure out) what you ought to do, drawing on knowledge, perception, emotions, and understanding, and balancing considerations against each other” (CHURCHLAND, 2008, p. 6, grifos da autora). Essa perspectiva é parcialmente compatível com a interpretação que vimos sobre a moralidade em Hume e, como coloca Cohon, numa interpretação da *lei de Hume*, é que “one cannot make the initial discovery of moral properties by inference from nonmoral premises using reason alone; rather, one requires some input from sentiment” (COHON, 2010, p. 8). Aqui, Churchland está convencida de provar que, a partir da observação de certos fatos, é possível *inferir* um *dever* (ought). Porém, ironicamente, Hume foi um grande crítico da causalidade e da inferência indutiva, o que torna a formulação de Churchland inválida. A relação entre o argumento de Churchland e a crítica de Hume à indutividade mostra-se na perspectiva de Hume, baseada em que “the experience of constant conjunction fosters a ‘habit of the mind’ that leads us to anticipate the conclusion on the occasion of a new instance of the second premise” (VICKERS, 2013, p. 7).

Assim a inferência indutiva, ou *probabilística*, como Hume a chama, não possui necessidade alguma ontológica ou epistemológica. Ou seja, nenhuma objetividade, sendo nada mais do que a força individual de adquirirmos e mantermos hábitos. E assim, “[t]he objectivity of causality, the objective support of inductive inference, is thus an illusion, an instance of what Hume calls the mind’s ‘great propensity to spread itself on external objects’ (THN, 167)”. (VICKERS 2013 p. 8).

Apesar de ter identificado corretamente o que é a moralidade para Hume, Churchland equivocou-se procedimentalmente em sua explicação. A autora, com sua proposta de

materialismo eliminacionista, quer acabar justamente com o que seria o *sentimentalismo* humeano, uma vez que essa terminologia estaria inclusa no que ela chama de *psicologia popular* (folk psychology), que, segundo ela, deverá cair por terra com o progresso das neurociências. Assim, apesar de sua formulação sobre o que é moralidade envolver fatores semelhantes a Hume, fundamentalmente são incompatíveis, uma vez que para Hume “[*m*]orals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason” (HUME 1739-40 3.1.1.6). Dennett segue um infortúnio semelhante, associando à *Lei de Hume* (que ele chama de “argumento da falácia naturalista”, conforme Moore a formula, claramente equivocado) a uma mera simplicidade de raciocínio, partindo para a crítica da sociobiologia de Wilson como uma visão simplista da relação entre a natureza e a moralidade. Ele acredita que, ao mostrar a cultura (enquanto *memes*) como um fator central para a moralidade, a associação direta entre natureza e normatividade sem mediações é um reducionismo *ganancioso* (DENNETT, 1995, p. 467-8, cf. também toda a seção 16.3). Esse é um intento semelhante a Churchland ao início de sua apresentação da posição humeana, em que o erro está em realizar inferências “estúpidas” diretamente de fatos, ao contrário das devidas inferências por meio do uso das ciências, como apresentei acima. Mas essa não é uma formulação válida pelo simples fato de não ser um argumento. Dennett não identifica argumento algum, apenas propõe uma formulação fraca em bases questionáveis, e Churchland presume a correção de seu argumento pela possível semelhança de intento com Hume, mas, como vimos, há uma série de incompatibilidades justificacionais que tornam os argumentos, no mínimo, conflitantes.

Mas o que é útil nessas apresentações para nós, apesar dos erros de ambos os autores, é como a teoria de Hume lida com a ciência, cerne do naturalismo contemporâneo. Apesar de empiricista, Hume enfatiza a importância dos sentimentos para o juízo moral que, portanto, é avaliativo e não objetivo. Sturgeon trata desse problema ao apresentar sua agenda não-cognitivista quanto ao problema do conhecimento moral em relação à Lei de Hume, uma vez que, sendo uma teoria naturalista, parte do pressuposto de que todo o conhecimento é exaurível pelas ciências empíricas. Segundo Sturgeon, o fenomenalismo e o behaviorismo lógico associavam livremente dado empírico com estados psicológicos, e que portanto não haveria nenhum “abismo” entre descrição e valor. Em resumo, “*the meanings of our ethical terms fix standards of evidence a priori, guaranteeing that certain common inferences from empirical, nonethical premises to ethical conclusions are reasonable or warranted*” (STURGEON, 2006, p. 103). O autor critica essa posição, em que claramente temos, *sim*, um abismo entre conclusões éticas, que são guias de ação (*action guiding*) e premissas não-éticas, que não o são; mas isso não é um problema, uma vez que temos pressupostos

psicológicos que formam a base de processos morais de forma substantiva. O problema resultante de um fundacionalismo epistemológico pode ser superado por meio de um coerentismo semelhante a um modelo rawlseano, como ele mesmo aponta, em que a crença é aprovada e mantida ao longo do tempo por meio do diálogo entre dados empíricos e teorias normativas em geral. Isso é o que Sturgeon chama de um não-cognitvismo baseado numa teoria naturalista não-reducionista, intrinsecamente relacionada com sua formulação do discurso científico para o naturalismo, em oposição ao argumento da questão-em-aberto, como vimos acima.

1.2 Aplicações da Falácia Naturalista

Gostaria de considerar outras duas possíveis aplicações realizadas por Dall'Agnol, de acordo com as formulações da falácia naturalista vistas acima. A primeira é direcionada à sociobiologia, que o autor associa – erroneamente – a Matt Ridley e Richard Dawkins; e a segunda, direcionada a Kant.

A crítica de Dall'Agnol ao argumento de Ridley foca em sua obra *The Origins of Virtue* (1998), em que Ridley procura estabelecer as origens do comportamento moral por meio de estudos acerca da genética, etologia, neurociências e afins. Dall'Agnol critica essa posição apontando que Ridley associa a cooperação humana a um instinto comportamental natural. Essa posição, embora Dall'Agnol não faça referência, é conhecida como *altruísmo recíproco*, e foi proposta por Robert Trivers, em 1971, em seu famoso artigo publicado na *Quarterly Review of Biology*, no qual, após análise de certos comportamentos aparentemente altruístas, mas simultaneamente claramente promovidos pelo auto-interesse em outras espécies de animais, Trivers procura teorizar acerca do surgimento do modelo psicológico comportamental do *modus operandi* equivalente nos seres humanos. Esse comportamento, denominado de *altruísmo recíproco*, foi rastreado por Trivers no período Pleistoceno (entre 200.000~120.000 anos atrás até cerca de 8.000 anos atrás) como favorável à sobrevivência pelo contexto em que se vivia: nas savanas gramíneas, com caça de tamanho razoavelmente superior ao nosso, fazendo com que houvesse favorecimento na seleção natural por aqueles que, por algum motivo, optaram por viver em grupo. Assim o *altruísmo recíproco*, ou meramente o comportamento cooperativo como o entendemos, faria parte de nossa natureza, uma vez que, em termos de genética, a humanidade como um todo é descendente diretamente desses grupos que sobreviveram há milhares de anos. Dall'Agnol simplesmente aponta o paradigma superficialmente e o relaciona com a teoria do *gene egoísta* de Dawkins

(2006, 2008), além de afirmar que é uma teoria que está fundamentalmente errada por motivo de erro categorial, pois confunde a moralidade, que é cultural, com instintos, que são naturais.

A próxima crítica é direcionada a Kant. Em sua formulação do agente humano, Kant realiza uma distinção ontológica entre *ego transcendental* e *ego empírico*, em sua diferenciação entre *fenômeno* e *coisa-em-si*. O que é, primeiramente, uma mera distinção lógica, em sua segunda Crítica torna-se ontológica no que ele se refere: “há algo por trás daquilo que é fenomênico” (DALL’AGNOL, 2005, p. 171). Isso gera o problema do “mito cartesiano” em que há uma substância metafísica que está por trás da substância física. Essa confusão gera o que vimos como um erro categorial. Aqui fica claro que o escopo da falácia naturalista, conforme Moore, e comprovados por Dall’Agnol, Prinz, Sturgeon, Boyd e outros, não apenas abrange a dicotomia fato/valor como também ontológica, ou como Dall’Agnol coloca (2005, p. 173), “uma falácia metafísica”.

2 Considerações finais

Pelo que pudemos ver, apesar da vasta gama de tentativas de refutação da falácia naturalista, aparentemente as únicas que obtiveram algum nível de sucesso foram aquelas que endereçaram o argumento conhecido como Lei de Hume, dados os inúmeros problemas com a teoria da questão-em-aberto, conforme vimos anteriormente. As poucas linhas, vistas acima, de Hume sobre o problema parece que foram mais efetivas do que toda a bibliografia de Moore no que tange a similar intento.

Infelizmente, de qualquer forma, a falácia naturalista não é completamente efetiva contra qualquer forma de naturalismo. Como Dall’Agnol (2005 p. 173-4) aponta, uma série de teorias naturalistas conseguem fugir de seu ataque, como o hedonismo, o utilitarismo ou a ética das virtudes. Acredito, também, que seja inefetiva contra o altruísmo recíproco, como o autor a apresenta. Isso se dá por uma série de interpretações errôneas atribuídas por Dall’Agnol ao trabalho de Ridley, como, por exemplo, identificar sua teoria como sociobiologia, interpretar o “gene egoísta” como um gene específico, da genética como determinista, que há um reducionismo moral e no erro da implicação de que moralidade, genética e instinto seriam o mesmo tipo lógico (DALL’AGNOL 2005 p. 164-174). Essas afirmações são rebatidas em uma análise um pouco mais extensa dos trabalhos de Ridley, em que ele claramente se posiciona contra a sociobiologia (personificada em E. O. Wilson) justamente por ser uma teoria que se baseia no reducionismo

e determinismo que, segundo Ridley, são conflitantes com a interpretação-padrão atual do equilíbrio de importância entre natureza (genética, fisiologia, etc.) e cultura (experiências, meio social, etc.) (Cf. RIDLEY 1998, p. 18-9, 40, 103, 106; 1999, p. 306; 2003, p.180-1, 214-16, 219, 229, 250, 234, 125); ponto que é reforçado ainda mais em uma análise da teoria basilar do gene egoísta conforme Dawkins, que, da mesma forma, procura opôr-se à Wilson (2006, p. 94). O debate inteiro e suas implicações fogem ao escopo do atual trabalho, mas é suficiente colocar que o intento de Ridley e Dawkins é apresentar uma teoria descritiva por meio da simplificação de conceitos científicos sobre o fenômeno moral humano. Assim, não há teoria moral normativa para que se cometa alguma forma de falácia naturalista. Além do caráter antirreducionista que não procura resumir ou interpelar descrição de fatos básicos com valores ou normas, as teses apresentadas não são teorias morais, e sim paradigmas científicos acerca do comportamento humano. Entretanto, a teoria de Wilson, por sua vez, assim como a de Spencer, que Moore procura atacar, caem vítimas, sim, da falácia naturalista.

No mais, acredito que a problemática acima representa, da mesma forma, a que circunda as teorias morais naturalistas pós-humeanas (predominantes contemporaneamente no âmbito do naturalismo moral), em que há um prezar pelo empreendimento metaético de identificar e descrever o fenômeno moral, afastando-se de juízos de valor e normativos. Mas essa, novamente, é uma temática para outro momento. Encerro reconhecendo que a falácia naturalista possui grandes limites, suficientes para apenas servir como aviso para inferências simplistas e imprudentes – não diferentemente de como Churchland e Dennett a propõe, ainda que de forma equivocada –, e não somente aplicável à esfera do naturalismo. Assim, ela não constitui suficientemente o carrasco do naturalismo que muitos imaginam ou defendem ser. Ela, assim como a lógica como um todo, representa um algoz do argumento falacioso em um âmbito geral, em prol da manutenção da validade argumentativa para um debate sadio e coerente. Todavia, é apenas uma pequena faceta, e, definitivamente, não merece a alcunha que vestiu neste último século.

3 Referências

BRITO, A. Naves de. Hume e o Empirismo na Moral. *Philosophos* (UFG), Goiânia, v. 6, n.1, p. 42-64, 2001.

_____. Falácia Naturalista e Naturalismo Moral: do “é” ao “deve” mediante o “quero” in *Kriterion* vol. 51 nº 121. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Ação & Valor na Moral naturalizada*. Relatório de pesquisa CNPq. Porto

Alegre, 2013.

_____. Naturalismo Moral in *Manual de Ética – Questões de Ética Teórica e Aplicada*. Org. João Carlos Brun Torres. Petrópolis: Vozes, 2014. No prelo.

CHURCHLAND, Patricia. *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

COHON, Rachel. Hume's Moral Philosophy in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2010 edition, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2010.

Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>

Acessado em 26/09/2013

DALLAGNOL, Darlei. *Valor Intrínseco – Metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DAWKINS, Richard. *O Gene Egoísta*, trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *The Selfish Gene*. 30th anniversary edition. New York: Oxford University Press, 2006.

DENNETT, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin Books, 1995.

_____. *Freedom Evolves*. USA: Penguin Books, 2004.

_____. Darwin's "strange inversion of reasoning". In *PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Medford, v. 106, p.100661-100665, 16 June 2009. Disponível em <<http://www.pnas.org/content/106/suppl.1/10061>>. Acesso em: 20/10/2013.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *A Treatise on Human Nature : Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Leeds Electronic Text Centre, 1740. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

_____. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Leeds Electronic Text Centre, 1777. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

_____. *Enquiry concerning human understanding*. Leeds Electronic Text Centre, 1777. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

_____. *Dialogues concerning natural religion*. Leeds Electronic Text Centre, 1779. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

HURKA, Thomas. Moore's Moral Philosophy in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2010 edition, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2010. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/>> Acessado em 17/09/2013

LENMAN, James. Moral Naturalism. in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2013.

MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

_____. *Principia Ethica – Revised Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *Ensayos Éticos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

PAPINEAU, David. Naturalism, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2009.

PRINZ, Jesse. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007a.

RIDLEY, Matt. *Genome: The autobiography of a species in 23 chapters*. New York: ed. Harper Perennial, 2006.

_____. *Genome: The autobiography of a species in 23 chapters*. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1999.

_____. *O que nos faz humanos: Genes, natureza e experiência*, trad. Ryta Vinagre. 2ª edição. Rio de Janeiro: ed. Record, 2008.

_____. *Nature via Nurture: Genes, experience, and what makes us humans*. New York: HarperCollins Publishers Inc., 2003.

_____. *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. Londres: Penguin, 1998

SAYRE-MCCORD, Geoff. Moral Realism in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2009.

_____. *Metaethics* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2012.

STURGEON, Nicholas L. Ethical Naturalism in *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. David Copp (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2006.

TRIVERS, Robert. The evolution of reciprocal altruism in *The Quarterly Review Of Biology*, v. 46, p.35-57, Mar. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

VICKERS, John, The Problem of Induction, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2013. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/induction-problem/>> Acessado em 26/09/2013.