

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

**ÉTICA E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM
ANALÍTICA DO TEÍSMO**

Matheus Batista Machado

Ouro Preto
2023



MATHEUS BATISTA MACHADO

ÉTICA E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM ANALÍTICA A FAVOR DO TEÍSMO

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião e Metafísica
Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda

OURO PRETO

2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

M149e Machado, Matheus Batista.
Ética e religião [manuscrito]: uma abordagem analítica do teísmo. /
Matheus Batista Machado. - 2023.
106 f.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Miranda.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Teísmo. 2. Ética. 3. Metaética. 4. Deus. I. Miranda, Sérgio. II.
Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 211(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Michelle Karina Assuncao Costa - SIAPE: 1.894.964



FOLHA DE APROVAÇÃO

Matheus Batista Machado

"Ética e Religião: Uma Abordagem Analítica do Teísmo".

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 23 de março de 2023

Membros da banca

Doutor - Sérgio Ricardo Neves de Miranda - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Doutor- Marciano Adilio Spica - Universidade Estadual do Centro Oeste
Doutor - Luiz Helvécio Marques Segundo - Universidade Federal de Ouro Preto

Sérgio Ricardo Neves de Miranda, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 13/06/2023



Documento assinado eletronicamente por **Sergio Ricardo Neves de Miranda, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 16/06/2023, às 11:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0542389** e o código CRC **3B801592**.

Dedico este trabalho a todos aqueles que desejam unir a sua
crença com a busca dos fundamentos racionais para crer.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pelo seu apoio constante aos meus estudos.

Agradeço à minha comunidade (Comunidade Católica Shalom) por todo apoio, orações e incentivo nesses quase 3 anos de intensa pesquisa e trabalho.

Agradeço de forma especial à minha namorada Jully Maria Rodrigues Pires por ter me incentivado a permanecer estudando mesmo nos dias mais difíceis.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFOPe a Capes por todo apoio que permitiu a realização deste trabalho.

Agradeço ao prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves Miranda por ter acreditado na minha capacidade de realizar este trabalho, pela sua amizade e seus comentários que me fizeram aperfeiçoar minha escrita para um nível muito além do qual eu poderia alcançar sozinho.

Por fim, agradeço à Deus, meu Pai, por quem estudo, trabalho e sirvo. Este trabalho foi realizado Nele, com Ele e para Ele.

“Não busco compreender para crer, mas crer para compreender.”
-Santo Anselmo da Cantuária.

RESUMO

O presente trabalho tem como principal objetivo comparar duas teorias metaéticas com o fim de selecionar qual das duas explica de forma mais satisfatória o fenômeno da moralidade. As teorias selecionadas para este trabalho foram a TCD (Teoria do Comando Divino) e o Naturalismo Ético. Ambas as teorias possuem seus méritos, como por exemplo, a defesa da objetividade dos valores e a normatividade dos deveres. Entretanto, no decorrer do trabalho, visou-se analisar mais profundamente ambas as teorias e concluiu-se que, por mais méritos que possua, a teoria do Naturalismo Ético não é capaz de explicar de forma plena a moralidade objetiva e a existência dos deveres morais. Ao postular a existência de Deus, torna-se muito mais simples a tarefa de explicar a moralidade em termos de objetividade, normatividade dos deveres e a motivação que os seres humanos possuem para agirem de forma correta. O sucesso da TCD em explicar a moralidade nos leva a inferir a probabilidade da existência de Deus.

Palavras-chave: Moralidade, Teoria do Comando Divino, Naturalismo Ético, Deus.

ABSTRACT

The main objective of the present work is to compare two metaethical theories in order to select which of the two most satisfactorily explains the phenomenon of morality. The theories selected for this work were DBT (Divine Command Theory) and Ethical Naturalism. Both theories have their merits, such as the defense of the objectivity of values and the normativity of duties. However, in the course of the work, the aim was to analyze both theories more deeply and it was concluded that, no matter how much merits it has, the theory of Ethical Naturalism is not able to fully explain objective morality and the existence of moral duties. By postulating the existence of God, the task of explaining morality in terms of objectivity, normativity of duties and the motivation that human beings have to act correctly becomes much simpler. DBT's success in explaining morality leads us to infer the probability of God's existence.

Keywords: Morality; Divine Command Theory; Ethical Naturalism; God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL.....	7
CAP.1 ARGUMENTO MORAL.....	12
1.Introdução	12
1.2 Abdução	15
1.3 O argumento abduutivo moral	18
1.4 Condições de uma teoria metaética objetivista	21
1.4 Considerações finais	27
CAP.2 NATURALISMO ÉTICO.....	28
2.1 Introdução.....	28
2.2 Por que se adotar o Naturalismo Ético?.....	29
2.3 Como o Naturalismo Ético cumpre as condições de uma teoria adequada da moralidade?.....	32
2.4 Naturalismo Reducionista Moral VS Naturalismo Não Reducionista.....	33
2.5 Naturalismo Não Reducionista explicado	34
2.6 Três problemas com o Naturalismo Não Reducionista.....	38
2.7 O Naturalismo Reducionista e seus problemas	48
2.8 Naturalismo Ético e a motivação moral.....	54
2.9 Considerações finais	58
CAP.3 A TEORIA DO COMANDO DIVINO NA FILOSOFIA MORAL	59
3.1 Introdução.....	59
3.2 Postulados da Teoria do Comando Divino.....	60
3.3 Meios de comunicação dos comandos divinos	67
3.4 Como a Teoria do Comando Divino cumpre as condições de uma teoria adequada da moralidade?	73
3.5 Objeções frequentes a Teoria do Comando Divino	74
3.6 Dilema de Eutífron.....	84
3.8. Considerações finais	94
4. CONCLUSÃO.....	96
5. BIBLIOGRAFIA	102

INTRODUÇÃO GERAL

O termo moralidade é derivado do latim “*moralis*”, que significa costumes ou maneiras. Moralidade se refere a crenças, valores, noções ou opiniões sobre que comportamentos ou decisões são boas, ruins, certas ou erradas.

O termo “moralidade” tem dois sentidos: descritivo e prescritivo. Quando é utilizado de forma descritiva, a moralidade se refere ao conjunto de crenças e valores de um determinado povo em uma época específica. Assim, a frase “**Os tupinambás canabalizavam seus idosos mortos**” apenas descreve certo estado moral de coisas entre um grupo de pessoas sem avaliar se seu comportamento era certo ou errado, bom ou ruim.

Quando o termo moral é utilizado de forma normativa, então entendemos que o usuário do termo tem como objetivo a prescrição de quais comportamentos são bons e quais não são. Nesse sentido, a moral possui a função de avaliar e balizar quais ações são aceitáveis ou não. Assim, a sentença “**O ato dos tupinambás de canabalar seus idosos é moralmente abominável**” afirma que o comportamento do grupo tupinambá é imoral ou errado.

Hoje em dia existem muitos debates acerca da moralidade, seja em espaços acadêmicos, na mídia ou entre a população em geral. A noção que impera majoritariamente nos debates populares é o **relativismo moral**. O relativismo moral é a ideia de que as noções de certo ou errado são totalmente subjetivas e variam de acordo com a pessoa, o tempo e o lugar. Em outras palavras, a moral não possui uma base na realidade objetiva. Apesar de ser uma visão que atrai, sobretudo os mais jovens, o relativismo moral não é um consenso entre os filósofos profissionais.

Uma boa parte dos acadêmicos defende uma perspectiva diferente da moralidade, denominada de **realismo moral**. O realismo moral é o paradigma que afirma que os valores morais são objetivos, isto é, se referem a alguma característica objetiva do mundo e não dependem da opinião dos indivíduos para existir.

Neste trabalho, nós nos concentraremos nessa segunda perspectiva. Será analisada, na forma de uma dissertação, duas teorias distintas que afirmam a objetividade e a realidade dos valores morais. As alternativas a serem analisadas são o

Naturalismo Ético e a Teoria do Comando Divino. O objetivo da dissertação é realizar uma análise comparativa entre essas duas teorias e verificar qual das duas explica melhor o fenômeno da moralidade. A hipótese estabelecida para este trabalho é que a Teoria do Comando Divino (TCD) fornece uma explicação mais adequada para o fenômeno da moralidade do que o naturalismo ético.

Resumidamente, a TCD afirma que os valores e deveres possuem Deus como a sua fonte primordial. Deus é a base para todas as obrigações e para a referência daquilo que o ser humano entende como “bem”. Sem Deus, os teóricos do comando divino argumentam que o homem perderia o principal fundamento da moralidade e os valores se tornariam inválidos ou completamente subjetivos.

Em contraste com a TCD, o naturalismo ético defende que, mesmo que Deus não exista, a moral é objetiva e real. Os naturalistas tentam fundamentar a referência dos valores e a normatividade dos deveres na natureza ou em propriedades puramente naturais. Para os naturalistas, Deus não é necessário para fundamentar ou explicar o fenômeno da moralidade.

Neste trabalho, defenderei a tese de que a TCD é superior ao naturalismo ético na explicação da moral. Para atingir esse objetivo eu selecionei três condições básicas que uma teoria metaética deve satisfazer: **objetividade, normatividade e motivação moral**. Ambas as teorias cumprem essas condições do seu modo, mas tentarei mostrar quais os problemas que a teoria do naturalismo enfrenta e porque a TCD é superior em cumprir tais condições. Através do sucesso da TCD é possível inferir a existência de Deus, visto que ao postular a sua existência o fenômeno da moralidade é mais facilmente explicado.

A dissertação está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo é a apresentação do argumento moral. O segundo capítulo conterá uma apresentação da teoria do Naturalismo Ético nas suas duas versões (reducionista e não reducionista). Investigarei ainda como essa teoria satisfaz as três condições propostas para uma teoria metaética: objetividade, normatividade e motivação moral. O terceiro capítulo será a apresentação da TCD e conterá a explicação de como a teoria satisfaz as três condições mencionadas. A conclusão, como capítulo final, visa reunir os tópicos discutidos e fazer a comparação onde cada teoria obteve êxito no cumprimento das condições e quais os pontos fortes e fracos de cada teoria. No final será sugerido que o sucesso da TCD em

explicar o fenômeno da moralidade pode basear um argumento a favor da existência de Deus, mesmo que tal argumento tenha um impacto modesto, visto que existem diversas outras formas de explicar a moralidade que, por uma questão de método, não serão abordados nesse trabalho.

No primeiro capítulo abordarei o argumento moral. Começo o capítulo com a discussão sobre a importância dos argumentos teístas em geral e sobre a relevância que estes possuem na filosofia da religião contemporânea e na vivência dos crentes de maneira geral.

Em seguida, introduzo uma explicação das inferências indutivas e ofereço uma versão abdução do argumento moral.

Ainda no primeiro capítulo da dissertação, apresento as principais condições que uma teoria metaética objetivista deve satisfazer: objetividade, normatividade e motivação moral. A objetividade diz respeito ao que fixa a referência dos valores, a normatividade diz respeito ao valor de comando e lei que os deveres possuem e a motivação diz respeito a resposta que cada teoria fornece a pergunta “Por que devo ser moral?”. No final do capítulo eu desenvolvo as considerações finais e um resumo da discussão que se seguiu até então.

O segundo capítulo trata do naturalismo ético. De maneira geral, o naturalismo é uma teoria metaética objetivista que afirma que valores morais e deveres podem ser reduzidos a propriedades naturais. Em outras palavras, ideias morais podem ser identificadas com ideias naturais. Em primeiro lugar, explico o que é o naturalismo ético e quais as suas principais características. Em seguida, apresento algumas vantagens de se adotar o naturalismo ético como teoria metaética. Uma das principais vantagens discutidas neste trabalho é a ideia de que o naturalismo permite uma desvinculação das discussões morais com ideias religiosas e, portanto, torna o debate em torno de questões éticas algo mais aberto a pessoas não crentes. Explico então como que o naturalismo cumpre as condições de uma teoria metaética satisfatória. Com relação a objetividade é argumentado que, na perspectiva naturalista, o que fixa a referência de “bem” são fatores puramente naturais e tais fatores não são relativos a opiniões de terceiros, conservando desse modo a objetividade da teoria. Para os naturalistas, a normatividade dos deveres também é derivada de aspectos naturais e das consequências de cada ação. É possível, através da análise de cada ação, entender se aquela ação é certa ou errada, sem evocar a

ideia de um Deus ou de outra fonte transcendente. Por fim, a motivação moral é garantida através do senso de comunidade que o homo sapiens desenvolveu ao longo da evolução. O homem se sente motivado a cooperar e agir corretamente, pois possui noções primitivas de cooperação e grupo que evoluiu com ele ao longo das épocas.

Ainda no segundo capítulo da dissertação é apresentado a diferença entre o naturalismo reducionista e naturalismo não reducionista. Argumento que ambas as formas de naturalismo apresentam problemas internos. O naturalismo não reducionista enfrenta problemas para definir qual referência é utilizada para fixar os significados dos termos morais. Esse problema é apontado por meio do argumento da terra gêmea moral. Outro problema está na tentativa de alocar valores morais no campo das proposições naturais. Por fim o naturalismo não reducionista enfrenta a dificuldade de articular os conceitos de normatividade e avaliação de forma puramente naturalista. A versão do naturalismo reducionista enfrenta o argumento da questão aberta do filósofo analítico G.E Moore e também sofre do mesmo problema que a outra versão (não reducionista) de articular os conceitos de normatividade e avaliação de forma puramente naturalista.

Por fim, será argumentado que a motivação moral em uma perspectiva naturalista sofre com o fato de que a evolução da espécie humana permanece em aberto e, sendo assim, a teoria não é capaz de dar uma explicação definitiva para as razões para ser moral.

No terceiro capítulo, é apresentado a teoria do comando divino (TCD). Essa teoria afirma que os valores e deveres são derivações da natureza e dos comandos de um Deus que é perfeito. Diferentemente do naturalismo ético, os teóricos do comando divino argumentam que Deus é um ser necessário para explicar os fundamentos da moralidade. Este capítulo está dividido em oito tópicos. Nos dois primeiros tópicos, apresento a Teoria do Comando Divino. Em seguida, discuto quais os principais meios de comunicação que Deus possui para emitir os seus comandos. Alguns teóricos argumentam que Deus não se comunica somente pelas divinas escrituras ou pela igreja, mas pode se utilizar da natureza também e até da própria consciência dos indivíduos para emitir seus comandos.

O quarto tópico apresenta como a TCD adere as condições de uma teoria metaética satisfatória. Argumentaremos que a objetividade e a normatividade é assegurada na TCD, pois o que fixa a referência do bem é a natureza perfeita de Deus e os nossos

deveres são reflexos diretos dos seus comandos. Se Deus criou o universo e criou o homem, então Ele possui autoridade para emitir comandos. Os deveres morais do ser humano são derivados da autoridade de um Deus e, portanto, são universalmente válidos. Por fim, a condição da motivação moral é cumprida na TCD na medida em que o homem se sente impulsionado a cumprir os desígnios divinos. A motivação moral é fruto de um relacionamento afetivo entre Deus e o homem.

Nos tópicos seguintes eu discuto algumas objeções populares a teoria do comando divino, em particular o Dilema de Abraão e o Dilema de Eutífron. Será argumentado que nenhum desses dois dilemas é exaustivo e o teórico do comando divino possui alguns meios para se evitar as conclusões dos dilemas.

Na conclusão eu faço a análise comparativa das duas teorias e verifico qual delas se sai melhor em cumprir com as condições propostas para este trabalho. Apesar de ambas as teorias preservarem ao seu modo a objetividade dos valores, a normatividade e a motivação moral parecem ser cumpridas de forma mais eficiente pela TCD. O naturalismo ético demonstra ter algumas restrições para se lidar com conceitos de avaliação e normatividade e a explicação da motivação moral não é conclusiva, visto que a evolução do homem permanece em aberto. Assim sendo, concluo que a TCD explica melhor o fenômeno da moralidade que o naturalismo e isso sugere que Deus exista. A conclusão do trabalho é modesta porque não lidei ao longo da dissertação com outras teorias metaéticas não naturalistas alternativas que poderiam também explicar a moralidade, como é o caso do platonismo moral.

CAP.1 ARGUMENTO MORAL

1. INTRODUÇÃO

Um dos argumentos mais discutidos na tradição da filosofia analítica da religião é o argumento moral. Esse argumento tem como principal objetivo inferir a existência de Deus através dos valores morais objetivos e deveres.

O argumento é importante porque fornece uma base para pessoas religiosas afirmarem a realidade dos valores morais bem como a existência de Deus. Um dos pensadores religiosos responsáveis por popularizar o argumento moral foi C.S Lewis. No seu livro *Cristianismo puro e simples* (1952), o autor começa a sua exposição fornecendo um argumento desse tipo para defender a racionalidade da crença em Deus. Hoje em dia, é quase impossível entrar em contato com um manual de apologética popular ¹e não se defrontar com uma exposição do argumento moral, por menor que seja.

No cenário acadêmico da filosofia da religião contemporânea, o debate sobre a moralidade e a existência de Deus está em profusão. Uma obra atual relevante que mostra esse panorama é a de Baggett e Walls (2011), cujo principal objetivo consiste em reavivar a discussão sobre os argumentos morais teístas.

Os filósofos Phillip Quinn (1978) e Robert Adams (1973) também são menções honrosas dentro desse campo, pois as suas atuações ressuscitaram a teoria do comando divino e a figura de Deus como fundamento dos valores morais.

De acordo com Evans (2014), os proponentes dos argumentos teístas não veem os argumentos como evidências indisputáveis sobre a existência de Deus. A nível popular, esses argumentos podem ser apresentados dessa forma, mas no âmbito acadêmico os argumentos pretendem levantar uma série de questionamentos como: existem bons argumentos a favor da tese de que Deus existe? Os argumentos possuem premissas que são verdadeiras? As premissas dos argumentos são mais plausíveis do que a sua negação? Argumentos desse tipo possuem valor em tornar a crença em Deus racional

¹ Como por exemplo o livro “apologética contemporânea” de William Lane Craig.

para algumas pessoas, mesmo que as premissas dos argumentos possam ser disputadas e eventualmente negadas por outras pessoas.

O objetivo principal desse tipo de argumentação é tornar a crença em Deus plausível e razoável para uma pessoa racional. É evidente que não existe um consenso sobre a solidez dos argumentos teístas. A maior parte desses argumentos permanecem sendo disputados ou criticados até os dias atuais, porém é importante dizer que dentro da filosofia a maior parte dos argumentos que levam a conclusões interessantes também se encontram em disputa e falham em gerar consenso na comunidade acadêmica.

Em resumo, a função dos argumentos teístas não é fornecer evidências irrefutáveis da existência de Deus, mas sim levantar premissas que são (ou aparentam ser) mais plausíveis que as suas negações e tentar, desse modo, satisfazer o ônus da prova que um ateu ou agnóstico pode propor aos teístas. Esse é o objetivo dos argumentos teístas e, de maneira específica, do argumento moral.

Antes de apresentarmos a versão específica do argumento moral a ser explorada neste trabalho, convém fazer algumas distinções. A primeira distinção é a respeito das categorias dos argumentos morais. Os argumentos morais podem ser divididos em duas categorias: teóricos e práticos (EVANS, 2014). Os primeiros começam apresentando alguns fatos morais e argumentam que a existência de Deus é necessária para explicar tais fatos, ou pelo menos que Deus fornece uma explicação mais adequada para eles em comparação com uma base puramente naturalista. Os segundos frequentemente começam afirmando algum bem ou fim exigido pela moralidade e argumentam que esse fim não é alcançável a não ser que Deus exista.

Eis uma versão de um argumento teórico²:

1. Existem obrigações morais objetivas.
2. Se existem obrigações morais objetivas, então a existência de Deus é a melhor explicação da objetividade dessas obrigações.
3. Portanto, Deus existe.

² Essa versão do argumento aparece no livro “Em Guarda” de William Lane Craig, publicado pela editora Vida Nova.

Note que no caso acima foram elencadas duas premissas que levam a conclusão de que Deus existe. Essas premissas defendem a existência de obrigações morais objetivas e afirmam que Deus é a melhor explicação para tais obrigações. O caráter do argumento é puramente teórico.

Uma versão do argumento prático pode ser encontrada na obra de Immanuel Kant.³ Ele sustentava que um ser racional e moral deve agir de modo que a sua ação se torne uma lei universal. Todas as ações morais visam um fim que é o bem supremo. É necessário para o homem acreditar, ao agir moralmente, que é possível alcançar tal fim. No entanto, é racional acreditar que a ação moral leva ao bem supremo apenas se houver uma relação de causalidade entre o agir moral e o alcance do bem supremo que garante a eficácia das ações morais. O problema é que tal relação de causalidade não parece existir na natureza. Para então agir de forma moral, o homem deve postular a existência de Deus como garantia de que suas ações morais serão eficazes para a promoção e o alcance do bem supremo.

Em outras palavras, qualquer pessoa racional deve pressupor a existência de Deus ao ter que tomar uma decisão moral ou fazer uma escolha moralmente relevante. Kant insistia que o seu argumento não era uma versão teórica do argumento moral, pois a conclusão do seu argumento não era a de que “Deus existe” ou “Deus provavelmente existe” e sim que eu (como ser racional e agente moral) devo acreditar que Deus existe. Sendo assim, o argumento de Kant pode ser considerado um argumento prático, pois implica em consequências práticas e tomadas de decisões reais.

Para os fins desse trabalho, apenas um argumento moral será analisado e a sua categoria será de ordem teórica.

A versão do argumento moral teórico a ser explorada nesse trabalho é uma versão baseada no raciocínio abduutivo, mais precisamente na inferência para a melhor explicação para a existência de valores e deveres morais objetivos.

O modelo de inferência abduitiva foi escolhido (ao invés de um argumento dedutivo ou baseado em algum outro tipo de inferência indutiva) porque o seu uso permitirá enquadrar de modo mais preciso duas hipóteses concorrentes que visam

³ Vide Kant, *Crítica da Razão Pura*, B.833 e seguintes.

explicar a existência da moralidade: A Teoria do Comando Divino e o Naturalismo Ético.

Para os fins deste trabalho, apenas essas duas hipóteses serão analisadas.

1.2 ABDUÇÃO

A abdução é um raciocínio indutivo popularmente exemplificado como o tipo de inferência utilizado pelo detetive Sherlock Holmes⁴. O tipo de inferência utilizado por Holmes exemplifica bem a abdução porque ela é um tipo de inferência para a melhor explicação de um determinado fenômeno. A tarefa principal do detetive é determinar (através de algumas hipóteses) qual a melhor explicação para os fatos disponíveis naquele momento.

Considere a cena de um crime. O detetive ao chegar ao local do crime, encontra um cartucho de um revólver vazio e marcas de tiro na parede. Com base nesses fatos, o detetive formula a explicação (antes de consultar o legista) que a vítima foi assassinada por uma arma de fogo. Essas pistas (cartucho do revólver e marcas de tiro nas paredes) fornecem uma evidência para se inferir que a vítima morreu baleada. É evidente que essa explicação pode ser falsa. O assassino pode, por exemplo, ter tentado alvejar a vítima e, quando não obteve sucesso, correu até ela e a assassinou com uma faca. O crucial nesse exemplo é entender que mesmo que a explicação da morte por arma de fogo não seja a verdadeira, é a que é mais plausível dadas as primeiras evidências. Quanto maior o número de evidências, mais preferível uma determinada explicação se torna. É tarefa do detetive colher o maior número de informações e evidências antes de preterir uma explicação em prol de outra. O pensamento abduutivo é o principal instrumento utilizado nesse cenário.

O modelo de inferência abduativa foi muito importante na história da ciência. Gregor Johanne Mendel (1822-1884) foi um frade agostiniano, botânico e conhecido como o pai da genética moderna. O seu trabalho sobre hereditariedade começou em 1854 e durou por volta de 8 anos. O seu principal objetivo era descobrir o que era

⁴ Vide C Doyle, Estudo em Vermelho, 1887.

herdado e ele utilizou milhares de experimentos replicados no seu trabalho. O trabalho de Mendel é um exemplo clássico de inferência abductiva.

Para alcançar os seus resultados, Mendel utilizou-se de ervilhas comuns para observar os traços em cada geração posterior. Ele cruzou ervilhas grandes com ervilhas pequenas e notou a proporção das plantas pequenas e grandes entre a prole. Similarmente, ele cruzou as ervilhas que possuíam rugosidade com plantas que tinham as ervilhas lisas e notou a mistura de plantas lisas e rugosas entre a descendência. Mendel observou que quando plantas de certos tipos são cruzadas suas proles exibem características de várias proporções definidas.

Ao chegar a essa conclusão, Mendel questionou o motivo dos cruzamentos produzirem descendência com características distribuídas em tais proporções. Para tentar responde-la, ele formulou a seguinte hipótese: suponha que cada planta contenha partículas que controlam as características observadas de grandeza e pequenez, rugosidade e lisura de certas maneiras específicas. A partir daí ele conjecturou que cada pai contribui com metade dos seus genes para a prole e que esse processo ocorre de acordo com regras definidas.

O que Mendel fez foi uma inferência abductiva. Toda a sua hipótese tinha como objetivo a melhor explicação de por que o fenômeno do cruzamento das ervilhas ocorreu da forma que ocorreu. Se a hipótese fosse verdadeira, então explicaria porque os experimentos dos cruzamentos geraram determinados resultados.

Mendel nunca viu as “partículas” (hoje nós chamamos de gene), mas a sua teoria postulava a existência de tais coisas. O argumento abductivo, portanto, serve como instrumento para a escolha da melhor explicação disponível para um determinado fenômeno ou um fato.

É importante explicitar que no argumento abductivo não é possível deduzir validamente uma teoria de um conjunto de observações. Isso não pode ser feito, pois normalmente essa tentativa implica em inferir a teoria sobre a causa da observação dos seus efeitos. Por exemplo:

1. Os cruzamentos experimentais nas ervilhas foram observados a exibir tais e tais resultados.
2. Logo, há genes e eles obedecem às leis L.

Nesse caso, o que se fez foi uma inferência do que é **provavelmente** verdadeiro e não do que é **absolutamente** verdadeiro. Isso ocorre dessa forma porque as causas dos fenômenos poderiam ser inúmeras além da que foi postulada.

Essa é a principal diferença entre o raciocínio dedutivo válido e do raciocínio indutivo/abduutivo forte. O raciocínio dedutivo garante a veracidade da conclusão caso as premissas sejam verdadeiras. É o caso do famoso argumento da mortalidade de Sócrates.⁵ Por outro lado, o raciocínio abduutivo estabelece qual a melhor explicação disponível para um conjunto de fatos, porém a melhor explicação ainda pode ser falsa.

Quando os cientistas se utilizam do raciocínio abduutivo para avaliar as suas hipóteses, normalmente eles estão em busca de confrontar a sua explicação com outras explicações disponíveis tão robustas quanto a escolhida. É necessário que exista um conjunto de previsões bem sucedidas para que uma teoria seja escolhida como a melhor explicação em detrimento das suas rivais.

Quando se quer avaliar duas teorias conflitantes, a teoria que se sair melhor em alguns critérios pré-estabelecidos é considerada a preferível. De modo genérico observa-se o seguinte (Mautner, 2010):

1. Tem-se observado B
2. A pode explicar B
3. Nenhuma hipótese pode explicar B tão bem como A.
4. Logo, A é provavelmente verdadeira.

É importante reiterar que a conclusão do argumento deve ser modesta. É realmente muito difícil esgotar as explicações para um único fato. Assim sendo, a conclusão de um argumento abduutivo é meramente provável.

⁵ O argumento possui duas premissas e uma conclusão: Todo homem é mortal, Sócrates é homem logo Sócrates é mortal. A veracidade das premissas garante de forma indubitável a conclusão do argumento.

1.3 O ARGUMENTO ABDUTIVO MORAL

Neste trabalho, nós analisaremos uma versão autoral do argumento abductivo moral. O objetivo principal é analisar e comparar duas hipóteses conflitantes que melhor explicam a existência da moralidade a fim de verificar se uma delas possui um poder explanatório maior do que a outra.

Quando se fala de moralidade, queremos dizer a existência de valores morais objetivos e deveres objetivos. A primeira distinção importante que deve ser levada em consideração é a distinção entre valores e deveres.

Os valores estão relacionados a ideias daquilo que é bom ou mau. Os deveres, por sua vez, estão relacionados com aquilo que é certo ou errado. Essas ideias parecem ser sinônimas, mas é fácil oferecer alguns exemplos que demonstram que elas não são. Por exemplo, é bom que Matheus queira se tornar um médico, porém Matheus não está moralmente obrigado a se tornar um médico. Matheus também poderia ter escolhido o caminho da economia, da filosofia ou da pedagogia. O dever está relacionado a uma obrigação moral, com aquilo que o indivíduo deve ou não fazer. Matheus deve respeitar os seus pais, observar as leis de trânsito e ceder o seu lugar no ônibus para idosos, mas ele não deve se tornar um professor, ainda que seja bom que ele se torne.

A segunda distinção muito importante para a compreensão da ideia de moralidade é a distinção entre as noções de objetivo e subjetivo. A noção de objetividade quer dizer “independente da opinião das pessoas”, enquanto que subjetividade está relacionada com a “dependência do que as pessoas acreditam ou pensam.” Quando é dito que os deveres e valores morais são objetivos, o que se está querendo dizer é que os valores morais e os deveres são válidos e obrigatórios de forma universal, independente do que as pessoas acreditam ou não. Quando falamos por exemplo que regimes genocidas como o nazismo ou o fascismo são crimes hediondos contra a humanidade, estamos dizendo que tais regimes foram objetivamente errados, independente dos nazistas ou fascistas pensarem que foram corretos. Ainda que Hitler conseguisse vencer a segunda guerra mundial, instaurasse uma ditadura nazista mundial, eliminasse qualquer um que ousasse se opor a sua tirania e convencesse o mundo inteiro de que as suas ideias eram corretas, ainda assim o nazismo seria objetivamente errado.

Este trabalho analisará a moralidade, enquanto um conjunto de valores e deveres (obrigações) objetivos. A teoria correspondente a essa definição é a teoria cognitivista⁶ objetivista. “O objetivismo”, afirmam Craig e Moreland, “sustenta que os enunciados morais expõem fatos sobre os próprios atos de moralidade ou os objetos das quais se diz terem valor.” (CRAIG; MORELAND, 2015, p. 492)

Em outras palavras, a moralidade dentro dessa visão objetivista é vista como um conjunto de fatos objetivos passíveis de serem analisados e determinados como verdadeiros ou falsos.

Dada essa delimitação do âmbito da investigação, outras teorias metaéticas concorrentes como as teorias não cognitivistas (emotivismo/imperativismo) ou as teorias subjetivistas não farão parte da análise dessa dissertação.

As alternativas selecionadas para explicar a existência de valores e deveres objetivos é a **Teoria do Comando Divino (TCD)** e o **Naturalismo Ético**. Essas duas alternativas representam um clássico conflito entre hipóteses sobrenaturalistas e naturalistas para explicar a moralidade. Por uma questão de metodologia, apenas essas duas teorias serão levadas em conta na análise deste trabalho.

Para os defensores da TCD, a vontade de Deus determina aquilo que é bom e aquilo que é correto. A existência de Deus, nesse caso, funciona como um fundamento da moralidade. Basicamente, a ideia é que a existência da moralidade (valores e deveres morais) objetiva depende ontologicamente da existência de Deus. Vamos encontrá-la no cristianismo, no judaísmo e islamismo. O apóstolo Paulo afirma na sua carta aos romanos (RM 1: 20-21) que desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus (dentre eles, o atributo da moralidade) se tornaram visíveis a inteligência humana. Os moralistas judeus por sua vez afirmam que a Torá e os mandamentos que nela são contidos são mandamentos com caráter normativo. Para os cristãos (de maneira geral) os mandamentos divinos são normativos. Aquilo que se constitui o dever de um ser humano é fundamentado diretamente nos mandamentos divinos. O mesmo tipo de normatividade é defendida pelos muçulmanos. O alcorão expressa de forma normativa a vontade de Alá.

⁶ **Cognitivismo** afirma que enunciados morais fazem afirmações verdadeiras por serem portadoras de informações descritivas sobre o real. Em outras palavras, afirmações morais podem ser tanto verdadeiras quanto falsas. Para mais informações vide “Filosofia e Cosmovisão Cristã” da editora Vida Nova, 2005.

Sendo assim, para o teísmo, a vontade de Deus é o fundamento da moralidade humana. Da mesma forma que a constituição federal de um país é o fundamento das leis públicas que regem aquele território, a figura de Deus constitui-se em um fundamento para a existência de valores e deveres morais objetivos. No capítulo 3, analisaremos a TCD mais profundamente.

Em contrapartida, o naturalismo ético afirma que não é necessária a existência de Deus para explicar os valores morais objetivos e os deveres. Tais valores podem muito bem ser reduzidos a uma explicação puramente naturalista ou científica como “bom é aquilo que gera maior prazer” ou “bondade é um estado psicológico” e não é necessário utilizar a figura de Deus como hipótese para a explicação da moral.

Dadas essas explicações e definições, podemos colocar um argumento abduativo moral da seguinte forma:

1. Valores e deveres objetivos existem.
2. A TCD e o Naturalismo Ético explicam a existência dos valores e deveres objetivos.
3. A TCD se sai melhor ao explicar a existência dos valores e deveres objetivos que o Naturalismo Ético.
4. Portanto, a TCD é preferível ao Naturalismo Ético como explicação para a existência dos valores e deveres objetivos.

A hipótese que norteará esta dissertação será justamente a de que a Teoria do Comando Divino (TCD) funciona melhor para explicar a existência dos valores e deveres que a sua hipótese rival. A correção da nossa hipótese oferece apoio para a terceira premissa do argumento abduativo moral.

Mas a hipótese é correta?

Para avaliarmos sua correção, selecionamos três critérios básicos que são exigidos de uma teoria metaética cognitivista objetivistas que se proponha a ser a melhor alternativa: **objetividade, normatividade e motivação moral**. Tais critérios foram escolhidos com base na sua importância para explicar a existência dos valores e deveres. A hipótese principal é que a TCD se sai melhor ao cumprir esses critérios que o Naturalismo Ético.

1.4 CONDIÇÕES DE UMA TEORIA METAÉTICA OBJETIVISTA

Entre as condições destacadas de uma teoria adequada da moralidade, a mais importante é a **objetividade**. O objetivismo/objetividade sustenta que os enunciados morais expõem fatos sobre os próprios atos de moralidade.

Podemos fazer um paralelo com enunciados empíricos. Quando se afirma que a maçã é redonda, se quer dizer que a fruta maçã possui a propriedade de ser “redonda”. Isso é objetivo, ainda que existam pessoas que não enxerguem a maçã de forma tão nítida ou clara, a maçã não deixou de possuir a propriedade de ser “redonda”. Da mesma forma, o enunciado “matar um inocente é errado” está afirmando que o ato de matar um inocente possui a propriedade de ser errado. Isso é objetivo, ainda que algumas pessoas venham a discordar do enunciado. Em resumo, as teorias objetivistas afirmam que os enunciados morais possuem em si mesmos informações sobre atos ou pessoas que não dependem de interpretações subjetivas.

A condição da objetividade não implica que um aperfeiçoamento moral não possa ocorrer com o passar do tempo. Há muitos anos atrás a escravidão era tida como algo objetivamente correto, apesar de hoje sabermos o quão equivocada essa prática é. Os proponentes das teorias objetivistas podem argumentar, nesse caso, que a escravidão nunca foi uma prática que possuía a propriedade de ser correta, ainda que muitos não houvessem se dado conta disso no período da escravatura. O que os objetivistas defendem é a existência de um referencial ético cuja a existência torna possível o aperfeiçoamento moral ao longo da história humana. Sem esse referencial, seria difícil afirmar com precisão um progresso moral, pois as noções éticas poderiam ser facilmente relativizadas.

Naturalistas e teóricos do comando divino divergem com relação a esse referencial ético. Para os teóricos do comando divino, esse referencial é o próprio Deus. Deus é a referência máxima de bondade que a humanidade deve espelhar. Os enunciados morais que afirmam que “X é bom” estão afirmando implicitamente que “X é da vontade de Deus”. Os naturalistas, por sua vez, defendem que o referencial é uma propriedade natural. Naturalistas podem sustentar, por exemplo, que tudo aquilo que contribuir para a felicidade dos seres humanos é bom, sendo a felicidade entendida em termos da propriedade natural do prazer. Portanto, se “X é bom” significa para esses naturalistas que “X é prazeroso.”

Um argumento muito forte contra essas reduções foi formulado por G.E Moore em *Principia Ethica* (1903). Para Moore, qualquer tentativa de definir o conceito de “bom” em termos descritivos comete o que ele chama de falácia naturalista. A falácia naturalista consiste em uma tentativa de analisar o conceito primitivo de bondade em conceitos descritivos mais básicos. No caso dos teístas, a bondade de uma ação A é analisada em termos da vontade divina enquanto que, para os naturalistas, a bondade de uma ação A remete à medida de felicidade e/ou prazer. Moore argumenta que o conceito de bondade é primitivo, irreduzível e que qualquer tentativa de atribuí-la a qualquer outra coisa já descaracteriza a ideia de bondade. Esse argumento é conhecido como argumento da questão em aberto. Ao analisarmos as duas teorias metaéticas (TCD e Naturalismo Ético) verificaremos como cada uma delas responde ao argumento de Moore e qual das duas se sai melhor ao fazê-lo. Argumentaremos que o teísta se sai melhor ao responder o argumento de Moore, pois o conceito de Deus permite atrelar os valores morais a sua própria natureza divina, enquanto que a tentativa de reduzir tais valores a ideias científicas ou transforma-las em propriedades naturais não é bem-sucedida da mesma forma.

A segunda condição que uma teoria objetivista deve conter é **a normatividade**. A normatividade diz respeito ao “dever ser”. Uma teoria objetivista deve ser normativa, pois a sua função é prescrever quais comportamentos são aceitáveis e quais comportamentos são inaceitáveis dentro das condutas humanas. Assim sendo, a normatividade é uma característica indispensável para qualquer teoria objetivista.

A normatividade está associada a ideia de obrigação. Os padrões éticos normativos não simplesmente descrevem os modos pelos quais nós regulamos as nossas condutas, mas ao contrário, eles realizam afirmações sobre nós, eles comandam, obrigam, recomendam ou guiam (KORSGAARD, 1996, p.8). A normatividade de uma ação ética é uma força prescritiva com caráter de obrigação que é exercida sobre o agente.

Dentro do campo da ética o conceito de normatividade é especialmente valioso, pois em muitos momentos ao longo da vida do sujeito moral lhe são exigidas tomadas de decisões que são contrárias aos seus desejos principais. Nesses momentos ele pode se questionar: “Por que devo fazer o que não quero?”, “É certo a ação que devo realizar?” ou “Por que abdicar de tal desejo para realizar essa ação?”. Todos esses questionamentos são valiosos e profundamente relevantes dentro de uma perspectiva

ética de tomada de decisão. Nesses momentos, ele necessitará dispor de uma teoria ética satisfatória que justifique a sua tomada de decisão e, portanto, possua caráter de norma. Isso é chamado de “questão normativa” (KORSGAARD, 1996, p.10).

Os filósofos que buscaram pela fonte da normatividade dos valores e deveres morais chegaram a 4 modos para responder à questão do que realmente torna a moral normativa. Eles são os seguintes:

1. **Voluntarismo:** De acordo com essa visão, os valores e deveres derivam dos comandos de alguém que possui legítima autoridade para formular leis sobre o agente moral. Um modelo de voluntarismo se encontra na teoria do Estado de Hobbes, onde o monarca (ou a assembleia) possuíam poder supremo para governar e formular leis. A teoria do comando divino é uma espécie de voluntarismo, pois defende que os valores e deveres emanam da vontade suprema de Deus.

2. **Realismo:** Para essa abordagem, as afirmações morais são normativas se são verdadeiras e são verdadeiras se existem fatos que correspondam a descrição de tais afirmações. Para os realistas, os valores e obrigações realmente existem e são irreduzíveis por natureza. A normatividade simplesmente existe como uma propriedade de tais entidades morais (valores e deveres). Dois filósofos muito importantes que defenderam essa abordagem foram G.E Moore e Thomas Nagel.⁷

3. **Endosso Reflexivo:** Essa visão é a escolhida por filósofos que acreditam que a moral é fundamentada na natureza humana. A tarefa primordial desses filósofos é explicar o que a natureza moral humana é e por que nós nos sentimos obrigados a corresponder aos deveres morais. Para esses filósofos é mais importante estabelecer a utilidade prática de sermos pessoas morais do que questionarmos se a moralidade em si é verdadeira. Os principais filósofos que representam essa corrente são David Hume e John Stuart Mill.⁸

4. **O apelo a autonomia:** Basicamente, os proponentes dessa visão afirmam que a fonte da normatividade da moral pode ser encontrada na vontade livre do agente. A capacidade de autorreflexão sobre nossas próprias ações confere sobre nós um tipo de

⁷ Vide Moore, *Principia Ethica*, 1903 e Nagel, *The possibility of Altruism*, 1979.

⁸ Vide Hume, *Tratado da Natureza Humana*, 2009 e Mill, *Utilitarismo*, 2020. ⁹ Vide Kant, *a Crítica da Razão Prática*, 2016.

autoridade sobre nós mesmos e é essa autoridade que confere normatividade as afirmações morais. É o modelo representado pela filosofia de Kant.⁹

Essas quatro perspectivas possuem uma grande tradição no estudo da ética e da moralidade. Para os fins deste trabalho, será explorada a abordagem do voluntarismo através da teoria do comando divino, mas também exploraremos alguns aspectos da abordagem realista quando formos analisar o naturalismo ético e as críticas de Moore. Será analisado como cada teoria responde ao critério da normatividade e qual das duas se sai melhor nessa condição específica. A hipótese principal é que a teoria do comando divino se sai melhor ao explicar a normatividade do que ambas as versões do naturalismo ético (reducionista e não reducionista).

A terceira condição de uma teoria adequada da moralidade é a **motivação moral**. Uma teoria metaética que busca explicar os dados mais relevantes da moralidade necessita levar em consideração a motivação moral. Esse critério pode ser investigado a partir da seguinte pergunta: Por que eu devo ser moral?¹⁰

A pergunta é intrigante e carece de um aprofundamento. Nesse ponto, não estamos preocupados em definir aquilo que é certo ou errado, mas nos detemos em fornecer motivos para aderirmos ao comportamento moral. Pode ser o caso que eu saiba o que é certo, mas mesmo assim decida agir de acordo com os meus próprios interesses. Por que devo abrir mão das minhas motivações egoístas para promover o bem comum ou fazer aquilo que é certo?

Essa pergunta representa um dos problemas mais antigos da história da filosofia. Uma formulação clássica se encontra no livro II da *República*, onde Glauco narra a história de Gíges que encontra um anel que o permite ficar invisível e assim agir conforme os seus próprios interesses. Gíges então seduz a rainha, assassina o rei e se apodera do trono. A moral da história é a seguinte: se tenho a chance de agir conforme meus próprios interesses e fazer o que eu quiser, sem a chance de ser repreendido, então o que me impede de não agir desse modo?

Naturalmente o questionamento atraiu o olhar dos filósofos que buscaram propor diversas teorias para justificar a motivação moral.

⁹ Vide Kant, *a Crítica da Razão Prática*, 2016.

¹⁰ Para uma investigação mais profunda do problema da motivação moral, vide Rachels, J. *Os elementos da filosofia moral*, 2006.

Uma das teorias mais populares é o contrato social. A teoria do contrato social foi desenvolvida por Thomas Hobbes, no seu livro *o Leviatã*. Nessa perspectiva, o homem age conforme os seus próprios interesses e isso provoca conflitos e guerras incessantes entre os indivíduos. Para se adquirir algum tipo de civilidade, o homem adere a um tipo de contrato, onde agirá conforme as regras estabelecidas por um governante. O homem começa então a viver sobre a égide de leis e assim a sociedade civil é erguida. Para a teoria do contrato social, a motivação moral é justificada pelo bom funcionamento da sociedade. A razão do homem agir moralmente é assegurar a ordem social, e isso só traz vantagens para todos os habitantes que o rodeiam.

Outra teoria muito importante desenvolvida durante o período moderno que discute esse aspecto da motivação moral é o utilitarismo. A teoria utilitarista defende que a motivação moral está enraizada na consciência de cada indivíduo. Para o principal teórico do utilitarismo, John Stuart Mill, a sanção interna que justifica a tomada de decisão moral é “um sentimento em nossa própria mente, uma dor mais ou menos intensa que acompanha a violação do dever e que, em casos mais sérios, faz com que as naturezas morais devidamente formadas recuem como ante uma impossibilidade.” (MILL, 2020, p. 57)

Há um senso inerente de dever que existe na consciência de cada homem e descreve também a dor que cada indivíduo sente quando fere uma regra moral. Argumenta também que esse senso de dever está misturado com associações secundárias, derivadas da simpatia, do amor e, sobretudo, do medo, assim como das formas de sentimento religioso. Mill conclui afirmando que a sanção última de toda a moralidade é um sentimento subjetivo em nossas mentes.

Para Mill, o ser humano, na sua busca por felicidade, inevitavelmente vai precisar levar em consideração a felicidade dos seus semelhantes. Dado que todo homem tem como fim último a felicidade, a felicidade dos demais deve estar incluída no proceder das suas ações. Isso ocorre pelo fato de o homem viver em sociedade e não estar isolado dos demais. A convivência faz com que o indivíduo desenvolva um senso de empatia e, dessa forma, faz com que o indivíduo leve em consideração o bem-estar dos outros em primeiro lugar.

Em síntese, a teoria utilitarista justifica a escolha pela moralidade com base em um sentimento interno de dever e no cultivo da felicidade do próprio agente.

Neste trabalho analisaremos como a TCD e o Naturalismo Ético explicam a motivação moral. Para a TCD, a motivação moral se dá pela conformidade do sujeito com a vontade divina, enquanto o Naturalismo Ético justificará a motivação moral com base em explicações puramente psicológicas e evolutivas, sem a necessidade de se apelar para a figura de Deus para explicar tal fenômeno. Analisaremos as razões que cada teoria oferece para explicar a motivação moral e verificaremos qual teoria possui um poder explicativo maior.

Ao final da análise de cada condição (objetivismo, normatividade e motivação moral) verificaremos qual das duas hipóteses, a TCD ou o Naturalismo Ético consegue cumprí-las. A hipótese principal é que a TCD cumpre as três condições de forma mais satisfatória que o Naturalismo Ético, e, portanto, é preferível como teoria metaética cognitivista objetivista para a explicação da moralidade.

1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo foi introduzido o problema principal que norteará todo o trabalho nos demais capítulos.

Na seção 1.1 foi apresentada em poucas palavras o panorama de pesquisa onde o argumento moral está inserido. Foi discutido de forma breve também a classificação entre argumentos morais de ordem teórica e de ordem prática.

Na seção 1.2 definiu-se o método de inferência abductivo e como ele é aplicado na ciência e na filosofia

Na seção 1.3 apresentou-se o argumento moral na versão abductiva que servirá de base para as discussões que se seguirão no desenvolvimento do trabalho. O argumento contém 3 premissas simples e uma conclusão. A primeira premissa afirma que valores e deveres objetivos existem. A segunda premissa afirma que o TCD e o Naturalismo Ético são teorias capazes de explicar a existência dos valores e deveres. O terceiro tópico afirma que a TCD se sai melhor ao explicar a existência dos valores e deveres que o Naturalismo Ético e a conclusão que se segue é que a TCD é preferível para explicar os valores e deveres que o Naturalismo Ético. Houve também a sinalização de que teorias não cognitivistas e teorias cognitivistas não sobrenaturalistas ou naturalistas não fariam parte da análise desse trabalho.

Na seção 1.4 foram selecionadas as principais exigências que uma teoria metaética cognitivista objetivista deveria possuir para explicar de forma apropriada os valores morais e deveres objetivos. As principais exigências, conhecidas como condições, são o objetivismo, a normatividade e a motivação moral. O objetivismo diz respeito a referência moral. Para os objetivistas, os valores e deveres independem da interpretação e da vontade dos seres humanos e são válidos para todos os indivíduos. A normatividade se refere ao caráter imperativo dos deveres, que possui força prescritiva, e a motivação moral se refere aos motivos que justificam os indivíduos aderirem ao estilo de vida moral. Naturalistas e teóricos do comando divino dão diferentes respostas a esses critérios. Será analisado como cada teoria lida com tais condições e ao final selecionaremos qual das duas teorias se sai melhor com as condições propostas.

CAP.2 NATURALISMO ÉTICO

2.1 INTRODUÇÃO

O naturalismo ético é uma teoria metaética cognitivista. Uma teoria metaética cognitivista afirma que os enunciados morais possuem valor de verdade. Sendo assim, a frase “X é correto” pode ser tanto verdadeira quanto falsa. Outro aspecto importante da teoria do naturalismo ético é que os seus proponentes são objetivistas, ou seja, entendem que os valores e deveres são objetivos, universais e, portanto, não dependem da opinião dos indivíduos para serem válidos.

O naturalismo ético é a tentativa de identificar as ideias morais como ideias naturais, ou pelo menos reformular o primeiro em termos do último (KIRSCHIN, 2012, p. 37). Um exemplo que ilustra bem essa ideia é pensarmos no simples ato de comer um doce. Podemos dizer com um alto grau de segurança que comer um doce é um ato prazeroso. O simples fato de ser prazeroso torna o ato “bom”, de forma geral e não de forma moral. Entretanto, naturalistas éticos podem associar a ideia do prazer de comer um doce com o ato moral de dividi-lo com outra pessoa. Sendo assim, para naturalistas éticos, a ideia inerente do prazer de comer um doce torna o ato de dividi-lo, um ato moralmente correto.

É claro que esse princípio já foi colocado a prova diversas vezes e criticado duramente por outros filósofos. Ao longo dessa sessão será apresentado alguns problemas com essa ideia, mas o que resume bem a ideia do naturalismo ético é que as propriedades morais podem ser reformuladas como propriedades naturais, que, para indício de conversa, podem ser definidas nestes termos: “tudo aquilo que está dentro do campo das propriedades científicas de natureza biológica, psicológica, sociológica ou física.” (CRAIG, W. L. 2005, p. 492)

Retomando o exemplo acima do prazer de comer um doce, a ideia de bem é associada a ideia da proliferação de um prazer físico. Existe uma série de experimentos realizáveis com seres humanos através do uso de elétrodos, em que se pede para o indivíduo lembrar de uma situação feliz ou prazerosa que viveu. Quando o ser humano acessa uma memória que o traz uma sensação de prazer, o cérebro reage de uma forma específica. A sensação de prazer é perfeitamente mensurável e compreensível pelos

estudos da neurobiologia. Muitos naturalistas tentam reduzir as ideias morais a sensações de prazer e, ao fazer isso, eles inserem as ideias morais no campo das ciências naturais. O ponto importante é que, para os naturalistas, as propriedades morais não são irredutivelmente morais por natureza. Propriedades morais resultam de propriedades biológicas ou psicológicas mensuráveis pela ciência.

Uma outra característica importante para se pensar a respeito das propriedades naturais é também a noção de causalidade. Tudo aquilo que está no mundo natural foi gerado ou causado por outra coisa do mundo natural. É imprescindível, quando se discute sobre propriedades naturais, entender que a discussão gira em torno de fenômenos que podem ser explicáveis de forma puramente **científica**, tendo como critério básico a noção de causalidade. Tudo aquilo que é natural foi causado por algo. Propriedades naturais dizem respeito a fenômenos que estão inseridos no mundo natural.

Em síntese, pode-se resumir a ideia do naturalismo ético como a tentativa de inserir as propriedades morais dentro do conjunto dos fenômenos naturais. Os valores e deveres morais devem ser entendidos como fenômenos que ocorrem no mundo natural e, dessa forma, podem ser explicados e mensurados pelas ciências naturais.

2.2 POR QUE SE ADOPTAR O NATURALISMO ÉTICO?

Existe uma série de vantagens de se adotar uma perspectiva metaética como o naturalismo ético. O primeiro ponto importante a se considerar é, como afirmado acima, que os naturalistas éticos estão preocupados com aquilo que é objetivo e natural. Para os naturalistas, a moralidade não deve ser relativa a pontos de vistas distintos, mas sim objetiva e universalizável. Ao definir (ou reduzir) as propriedades morais como naturais, os naturalistas esperam poder diminuir a influência do relativismo dentro do debate acerca dos preceitos éticos.

Com a utilização da ciência como fundamento para análise das proposições éticas, o naturalismo visa assegurar a ideia de que as proposições éticas realmente possuem um status cognitivo, ou seja, podem ser proposições verdadeiras ou falsas que podem ser conhecidas enquanto tais. É de responsabilidade do indivíduo, através do uso da razão e das ferramentas de análise científica, investigar se “X é certo” é realmente verdadeiro ou falso.

Os naturalistas afirmam também que uma vantagem de se adotar uma metaética naturalista está na desvinculação da ética com discursos religiosos. Para os naturalistas, a ideia de Deus e a necessidade da ligação entre os campos da ética e da religião são totalmente desnecessárias. Harris afirma que:

O fato que nossas intuições éticas possuem suas rotas na biologia revela que os nossos esforços de fundamentar a ética em concepções religiosas acerca do “dever moral” é equivocado. Salvar uma criança de um afogamento é um dever moral tanto quanto entender um silogismo é um dever lógico. Nós simplesmente não precisamos de ideias religiosas para nos motivarmos a viver vidas éticas. (HARRIS, 2004, p. 172).

Essa declaração expõe o que a maior parte dos naturalistas pensa a respeito da teoria do comando divino. De acordo com essa linha de pensamento, Deus não é necessário para fundamentar os valores e deveres objetivos. Os valores e deveres objetivos podem ser reduzidos a uma coletânea de propriedades naturais que são mensuráveis e explicáveis pelas ciências humanas. A existência de Deus, dentro dessa perspectiva, deixa de ser relevante para a discussão a respeito do fundamento dos valores morais e deveres.

Harris ainda afirma que o fundamento dos valores pode ser inferido através da análise a respeito da quantidade de sofrimento e felicidades dos seres humanos:

Uma abordagem racional da ética se torna possível uma vez que nos damos conta que questões sobre certo e errado são na verdade questões sobre a felicidade e o sofrimento das criaturas sencientes. Se nós estamos em posição de afetar a felicidade e o sofrimento dos outros, nós temos responsabilidades éticas para com eles, e muitas dessas responsabilidades são tão graves que podem se tornar matérias de lei civil e criminal. (HARRIS, 2004, p.170).

Para os naturalistas, a questão do dever é meramente uma questão de assegurar a felicidade e evitar o sofrimento para as criaturas. Essa felicidade pode ser reduzida a propriedades naturais e, portanto, ser analisada de forma científica. Novamente, reitera-se que a existência de Deus não é necessária para a fundamentação dos valores e deveres. A felicidade aqui mencionada pode ser reduzida, por exemplo, a sensações físicas de prazer, euforia, alegria e êxtase. Todas essas sensações são naturais e mensuráveis pelo método científico.

A vantagem de se afastar qualquer tipo de vestígio de discurso religioso para a análise das proposições éticas é que o campo da moralidade se torna acessível para qualquer pessoa racional, independente da sua crença ou religião. Isso asseguraria uma democratização maior para a discussão a respeito da ética e evitaria a criação de uma casta especial de pessoas (os religiosos), que possuiriam “informações privilegiadas” que pessoas religiosas não possuem, para se pensar e tomar decisões a respeito das questões éticas.

A terceira vantagem de se adotar o naturalismo como visão metaética é a unificação de diversos ramos do conhecimento para se obter uma compreensão mais apurada do mundo. De acordo com Dennett:

Minha perspectiva fundamental é o naturalismo, a saber, a ideia de que investigações filosóficas não são nem superiores nem anteriores a investigações nas ciências naturais, mas se dão em parceria com esses empreendimentos que buscam a verdade. Nesse contexto, a tarefa dos filósofos é clarificar e unificar as perspectivas comumente conflitantes em uma visão única do universo (DENNETT, 2003, p.13-15).

O naturalismo reúne um esforço de diversas áreas do conhecimento para se obter uma unificação da compreensão do ser humano. Sendo assim, nessa perspectiva, as ciências naturais e a investigação filosófica trabalham juntas para alcançar a verdade. No campo da ética, a filosofia pode se beneficiar dos estudos da neurobiologia e da psicologia para se delimitar os conceitos éticos e explicar as tomadas de decisão por parte do ser humano.

Essas são apenas algumas vantagens que o modelo naturalista traz para a discussão no campo da ética. Muitos dos pontos levantados aqui são controversos e serão discutidos mais detalhadamente nas próximas sessões, mas, por hora, esses três pontos levantados bastam para explicar quais são as vantagens que os naturalistas veem em se adotar a perspectiva metaética do naturalismo ético em detrimento de outras perspectivas, em particular em detrimento da TCD.

2.3 COMO O NATURALISMO ÉTICO CUMPRE AS CONDIÇÕES DE UMA TEORIA ADEQUADA DA MORALIDADE?

Antes de começarmos a distinguir entre as diferentes versões do naturalismo ético, convém esclarecer como essa teoria metaética adere às condições propostas.

A condição de objetividade dos valores diz respeito a aquilo que fixa a referência de “bem” e “mal.” Para os naturalistas éticos, o que é bom e o que é mau corresponde a alguma propriedade natural passível de investigação por meio de métodos científicos. Portanto, não é necessário fazer uma alusão a uma noção abstrata ou metafísica dos valores morais. Os valores podem ser determinados pelos dados fornecidos pelas diversas ciências. Como diz P. Churchland:

Inspirando-nos na convergência dos novos dados que advém da neurociência, da biologia evolutiva, da psicologia experimental e da genética, e dada uma estrutura filosófica compatível com esses dados, podemos então abordar de modo adequado a questão de onde vêm os valores. (CHURCHLAND, 2011, p.3)

O importante para o naturalismo é argumentar que o que fixa a referência de “bem” e “mal” são fatores naturais. O naturalismo possui diferentes formas de entender a objetividade dos valores morais. Nas sessões seguintes, será apresentado dois argumentos que concluem que os valores não podem ser (ou serem reduzidos a) aspectos puramente naturais: o argumento da terra gêmea moral e o argumento da questão aberta de Moore.

A normatividade diz respeito ao dever. Aquilo que tem força de lei e pode ser entendido como “certo” ou “errado.” Os naturalistas entendem que a normatividade dos deveres pode ser derivada dos aspectos naturalistas de cada ação. Através das análises das ações é possível perceber se a ação é certa ou errada. Esses princípios ficarão mais claros quando apresentarmos as versões reducionistas e não reducionistas do naturalismo.

A motivação moral diz respeito a justificativa ou aos motivos que faz com que alguém aja de forma moral. No naturalismo ético, a motivação está ligada ao senso de comunidade e de grupo que foram sendo sedimentadas ao longo do tempo através do processo evolutivo. O ser humano age moralmente motivado por um senso de coletividade.

Na próxima sessão abordarei as diferentes versões do naturalismo ético para mostrar as suas dificuldades apontarei as suas dificuldades em cumprir as condições supracitadas.

2.4 NATURALISMO REDUCIONISTA MORAL VS NATURALISMO NÃO REDUCIONISTA.

Existem dois tipos de naturalismos que aparecem em discussões metaéticas: o naturalismo reducionista e o naturalismo não reducionista. Os naturalistas reducionistas acreditam que propriedades morais podem ser identificadas com propriedades não morais. Essa identificação envolve determinarmos corretamente a quais propriedades naturais as propriedades morais se ajustariam.

Em outras palavras, os naturalistas reducionistas argumentam que podemos isolar exatamente qual propriedade natural ou conjunto de propriedades naturais, cada propriedade moral é. Por exemplo, eles podem afirmar que a propriedade moral da bondade pode ser identificada com a propriedade natural do prazer. E podem afirmar ainda que a bondade é um termo tão complexo de ser analisado que pode haver mais de uma propriedade natural cujo o termo “bondade” se identifica.

Teóricos frequentemente discordam sobre qual propriedade natural a propriedade moral da bondade realmente se identifica. Alguns podem afirmar que a bondade é identificável com o prazer, outros podem afirmar que a bondade é um estado específico de atividade de sinapses no cérebro e etc.

De forma distinta, os naturalistas não reducionistas acreditam que propriedades morais são um tipo específico de propriedades naturais, ou seja, já fazem parte do reino das coisas naturais. Desse modo, não existe uma distinção entre propriedade moral e propriedade natural. As propriedades morais, dentro dessa perspectiva, simplesmente fazem parte da natureza e, dessa forma, não é necessário o trabalho de procurar discernir qual melhor propriedade natural se ajusta à propriedade moral da bondade. A bondade simplesmente é uma propriedade natural, dentro do reino natural, e não é necessário haver um processo de redução a outro conjunto de propriedades ou uma redefinição do termo.

2.5 NATURALISMO NÃO REDUCIONISTA EXPLICADO

A versão principal desse tipo de posicionamento é geralmente referida como o realismo de Cornell. Esse título se deve ao fato de que muitos dos principais defensores dessa visão estudaram na universidade de Cornell na década de 1980. Seus principais nomes são Richard Boyd (1942-2021), Nicholas Sturgeon (1967-2020) e David O. Brink (1958). Para os naturalistas não reducionistas, como já foi indicado, propriedades morais são propriedades naturais. Além disso, propriedades morais são irreduzíveis, e o são com relação a outras propriedades naturais. Consequentemente, termos morais não são redutíveis em outros termos.

Sturgeon (2006) define o naturalismo não reducionista do seguinte modo:

(...) tais propriedades éticas como a bondade das pessoas, traços de caráter, e outras coisas como a bondade e a maldade das ações, são propriedades naturais do mesmo gênero que propriedades investigadas pelas ciências e são investigadas do mesmo modo que investigamos tais propriedades.”(STURGEON, N. 2006, p. 92)

Um traço marcante do naturalismo não reducionista é a alegação de que as propriedades morais podem ser investigadas e mensuradas da mesma forma que as propriedades naturais, através do método científico das ciências naturais. Os realistas de Cornell e outros realistas simpatizantes enfatizam a importância da investigação empírica e da observação em muitos dos seus escritos.

Cientistas observam que certas coisas acontecem no mundo. Eles elaboram uma série de hipóteses para explicar qual (is) foi (ou foram) a(s) causa (s) dos fenômenos que observamos. Isso significa que eles postulam uma série de recursos, propriedades e coisas que existem e que causam a existência de outras coisas. Dessa forma, eles precisam conduzir um grande número de observações e experimentos para testar as suas hipóteses e justificar o que está acontecendo ou o que provavelmente está acontecendo. Por exemplo, através de cuidadosas observações, astrônomos foram capazes de explicar o posicionamento e a movimentação das estrelas no céu noturno, assim como o movimento da terra em relação ao sol e a lua. Cientistas estão constantemente preparados para serem refutados e alguns filósofos salientam que o método científico é

particularmente eficiente em demonstrar quais coisas podem não ser o caso e a nos ajudar a desenvolver inferências que nos apontam para a melhor explicação.

Os naturalistas não reducionistas acreditam que o julgamento moral e a explicação moral funcionam de forma parecida. Existe uma série de fenômenos morais que nós notamos ao nosso redor o tempo inteiro. Por exemplo, podemos observar alguém realizando um ato cruel que resulta em uma experiência de dor para a vítima, ou podemos formar um julgamento de que alguém está sendo gentil. Podemos testar ideias para tentar explicar por que tais fenômenos - a ação cruel, a dor, os juízos morais - existem. A suposição é que a melhor explicação de por que tais coisas existem é o fato de que **existem propriedades** que as fazem existir.

Desse modo, podemos relatar todas as terríveis e abomináveis coisas que Hitler e os nazistas fizeram nos campos de concentração durante a segunda guerra mundial. Algumas coisas envolvem dor, sofrimento, miséria, morte etc. Qual poderia ser a causa dessas coisas? E qual poderia ser a causa de nossos julgamentos apontarem que essas coisas são abomináveis? A resposta é que Hitler e os nazistas simplesmente são maus e terríveis. Se Hitler não tivesse sido tão mau, muitas das coisas que ele fez - tantos os efeitos morais como outras ações perversas individuais, e as coisas não morais como a morte e a dor - talvez não teriam acontecido. Portanto, faz sentido afirmar, com alguma justificação, que a causa de todas essas coisas terríveis acontecerem foi a maldade de Hitler.

Algumas pessoas não ficam muito impressionadas com essa conclusão. Quando se trata de explicar nossos julgamentos sobre esses eventos, talvez o que os explique é apenas um fato sobre a nossa psicologia: humanos são programados para ver coisas como morte e dor, quando causados de certo modo, como ações terríveis. Não existe a necessidade de postular uma propriedade extra como a maldade para explicar a morte e a dor. A melhor explicação pode depender de propriedades menos estranhas e apenas lidar em termos da psicologia daqueles que observam a ação.

Em resposta a esse argumento, os realistas de Cornell questionam se seria possível julgar as ações de Hitler como terríveis e maldosas se Hitler não fosse de fato uma pessoa terrível e maldosa. Alguém poderia dizer que talvez uma parte importante para o processo de julgamento dependa exclusivamente da psicologia do agente que julga. Na verdade, algumas pessoas frequentemente formam juízos equivocados sobre as

outras. Entretanto, pensar que, no caso de Hitler, tais julgamentos pudessem ser formados sem a presença de uma maldade real e que a quantidade de dor provocada pelas ações de Hitler foi causada sem intenção parece ser extremamente improvável. No fim, parece ser o caso que deva existir alguma coisa no mundo tal que os julgamentos se referem a ela.

Esse debate pode continuar de forma indefinida, com cada uma das partes apresentando a sua melhor versão para explicar como os juízos morais se formam. O importante a ser percebido é o que caracteriza algo como natural ou pertencente ao reino da natureza. Como observa Kirsch: “Algo é natural somente se pode causar a existência de outras coisas e se faz parte da melhor explicação para os fenômenos que observamos.” (KIRSCHIN, 2012, p.52)

Algo interessante de se observar nesses critérios é que, através da ascensão das ciências naturais, muitas pessoas começaram a pensar que a marca daquilo que é real é a possibilidade de tal coisa ser estudada pelas ciências naturais. Nessa perspectiva, propriedades morais podem parecer um pouco deslocadas, já que elas não são objeto de estudo das ciências mencionadas. Entretanto, uma das coisas que os cientistas mais investigam é a causa de certos eventos e qual a melhor explicação para os fenômenos que observamos. Se esse for o critério para se definir algo como natural (a relação causal entre dois fenômenos) então parece que também é o caso que propriedades morais podem contar como pertencentes ao reino do natural e nós podemos ser mais liberais nas nossas definições do que muitos acreditam.

Existe uma distinção extremamente importante para se discutir a visão metaética do naturalismo não reducionista. Quando afirmamos que propriedades morais são na verdade propriedades naturais, temos de pensar nelas em relação a outras propriedades reconhecidamente naturais. E existe duas formas de relacioná-las.

Primeiro, quando se diz que as propriedades morais são na verdade propriedades naturais, o que se afirma é que as propriedades morais fazem parte do conjunto total das propriedades naturais. Dentro da perspectiva do naturalismo não reducionista, os termos morais não são redefinidos em outros termos, mas entendidos como um conjunto especial de propriedades que compõem o conjunto maior de todas as propriedades naturais que existem. Esse conceito pode ser chamado de naturalismo não reducionista 1, ou NN1, para simplificar.

NN1 pode ser fundamentado pela ênfase que os não reducionistas dão aos critérios de causalidade e poder explicativo que foram descritos acima. Se nossos critérios para definir se algo é natural ou não são confiáveis, então tudo que satisfizer tais critérios pode ser considerado como pertencente ao conjunto das propriedades naturais.

A segunda forma de considerar o naturalismo não reducionista é a seguinte: quando se afirma que as propriedades morais fazem parte do reino natural, o que se quer dizer é que qualquer caso de uma propriedade moral é constituída por propriedades que são reconhecidamente naturais. Esse conceito pode ser chamado de naturalismo não reducionista 2, ou NN2.

Para ilustrar melhor a ideia do NN2 podemos pensar em uma série de ações boas. Por exemplo, é reconhecidamente bom abrir a porta para alguém, ajudar idosos a carregar compras pesadas, protestar contra uma guerra, dizer a verdade, prevenir um assalto etc. Não existe nenhum conjunto de propriedades naturais que sejam comuns a todas essas ações, porém todas essas ações são boas. A ideia aqui representada é que a bondade pode ser realizada de diversas e múltiplas formas. Existe uma série de propriedades naturais que podem fazer parte da propriedade da bondade, e ainda assim, não haver nenhuma conexão direta entre elas. Mesmo assim, podemos afirmar que a bondade é uma propriedade natural, pois todos os seus casos individuais (exemplificados acima) são reconhecidamente naturais.

Através dessa ideia, obtém-se a principal diferença entre o naturalismo reducionista e o naturalismo não reducionista. O reducionista tem como objetivo definir o termo bondade em termos de propriedades naturais. O não reducionista entende que essa definição não pode ser feita, pois a bondade é realizada de múltiplas formas e, portanto, não pode haver apenas um termo, ou um único conjunto de termos naturais, que abranja com exatidão a infinidade de casos que compõem o termo bondade.

Antes de analisarmos quais os principais problemas com o naturalismo não reducionista, convém ressaltar as diferenças entre NN1 e NN2.

NN1 é a afirmação de que propriedades morais são apenas um conjunto especial de propriedades que fazem parte de um conjunto maior chamado de propriedades naturais. As propriedades que fazem parte desse conjunto satisfazem alguns critérios básicos (causalidade e fazer parte da melhor explicação). NN2 é a afirmação de que as

propriedades morais são naturais porque qualquer caso individual de uma propriedade moral é constituída de propriedades que são reconhecidamente naturais.

Defensores de NN1 podem afirmar que a bondade é um conceito *sui generis* simplesmente porque nenhum outro conceito é como ele. É claro que, dito que as propriedades morais fazem parte das propriedades naturais, o mesmo pode ser dito com relação a outros conceitos morais. Conceitos morais são conceitos naturais, pois nenhum tipo de conceito é como eles. Os defensores de NN2 também podem dizer que os conceitos morais são *sui generis*, pois a forma como eles pensam o seu naturalismo é em termos da propriedade (bondade, por exemplo) ser realizada de diversas formas distintas, porém sem a possibilidade de haver uma redução ou redefinição de termos.

Os princípios NN1 e NN2 são estratégias diferentes de se defender a mesma versão das propriedades morais pela ótica naturalista não reducionista. De fato, pode até mesmo haver uma combinação desses princípios: primeiro se seleciona um critério para se definir aquilo que é natural (como a causalidade) e, depois, nota-se que todas as instancias que compõem uma propriedade moral são de fato propriedades naturais, pois satisfazem esse mesmo critério.

2.6 TRÊS PROBLEMAS COM O NATURALISMO NÃO REDUCIONISTA

O primeiro problema com o naturalismo não reducionista vem na forma de um argumento conhecido como argumento da terra gêmea moral. Esse interessante argumento é inspirado no argumento popular da terra gêmea, desenvolvido no artigo “Meaning and Reference”¹¹ de Hilary Putnam¹² e foi desenvolvido por Terrence Horgan e Mark Timmons em uma série de artigos publicados em 1991 a 2009.

O argumento original de Putnam visava defender a tese de que o significado dos termos é determinado no todo, ou em parte por fatores externos aos falante. Em outras palavras, o significado dos termos não depende do estado psicológico dos falantes, mas da relação causal que uma comunidade linguística de indivíduos desenvolveu com o ambiente. Para ilustrar essa ideia, Putnam desenvolve o seu argumento se utilizando do elemento da água.

¹¹ Artigo publicado no “The Journal of Philosophy” Vol. 70, No. 19, Nov. 8, 1973, Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.

¹² Filósofo estadunidense e uma das figuras centrais da filosofia ocidental desde a década de 1960, especialmente em filosofia da mente, filosofia da linguagem e filosofia da ciência.

O que fixa a referência do significado do termo água? De forma bem segura, podemos afirmar que água se refere a aquela substância que possui qualidades óbvias como a capacidade de ser bebida pelos seres humanos, a viscosidade, a transparência, a capacidade de ser utilizada para lavar as mãos, regar as plantas e etc.

A partir dessa noção, Putnam imagina um mundo possível que é idêntico ao nosso em tudo, exceto pelo fato de que nesse planeta a substância com as mesmas qualidades e capacidades da nossa água possui uma estrutura molecular diferente. Nossa água possui a estrutura H₂O, enquanto que nesse mundo possível tal substância possui a estrutura molecular hipotética XYZ. O que aconteceria se um terráqueo se encontrasse nesse mundo e apontasse para aquela substância e afirmasse que é água? Poderia-se pensar que ele não estaria correto pois a estrutura molecular daquela substância é diferente. Entretanto, ninguém teria culpa de apontar para tal substância e percebê-la como água, pois as qualidades de tal substância são as mesmas. Nossa intuição, entretanto, nos diz que tal substância não é água. Isso é explicado pelo fato de que nós temos dois tipos naturais diferentes (H₂O e XYZ) que fixam a referência de duas coisas diferentes, ainda que as principais características nos conduzam a chamar a substância nova pelo mesmo nome, água.

Além disso, nesse caso, depois de tudo ser revelado, nós podemos pensar que nós mesmos e nossas contrapartes habitantes daquele novo planeta vão se dar conta de que existem dois tipos naturais diferentes de coisas, que embora sejam semelhantes em suas características, possuem estruturas fundamentais diferentes. Os falantes da terra e os da terra gêmea, embora tenham em mente as mesmas descrições, se referem a coisas diferentes. Como Putnam argumentou, o significado dos termos não depende do estado mental dos indivíduos, mas da relação histórico-causal que a comunidade linguística estabeleceu com a substância.

Com esses pontos em mente, podemos nos dirigir para o argumento da **terra gêmea moral** contra o naturalismo não reducionista. Para desenvolver o argumento, precisamos resgatar as noções de NN1 e NN2 que foram desenvolvidas acima.

Defensores do NN1 e do NN2 pensam que as propriedades morais são propriedades naturais. Além disso, tais defensores pensam que o significado dos termos morais como “bondade” é fixado por alguma coisa de tipo natural. Ademais, eles também pensam que esse significado pode ser descoberto de forma empírica. Nesse

caso, a análise é realizada de forma sintética e não analítica. Nós podemos afirmar que Matheus é um homem bondoso e determinamos isso através da análise das atitudes de Matheus e não através da análise do termo bondade.

Apesar dessas observações, o caso para ideias morais não é exatamente o mesmo caso da estrutura molecular da água. Para começar, os defensores de NN1 acreditam que bondade é apenas mais uma propriedade natural. Não existe nenhuma identificação da bondade com outra propriedade natural, mas é exatamente isso que acontece com o caso da água. A água, no exemplo acima, é identificada com outra coisa (H_2O e XYZ).

Para obtermos o caso do argumento da terra moral, como será apresentado em breve, precisamos começar a estreitar as coisas. Talvez, a referência de um termo moral, como, por exemplo, a bondade, seja fixada pela ideia de **consequência das ações isoladas (T)**. Ou talvez a referência que fixe o conceito de bondade não seja as consequências das ações, mas os **tipos de cada ação realizada (G)**.

Alguém poderia se questionar o que aconteceria se utilizássemos o experimento da terra gêmea nesse caso. Imaginemos que, quando os habitantes da terra gêmea utilizam o conceito de bondade, eles possuam um conjunto diferente de aspectos para fixar a referência do significado do termo que os habitantes do planeta Terra possuem. Isso é fácil de se observar no exemplo da água, onde nós podemos nomear as estruturas moleculares de forma diferente, como H_2O e XYZ. Nesse caso da bondade, ambos os termos são chamados de bondade, porém é nítido perceber que embora os habitantes da terra gêmea e os do planeta Terra estejam utilizando o mesmo termo para designar o conceito bondade, se trata de duas coisas diferentes, talvez uma bondade g (gêmea) e uma bondade t (terra). Desse modo, é fácil percebermos o choque. Imagine que os habitantes do planeta Terra definam a bondade como **a consequência das ações** enquanto que os habitantes da terra gêmea definem bondade como **um tipo específico de ação**.

Vamos imaginar também que os habitantes dos dois planetas se encontrem para discutir uma ação particular. Se um grupo afirmar que a ação realmente é boa e o outro grupo afirmar que não é, então temos um problema. Recordemos que se trouxermos o caso para termos puramente naturalistas, não deveria haver nenhum tipo de problema. Temos a mesma palavra, mas certamente duas referências distintas. A pergunta é: os

termos morais funcionam da mesma forma? Nós devemos imaginar que, se a bondade é realmente uma propriedade puramente natural, então o funcionamento do termo aconteceria do mesmo jeito. Quando tudo fosse revelado, o entendimento seria que mesmo que houvesse apenas uma palavra em discussão (bondade) haveria na realidade dois conceitos distintos em debate: bondade g e bondade t e não haveria nenhuma possibilidade de discordância, já que seriam dois conceitos distintos.

Contudo, nós não temos a mesma intuição quando se trata de questões morais. Aparentemente os habitantes da terra gêmea e os habitantes da terra atual estão, de fato, enfrentando uma **discordância real**. Nós intuímos que alguma teoria unificada da bondade é possível. Ou os habitantes da terra estão errados ou os habitantes da terra gêmea estão errados. Nós intuímos que há apenas uma ampla maneira pela qual a referência da bondade é fixada, isto é, ou através da consequência das ações, ou tipos de ação ou outra coisa. Dessa forma, deve haver uma grande diferença entre o caso da água e o caso dos termos morais.

Assim sendo, qualquer questão adequadamente formulada que conecte o termo moral “bondade” com alguma definição puramente naturalizada permanece em aberto, pois pode ser o caso que os “habitantes da terra” não possuam a definição correta. A ideia é que aquilo que é natural não pode ser usado para caracterizar exhaustivamente o que é a moral. A moral deve ser determinada pelos seus próprios termos.

Algumas pessoas podem tentar defender a ideia da naturalização dos termos morais de outro modo. Considerando novamente o experimento mental da Terra gêmea Moral, alguns indivíduos podem se questionar se o habitante do planeta Terra realmente está errado quando chama a substância XYZ de água, pois pode ser o caso que o conceito de água possa ser fixado em duas partes, uma parte sendo a estrutura molecular H₂O e outra parte sendo a estrutura XYZ. Isso significa que qualquer uma das partes pode ser corretamente chamada de água. Dessa forma, o habitante do planeta Terra estava correto quando chamou a substância XYZ de água, pois a substância corresponde a pelo menos uma das partes que fixa a referência de água. Algumas pessoas podem pensar que termos morais como bondade podem funcionar da mesma forma, isto é, o conceito de bondade pode ser fixado de duas formas distintas, uma como a “consequência da ação” e outra como “ação de certos tipos”.

Essa, porém, não parece ser uma solução adequada para se lidar com o argumento da terra gêmea. Parece ser estranho que a bondade ou outros termos morais possam ser definidos dessa forma, compostos de duas coisas naturais diferentes, que podem, inclusive, rivalizar uma com a outra. (KIRSCHIN,2012, p.60)

No exemplo da água, H_2O e XYZ não são estruturas “opostas”, mas apenas duas coisas diferentes que poderiam ser chamadas, ambas, do mesmo nome. Mas se evocarmos o princípio NN2, “consequência das ações” e “tipos de ação”, por exemplo, quando colocadas juntas como parte da mesma definição “bondade”, não funcionam de forma coerente, pelo menos para a maioria dos filósofos morais. Julgar uma ação com base na sua consequência ou julgá-la com base no seu tipo são dois processos completamente diferentes e podem levar a resultados diferentes.

Um exemplo que pode ilustrar essa ideia é a ação de dizer a verdade. Muitos podem concordar que dizer a verdade é uma ação boa. Agora vamos imaginar que um paciente se encontra com uma doença rara e vai morrer em poucos dias. A família é comunicada e possui a decisão de contar ou não para o paciente. Se a referência de bondade para aquela família for fixada nas possíveis consequências da ação, a atitude correta talvez fosse não contar ao paciente sobre o seu estado para evitar sofrimento desnecessário. Por outro lado, se a bondade for fixada em tipos de ação, então talvez falar ao paciente sobre a sua real situação fosse a melhor atitude, visto que honestidade e transparência frequentemente são tipos de ações virtuosas.

É claro que os naturalistas podem insistir no argumento e afirmar que talvez seja o caso que possa haver dois tipos diferentes de coisas naturais que fixem o significado de um termo moral. Mas isso seria uma grande concessão, pois eles iriam cair em um tipo de relativismo. Ao seguir as premissas desse argumento, rapidamente chegaríamos a conclusão de que existiriam dois tipos de bondade, ambas com valor de autoridade. Facilmente seria possível postular a existência de outros planetas hipotéticos além da gêmea, onde outras bondades entrariam em vigor. Isso com certeza mergulharia a discussão moral em um relativismo absoluto. A maioria dos naturalistas contemporâneos não gostaria de seguir esse caminho, pois a conclusão desse argumento iria solapar o realismo moral e o objetivismo que eles buscam preservar.

Sendo assim, parece ser o caso que naturalistas não reducionistas possuem um sério problema em gerar consenso sobre quais referências fixam o significado dos

termos morais. Para se defender a objetividade dos valores dentro de uma perspectiva naturalista, os naturalistas precisam definir primeiro quais as referências fixam o significado dos termos e isso parece ser um trabalho que ainda está em desenvolvimento.

No capítulo seguinte argumentarei que a teoria do comando divino não possui esse problema, pois os termos morais como “bondade” são fixados na natureza transcendente de Deus e, portanto, não estão em disputa. A teoria do comando divino possui apenas uma referência que fixa o significados dos termos morais, notadamente, a natureza perfeita de Deus.

O segundo problema com o naturalismo não reducionista está na indagação sobre o princípio NN2 ser realmente naturalista. Os defensores desse princípio parecem enfrentar o seguinte dilema: ou esse princípio é uma forma de reducionismo e, portanto, contradiz o “não reducionismo”, ou ele é não naturalista e, portanto, contradiz o “naturalismo”.

Quando pensamos na ideia de a bondade ser realizada de forma variada, pensamos em vários exemplos de como poderia se dar essa realização através de gestos simples, como abrir portas ou carregar bolsas pesadas. Dada esse tipo de descrição, podemos imaginar que qualquer exemplo de uma boa ação pode ser escrita em termos não morais, puramente naturais. Ninguém pode negar que bolsas ou portas são aspectos puramente naturais da realidade, aspectos estes que podem ser facilmente compreendidos por cientistas naturais como físicos ou químicos. Nós podemos dizer isso não somente dos exemplos citados, mas de qualquer situação ou objeto que podemos imaginar.

Vamos firmar agora a ideia de irredutibilidade. Podemos conceber que não exista apenas uma ou um pequeno conjunto de propriedades naturais que cada caso da bondade tem em comum. Ao invés disso, por que não imaginar uma lista disjuntiva que nos ajude a caracterizar a bondade de forma puramente natural? Segue um possível modelo (KIRSCHIN, 2012, pg. 60):

X é bom, se e somente se, X possuir as seguintes propriedades: (a, b, c) ou (d, e, f) ou (a, b e d) ou (b, e, f, g, mas se h estiver presente, não i) ou (g, f, h) e assim por diante.

Todas as letras em *itálico* representam propriedades ou características naturais que são relevantes para a bondade de cada situação. Cada conjunto entre parênteses é chamado de disjunto.

O que nós temos, então, é uma caracterização que nos dá uma forma de sumarizar o que a bondade é em termos naturais. Se cruzarmos uma situação, nós supostamente estaríamos capacitados para dizer, apenas olhando para os recursos e propriedades naturais de cada situação, se a ação empregada naquela situação específica é boa ou não. Se a ação estiver na lista, a ação é boa. Se não estiver, a ação é ruim.

É exatamente assim que deveria funcionar, mas as palavras “*assim por diante*” introduzem um significado mais profundo, isto é, a ideia de que as propriedades de uma ação podem ser infinitas. Nós podemos continuar imaginando um novo conjunto de propriedades eternamente e a lista continuaria até o infinito.

Para ilustrar essa ideia vamos imaginar o seguinte exemplo: é moralmente correto abrir a porta para Pedro. A ação ainda se encontra em um estado muito primitivo, então vamos adicionar um ou dois recursos naturais para observarmos com mais clareza. Vamos imaginar que Pedro disse algo para Lorena que a fizesse chorar. Nesse caso, abrir a porta deixa de ser uma atitude moralmente adequada e passa a ser uma atitude questionável, ou pelo menos, deslocada. A melhor atitude seria fechar a porta e ensinar a Pedro uma lição. Mas vamos imaginar uma propriedade adicional. É verdade que Pedro disse algo que fez Lorena chorar, mas antes disso Lorena tinha feito algo a Pedro que o causou muita dor. Agora o ato de abrir a porta se torna novamente correto.

A ideia é que nós podemos continuar adicionando propriedades e recursos ou subtraindo e mudando propriedades e recursos eternamente. Na verdade, nós nunca teremos uma definição completa da bondade em termos naturais. Se nós conseguíssemos, então nós deveríamos representar o modelo acima com uma parada completa e não com as palavras “*e assim por diante.*”

Esse é um resultado importante. Se nós obtivéssemos uma parada completa, então isso mostraria que realmente teríamos uma análise da bondade completamente naturalizada. Nós poderíamos, além disso, contar o número de disjunções e concluir que a bondade é multiplamente realizável de 436 (número exemplificativo) formas diferentes. Porém, se temos uma análise completa, então parece ser o caso que temos uma redução completa. Especificamos de forma completa o que é a bondade em termos

puramente naturalistas e não morais. A bondade, nesse caso, seria apenas um termo complexo que é realizável através de todas essas disjunções.

Essa ideia obviamente contradiz o não reducionismo que supostamente deveria ser defendido no princípio NN2, pois nesse caso nós teríamos uma redução completa do termo bondade. Dessa forma, é crucial para o NN2 que não haja uma caracterização completa puramente naturalista, isto é, é imprescindível para esse princípio que as palavras “assim por diante” continuem valendo.

Assim sendo, surge a outra parte do dilema. O princípio NN2 é realmente uma posição naturalista? É fácil percebermos que as disjunções são escritas de forma puramente naturalista, mas a questão chave aqui é se o conceito “bondade” como um todo é realmente um conceito naturalista.

Existe uma razão muito concisa para se resistir a definição de naturalista aqui. Não existe uma caracterização naturalista do termo bondade. O que existe são variações ou formas exemplificativas de como se praticar a bondade, mas o conceito em si não foi definido de forma puramente naturalista. Não se pode afirmar que as disjunções, quando colocadas em conjunto, constituam uma definição naturalista completa do termo bondade. Nesse caso o que haveria seria uma redução do termo, o que levaria a primeira parte do dilema novamente.

Quando nós pensamos em todas as disjunções, percebemos que elas possuem algo em comum, isto é, elas são exemplos de bondade. Presumivelmente existem muitas outras disjunções que não estão na nossa lista. Todas essas disjunções (as que se encontram na lista e a que não se encontram) são aspectos, propriedades ou recursos de várias situações. A pergunta chave a ser feita é: por que algumas situações aparecem na lista e outras situações não aparecem? A resposta óbvia é que as situações que aparecem na lista são situações boas e as situações que não aparecem são situações ruins. O que une as situações que estão na lista é o aspecto de bondade.

A ideia principal é que as situações que são inclusas na nossa lista não são inclusas simplesmente por uma configuração natural X, mas na verdade a inclusão é feita primeiramente porque a situação hipotética é uma situação boa. E a bondade da situação recebe uma exemplificação natural. A bondade de cada situação parece estar em um lugar de destaque e não, como muitos naturalistas podem pensar, a sua configuração natural.

Do ponto de vista puramente naturalista, não existe nada em comum entre as mais diversas situações e ações que são julgadas como boas. Contudo, quando tais ações e situações são julgadas do ponto de vista moral, então o julgamento faz mais sentido. Quando pensamos nas palavras “e assim por diante” podemos nos questionar se seríamos capazes de selecionar as múltiplas ações realizáveis remanescentes nos baseando somente em um aspecto puramente naturalista não reducionista. Parece não ser o caso.

Para concluir, a ideia chave que questiona se o princípio NN2 é de fato naturalista, é que a seleção das disjunções que alimentam o modelo para se determinar se uma ação é boa ou não parece se basear em um pressuposto não naturalista. As ações e situações a serem escolhidas, são escolhidas com base em uma visão moral a priori e não em uma visão puramente naturalista das ações. O que é importante notar é que um indivíduo que analisa se uma ação é boa ou ruim, o fará se baseando em pressupostos morais anteriores aos aspectos naturalistas daquela ação. A percepção de quais recursos naturais tornam a ação boa vem depois desse movimento e não antes.

O ponto é que, após esses argumentos apresentados, o princípio NN2 se torna menos provável de ser chamado de naturalista. O que é essencial é que alguns pontos de vista morais são utilizados para a análise dos aspectos naturalistas da ação antes da própria percepção dos aspectos naturais da ação. Esse ponto chave torna muito difícil a pretensão dos naturalistas de considerarem NN2 como um princípio que dá suporte ao naturalismo não reducionista.

O terceiro problema a respeito do naturalismo não reducionista diz respeito ao princípio NN1. Para estabelecer esse argumento, vamos recordar que, de acordo com os naturalistas, o subconjunto das propriedades morais está inserido dentro do conjunto maior das propriedades e objetos naturais. Dentro desse grande conjunto das propriedades naturais, nós podemos estabelecer diversos outros subconjuntos como o conjunto das propriedades biológicas, químicas, físicas e até mesmo sociais e econômicas. Então, presumivelmente, o conjunto de propriedades morais é apenas mais um subconjunto, ao lado desses exemplos citados, que compõem o grande conjunto das propriedades naturais.

Entretanto, para muitos filósofos e eticistas, a moral é extremamente diferente dessas outras propriedades citadas. Ainda que seja concebido que as propriedades

morais desempenhem um papel causal na natureza, parece ser o caso que tais propriedades permaneçam não sendo exatamente as mesmas das outras propriedades naturais citadas.

É perfeitamente intuitivo que a moral não deveria ser colocada no mesmo conjunto das propriedades naturais. A moralidade possui características avaliativas e normativas. Basicamente, o conceito de normatividade envolve a ideia de sugestão, demanda, requerimento, exigência e etc. O conceito de avaliação, por sua vez, envolve conceitos de bondade e maldade e coisas mais específicas como propriedades e ideias de gentileza, elegância e sabedoria. Propriedades naturais e até mesmo propriedades científicas/sociais não pertencem a nenhum dos dois campos.

Dizer, por exemplo, que algo é resultado da fotossíntese ou mostrar o número de pessoas que estão desempregadas em uma determinada região não define tais coisas como boas ou ruins, gentis ou elegantes. Tais coisas podem possuir propriedades avaliativas, mas não são elas mesmas avaliações. Do mesmo modo, fotossíntese e desempregados não são demandas. Elas podem requerer algum tipo de demanda, mas não são elas mesmas demandas. O número de desempregados pode fazer com que o governo tenha que agir de algum modo, pois se os números forem alarmantes, então a economia estará debilitada. Entretanto, o fato é que o que é normativo não são os desempregados. Estes são apenas um aspecto da ação. O que é normativo é o significado do número dos desempregados e não os desempregados em si.

O naturalismo confunde *é* com *deve*. Propriedades morais são propriedades normativas. Elas carregam consigo um dever moral. Se alguma ação possui a propriedade da correção, então alguém deve realizá-la. Mas as propriedades naturais citadas acima não carregam normatividade em si. Elas apenas são. (CRAIG; MORELAND, 2005, p. 493)

Em outras palavras, a normatividade e a avaliação parecem não pertencer ao conjunto das propriedades naturais. Dessa forma, o princípio de NN1 não se justifica exatamente por esse motivo. Parece ser o caso que propriedades morais e propriedades naturais compõem dois conjuntos muito distintos. A tentativa de alocar os valores e deveres morais dentro do conjunto dos naturais dilui completamente o sentido dos conjuntos dos naturais, tornando-o tão amplo, que sua utilidade para se pensar a respeito de questões metaéticas e sobre aquilo que é real desaparece.

Por fim, pode ser argumentado que esses três problemas (especificamente o que diz respeito à normatividade e à avaliação) representam um grande obstáculo para o naturalismo não reducionista. Embora o naturalismo possua méritos em tentar fixar os valores morais no mundo natural na tentativa de preservar a sua objetividade, parece ser o caso que os valores morais e deveres não pertencem ao conjunto das propriedades naturais.

2.7 O NATURALISMO REDUCIONISTA E SEUS PROBLEMAS

Esse posicionamento, juntamente com o naturalismo não reducionista, afirma a existência dos valores morais e deveres objetivos e os define como sendo verdadeiros ou falsos. A diferença principal entre essas duas visões metaéticas é que, no caso do naturalismo reducionista, os valores morais podem ser reduzidos a outras propriedades não morais. Os naturalistas reducionistas deixam em aberto para discussão que tipo de propriedades as propriedades morais podem se identificar.

Essa visão é interessante, pois muitos naturalistas acreditam que de fato exista uma boa caracterização não moral dos valores e princípios éticos. Um grupo que se encaixaria muito bem nessa descrição são os hedonistas utilitaristas, que adotam uma visão consequencialista da ética. Para os hedonistas, as propriedades morais podem ser reduzidas a propriedades naturais como prazer, euforia, alegria ou êxtase. Aquilo que é considerado bom ou correto (propriedades morais) pode ser reduzido a propriedades estudadas e mensuráveis pelas ciências naturais.

Uma outra diferença muito importante entre os naturalistas reducionistas e os não reducionistas está no fato de que os primeiros negam peremptoriamente o princípio NN1. Para eles, os conceitos morais e os conceitos naturais são bem diferentes e, portanto, um não pode ser inserido completamente no conjunto do outro.

Os principais tipos de naturalismos reducionistas são o reducionismo sintético e o analítico. Os defensores do naturalismo reducionista sintético acreditam que é possível reduzir as propriedades morais e descobrir a quais coisas naturais as propriedades morais se referem. De acordo com eles, existe uma correspondência de um para um ou de um para vários referentes aos termos morais e naturais e, se formos otimistas, nós podemos descobrir quais são essas correspondências. Além disso, de acordo com eles,

nós podemos descobri-las através da investigação empírica. Qualquer tipo de identificação realizada será uma identificação sintética. Os valores morais podem ser identificados com propriedades naturais. O que os naturalistas argumentam é que é possível que exista uma identificação entre dois conceitos diferentes, em termos morais e naturais, da mesma forma que exista uma identificação entre dois termos naturais (água e H_2O).

Um filósofo que levanta um argumento interessante contra a identificação de propriedades morais com propriedades naturais é o filósofo G.E Moore. O seu livro *Principia Ethica*, publicado em 1903, prepara o caminho para todas as discussões metaéticas que se desenrolariam no século XX, e que perduram até os dias de hoje.

O raciocínio de Moore parte da reflexão sobre a definição dos termos utilizados em uma proposição. Por exemplo, vamos considerar a seguinte questão: “Matheus é um homem solteiro, mas será que ele é um homem não casado?” Essa parece ser uma questão tola, pois o significado de solteiro já pressupõe a ideia de ser não casado. Não faz sentido perguntar se um homem solteiro é não casado, pois é precisamente isso que a palavra solteiro significa. Isso significa que a questão está “fechada”, pelo menos para os falantes competentes da língua. Não existe como discordar e buscar uma outra interpretação. A questão não se encontra em aberto.

Uma questão fechada é aquela que podemos responder simplesmente analisando os termos contidos na proposição. Por exemplo, a pergunta “Maria é vegana, mas ela é uma não comedora de carne?” é uma pergunta que pode ser respondida simplesmente analisando o conceito de vegana. A definição de vegano é justamente alguém que não come carne, portanto a pergunta não faz muito sentido. É uma questão fechada. Por outro lado, perguntas como “A teoria das cordas é verdadeira?” é uma questão em aberto. Não faz parte do conceito de “teoria das cordas” ser verdadeiro. Para responder a essa questão, devemos fazer uma investigação mais aprofundada.

No caso do argumento de Moore, ele está pensando em termos de definição, análise e caracterização de uma ideia mediante o uso de outros conceitos. No caso da palavra “solteiro”, nós podemos rapidamente reescreve-la nos utilizando das palavras “não-casado” pois o sentido dessas duas palavras é o mesmo. A pergunta chave aqui é se é possível realizar o mesmo processo com outros conceitos morais como “bem” e “bondade.”

A preocupação de Moore é se esse processo de redefinição do bem é possível em termos puramente naturalistas. O filósofo argumenta:

“Quando um homem confunde dois objetos naturais, definindo um pelo outro, por exemplo, o que é objeto natural, com “satisfeito” ou com “prazer” que são outros, então não há razão para chamar de falácia naturalista. Mas se ele confunde “bom”, que não é, da mesma forma, um objeto natural, com qualquer objeto natural, então existe uma razão para chama-lo uma falácia naturalista; isso sendo feito com respeito a “bom” marca-o como algo bem específico, e esse engano específico não recebe um nome porque é muito comum.” (MOORE, 1903, p.12)

Ao se usar a ideia do prazer (utilizada na sessão anterior) para se associar a ideia de um bem moral, pode-se chegar a seguinte proposição: A ação que maximizará o prazer é uma ação boa. Moore, entretanto, questiona esse princípio e reescreve a sentença em forma de uma pergunta: **Essa ação maximizará o prazer, mas isso é bom?** Na verdade, como Moore notou, parece ser o caso que essa pergunta não está fechada da mesma forma que a pergunta anterior sobre ser solteiro e não-casado.

Parece haver mais de uma resposta válida para essa pergunta. Poderia ser o caso que sim, a ação que maximizasse o prazer seria uma ação moralmente correta, já que tal ação estaria (na teoria) trazendo um benefício gigantesco para uma ou mais pessoas. Entretanto, também é o caso que pode ser que a ação que maximiza o prazer não é uma ação moralmente correta. Esse caso pode acontecer se tal ação custasse a vida de uma pessoa inocente, por exemplo. Isso significa que a pergunta se encontra aberta e são necessárias mais informações para que a resposta seja satisfatoriamente válida. A tentativa de traduzir a ideia de “bem” em termos naturalistas é definida por Moore de “falácia naturalista” (Moore, 1903, p.10)

Moore faz uma distinção importante entre a questão sobre “o que é o bem?” da questão “quais coisas são boas?” (Moore, 1903, p.87) Portanto, se houver uma ação particularmente prazerosa diante de nós, nós podemos responder de forma positiva a pergunta que foi colocada acima. Na verdade, nós podemos dizer que algo é bom precisamente porque é prazeroso. Porém, Moore não está pensando em situações específicas e sim na definição geral da ideia do bem. O seu argumento é que o bem não pode ser redefinido em termos de prazer. Isso é mostrado, justamente, pelo fato de que a questão sobre a maximização do prazer é uma questão aberta. Se os termos evocassem

a mesma ideia (como as palavras “solteiro” e “não-casado”) a questão seria uma questão fechada.

A partir desse ponto, a ideia positiva de Moore sobre a moralidade fica mais clara. Para ele, a ideia de bem é uma ideia simples, irreduzível, que não pode ser redefinida em outros termos. Isso significa que a ideia de bem não pode ser reescrita em termos naturais como a maximização do prazer ou da euforia. O bem é uma ideia simples, porém possui um status muito especial. Para Moore, o bem é um conceito *sui generis*, ou seja, é um conceito que é fechado nele mesmo, e, portanto, não pode ser reescrito em outros termos, particularmente em termos naturalistas.

Para ilustrar o seu argumento, Moore faz uma comparação entre a ideia de bem e algo pertencente ao reino natural como um cavalo:

“Poderíamos pensar de maneira igualmente clara e correta sobre um cavalo, se pensássemos em todas as suas partes e em sua disposição ao invés de pensar no todo: nós poderíamos, quero dizer, pensar em como um cavalo se difere de um burro (...) mas não é tão fácil, não existe nada que possa substituir pelo bem e é isso que eu quero dizer quando digo que o bem é indefinível.” (MOORE, 1903, p.8)

Em outras palavras, para Moore os termos morais e os objetos naturais são completamente diferentes. O bem não pode ser substituído ou comparado com outros termos, como os termos naturais.

Com relação ao naturalismo reducionista sintético, pode ser apontado também o problema a respeito das ideias de “**avaliação e normatividade**” já mencionados na sessão anterior. Aparentemente, os conceitos morais e naturais não podem ser identificados, pois, em sua essência, os conceitos morais possuem tais propriedades de normatividade e avaliação que não são encontradas na natureza.

Craig e Moreland (2005, p.492) argumentam que as tentativas de se reduzir uma propriedade moral a uma natural fracassam pois tais tentativas confundem é, com deve, reduzindo o último ao primeiro. Propriedades morais são propriedades normativas. Elas carregam consigo um dever moral, ou seja, se uma ação possui a propriedade de correção, então alguém deve realiza-la. Mas propriedades naturais como prazer ou ausência de dor não carregam normatividade em si, elas simplesmente são. Parece ser o

caso que não exista no reino dos naturais alguma propriedade que gere no ser humano esse senso de dever. Essas propriedades estão reservadas somente ao âmbito dos valores morais e, assim sendo, o reducionismo moral parece fracassar em identificar as propriedades morais com as naturais.

Em suma, o naturalismo reducionista sintético enfrenta algumas complicações ainda que seja uma visão metaética bastante popular atualmente.

Os naturalistas reducionistas analíticos, por sua vez, acreditam nas mesmas coisas que os reducionistas sintéticos, porém, nesse caso, a diferença é que a redução pode ser realizada através da análise do termo e não através de métodos empíricos.

No entanto, algumas objeções também podem ser levantadas propriamente contra essa versão do naturalismo reducionista.

Para começar, todo o modelo do naturalismo reducionista analítico assume que existe uma divisão bem clara entre a moral, a normatividade e a avaliação, de um lado, e as propriedades naturais do outro. Além disso, o modelo afirma que nós podemos discernir com precisão essa divisão. A análise defende a possibilidade de traduzirmos o vocabulário, termos e conceitos de um lado para o vocabulário, termos e conceitos do outro lado. O quão confiante nós podemos estar de que essa distinção de fato existe?

Certamente, alguém pode afirmar que existem exemplos bem concretos de ambos os lados. Ao analisarmos conceitos e termos como bondade, retidão e gentileza; tais conceitos parecem ser bem diferentes de termos como facas, laranjas e desemprego. Mas pode ser o caso também que exista uma série de conceitos que estão no meio das duas extremidades e acabem borrando tais delimitações, de modo que nenhuma análise e relação de sobreposição possa funcionar.

Talvez não seja possível capturar tudo que é relevante sobre uma ação moral em termos puramente naturalistas. Vamos imaginar que Marcos está em um ônibus e observa uma senhora idosa se aproximando com sacolas extremamente pesadas. Ele se move para o lado e dá espaço para a senhora se sentar. Esse ato de dar espaço pode muito bem ser acompanhado de uma noção avaliativa e normativa, dependendo das convenções sociais daquele lugar e das intenções pessoais dos indivíduos. Nós podemos remover essas noções morais e simplesmente descrever a ação de Marcos vagando o espaço do seu lado para a senhora idosa se sentar. Contudo, tal descrição é compatível

com uma simples troca de lugares entre duas pessoas de forma coincidente, sem absolutamente nenhum conteúdo moral estar envolvido com essa ação. Essa descrição não captura o fato de que Marcos talvez tenha agido por uma razão e com uma certa intenção, e isso parece (para a maioria das pessoas) ser importante para sabermos se a ação foi de fato moralmente relevante ou não.

A análise de uma ação que envolva as noções de normatividade e de avaliação sempre se tornam mais complexas do que uma mera redução de termos morais em naturais. A ideia é que talvez não exista um modo de uma análise completa de uma ação em termos puramente naturalistas não morais, simplesmente porque a análise completa de qualquer ação que sugira esses conceitos (**avaliação e normatividade**) sempre vai acabar encontrando pelo caminho termos que estão fundamentados em outras noções **não naturais**.

Isso é parte da diferença entre a ideia de normatividade, avaliação e propriedades puramente naturalistas. Em síntese, parece ser o caso que nós não podemos ser tão confiantes a respeito da transliteração exata do vocabulário dos termos morais para os termos naturais. Não parece ser o caso que possuímos uma divisão exata e um conjunto de termos puramente naturalistas que corresponda de forma perfeita a todas as ações morais disponíveis que existem, bem como com as noções de avaliação e normatividade.

2.8 NATURALISMO ÉTICO E A MOTIVAÇÃO MORAL

A motivação moral está ligada a seguinte questão: **Por que ser moral?** Essa pergunta busca pela justificção ou pela motivação que um indivíduo deve buscar para adotar o ponto de vista moral. Por ponto de vista moral, podemos entender um comprometimento com julgamentos normativos acerca das ações, a universalização dos julgamentos, imparcialidade e esclarecimento nas tomadas de decisões éticas. Em suma, a promoção do **bem-estar coletivo**.

John Stuart Mill posiciona a questão da seguinte maneira:

“Essa pessoa diz a si mesma: sinto que estou compelida a não matar, não roubar, não trair ou ludibriar; mas por que estou compelida a promover a felicidade geral? Se a minha própria felicidade consiste em outra coisa, por que não posso dar-lhe a preferência?” (MILL, 2000, p.55)

Em outras palavras, por que promover o bem e ser moral quando muitas vezes desejamos agir simplesmente conforme os nossos próprios interesses. Qual o fundamento das nossas motivações morais?

A ação moral pode ter muitas motivações distintas. David Hume argumenta que o desejo é um fator essencial na motivação para se fazer o que é correto, de modo que outros estados psicológicos (cognitivos por exemplo) não seriam capazes de fazer as pessoas a realizarem aquilo que é considerado certo. Nos estudos contemporâneos sobre psicologia moral, é comum argumentar que a motivação moral é resultado de diferentes estados psicológicos que possuem efeito motivador na tomada de decisão dos indivíduos.

De acordo com Shroeder, Nichols e Roskies (2010 apud WILLIGES 2014) as principais teorias sobre a motivação que apelam para conceitos psicológicos são o instrumentalismo, cognitivismo e o sentimentalismo.

O instrumentalismo defende que o indivíduo possui desejos que quer satisfazer, mas que tais desejos não são capazes de motivar uma ação. É necessária que exista uma crença sobre como satisfazer esse desejo. Vamos imaginar que Matheus quer realizar uma doação para uma instituição de caridade. Nesse caso, ele possui o desejo de doar, mas precisa também da crença de que fazer aquela doação é algo certo. A motivação

surge da soma de fatores entre o desejo de doar e a crença de que doar é fazer aquilo que é correto.

O cognitivismo rejeita a tese de que a motivação surge do somatório dos desejos com a crença. Para o cognitivismo, a motivação é derivada simplesmente da crença de que realizar uma determinada ação é o correto a ser feito. Se Matheus acredita que doar para uma instituição de caridade é o correto a ser feito, então ele se sentirá motivado a doar mesmo que não possua um desejo de fazê-lo. “Uma ação moralmente relevante não depende de desejos antecedentes, mas resulta primeiramente de crenças.” (WILLIGES, 2014, p. 183)

O sentimentalismo é a corrente que afirma que uma ação não pode ser considerada moralmente motivada a menos que seja impulsionada por certas emoções. Matheus se sente motivado a doar porque sente compaixão pelas pessoas em situações de vulnerabilidade. A emoção aqui tem efeito estruturante na motivação moral.

Em síntese, os naturalistas éticos buscam explicar a motivação moral com base em preceitos puramente naturais. Pode ser o caso que o indivíduo se sinta motivado a agir moralmente quando reconhece que agir dessa forma ajuda na promoção de uma sociedade mais equilibrada e com melhores condições de se viver. Essas condições podem ser aferidas de forma puramente científica, como por exemplo através do coeficiente de pobreza, taxa de desemprego e número de homicídios. Esses números fornecem um mapa social que indicam se os indivíduos estão agindo de forma a garantir o bem-estar social ou não. Os indivíduos que desejam viver em uma sociedade mais pacífica (a maioria) se sentirão motivados a promover o bem para garantir melhores condições sociais para todos. E uma sociedade que visa garantir o bem-estar social é uma sociedade melhor para se viver, portanto os indivíduos agem moralmente motivados a construir uma sociedade melhor para si e para os demais.

A motivação moral dentro de uma perspectiva naturalista pode estar dividida em sanções internas ou externas. As sanções são justamente aquilo que impulsionam o indivíduo a agir moralmente, mesmo quando ele não deseja fazê-lo.

As sanções externas podem ser caracterizadas como a esperança de conseguir favores ou o receio de desagradar os outros, a preocupação com a própria imagem e com a opinião de terceiros ou a afeição que sentimos uns pelos outros.

A sanção interna pode ser definida como um fator psicológico ou sentimental que reside dentro da consciência de cada indivíduo. Mill caracteriza a sanção interna do seguinte modo:

“sentimento em nossa própria mente, uma dor mais ou menos intensa que acompanha a violação do dever e que, em casos mais sérios, faz com que as naturezas morais devidamente formadas recuem como ante uma impossibilidade.” (MILL, 2020, pg. 57)

É notório que existe um senso inerente de dever na consciência de cada homem e também é perceptível a dor que cada indivíduo sente quando fere uma regra moral. Esse senso de dever está misturado com associações secundárias, derivadas da simpatia, do amor e, sobretudo, do medo.

Uma das explicações dentro da perspectiva naturalista é que essas sanções foram trazidas até nós por meio da evolução darwinista. Através do processo evolutivo, os seres humanos foram desenvolvendo sentimentos de empatia e cooperação de grupo, o que lhes garantiu uma maior possibilidade de sobrevivência diante dos perigos. Através das eras, esses códigos foram se tornando cada vez mais sólidos. Nos dias atuais, a nossa motivação moral é herdada através dos nossos genes e dos fatores biológicos e psicológicos condicionantes para a sobrevivência da espécie.

Em suma, para os naturalistas a motivação moral pode perfeitamente ser adequada a explicações sociais e biológicas. O ser humano naturalmente se sente motivado a agir de forma cooperativa para a promoção do bem-estar, fruto da sua capacidade de viver em grupos por conta do processo evolutivo. Quando não age moralmente, o ser humano se sente internamente incomodado porque está traindo um preceito profundamente enraizado na sua consciência e na sua cultura.

A resposta naturalista para a pergunta “Por que devo ser moral?” pode ser sintetizada na resposta “Por que agir assim trará o maior benefício para si e para a sociedade.” Essa resposta está fundamentada no comportamento de grupo e na consciência de coletividade que os seres humanos desenvolveram ao longo do processo socio-evolutivo. A motivação moral, portanto, é uma derivação de processos puramente naturais.

O problema com essa visão se encontra no fato de que a história da civilização humana ainda permanece em aberto. Isso significa que é perfeitamente possível que um

novo conjunto de valores e princípios possam passar a vigorar em um futuro distante. Pode ser o caso que a civilização progrida até um determinado ponto, onde agir de forma a trazer o maior benefício para a coletividade não seja mais um imperativo moral. Esse princípio pode ser substituído pelo princípio egoísta de buscar maximizar os seus próprios interesses e, se assim for, a motivação moral ficará sujeita a esse novo conjunto de regras.

De fato, é extremamente improvável que uma sociedade caminhe para o ponto de adotar novos modelos egoístas de conduta. O ser humano é extremamente sociável e, normalmente, indivíduos que adotam esses valores de maximização de benefício próprio, sem levar em consideração os interesses dos demais, são excluídos do grupo e passam a ser malvistas socialmente. Todavia, não é impossível que isso venha a ocorrer. Percebe-se uma tendência nas novas gerações de buscar um isolamento maior e uma reclusão, sobretudo por conta do uso excessivo das novas tecnologias. Ainda que seja extremamente improvável que as sociedades caminhem para uma condição onde a maior parte dos seus integrantes tenha como valor principal a maximização do próprio bem-estar em detrimento dos demais, não é impossível que essa mudança de pensamento ocorra, pois a evolução permanece acontecendo ao longo do tempo.

Sendo assim, em uma perspectiva naturalista, a resposta a pergunta “Por que devo ser moral?” não tem uma resposta definitiva. Isso ocorre justamente por que os valores, fundamentados na visão naturalista, são passíveis a mudarem conforme o tempo e o desenrolar do processo socio-evolutivo. O naturalismo não fornece uma resposta definitiva a pergunta sobre a motivação moral. A resposta naturalista seria que, nesse exato momento da linha evolutiva, adotar o ponto de vista moral é o melhor a ser feito nas condições que possuímos para a civilização humana.

Entre as duas teorias em análise na dissertação, veremos que, aparentemente, a TCD fornece uma explicação mais simples para a motivação moral. Na próxima sessão abordaremos a Teoria do Comando Divino como teoria metaética alternativa ao Naturalismo Ético e analisaremos como ela se sai ao aderir às condições da objetividade, normatividade e da motivação moral.

2.9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse tópico apresentou a teoria metaética do naturalismo ético em suas variadas formas e demonstrou alguns problemas filosóficos que tal posicionamento pode levantar.

Em primeiro lugar buscou-se definir o naturalismo ético como uma teoria metaética cognitivista que visa identificar ou redefinir os termos morais com termos naturais.

Em seguida foi apresentado algumas razões de porque se adotar essa teoria e quais as vantagens intrínsecas o naturalismo ético possui. Dentre suas vantagens e pontos fortes, foi ressaltado que o naturalismo ético preserva a noção da objetividade e realidade dos valores morais, noções que são muito importantes para grande parte dos filósofos morais. Outro ponto positivo de se adotar o naturalismo ético é a independência que essa teoria metaética possui com relação a discursos religiosos.

Foi exposto também como o Naturalismo Ético cumpre as condições de uma teoria metaética satisfatória (objetividade, normatividade e motivação moral) e foi apontado alguns problemas que o Naturalismo Ético enfrenta, tanto na versão não reducionista, quanto na reducionista (nas versões sintéticas e analíticas).

Para concluir, parece ser o caso que o naturalismo ético em suas variadas formas enfrenta alguns problemas. Mesmo que os naturalistas busquem preservar a objetividade dos valores e deveres inserindo-os no mundo natural, é nítido que suas tentativas (reducionistas ou não) enfrentam grandes dificuldades, sendo a maior delas **a normatividade** das ações. Como argumentou-se nas seções anteriores, parece ser o caso que a condição da normatividade (proposto no início do trabalho como critério de avaliação da teoria) não é cumprido de forma satisfatória pelo naturalista, pois frequentemente se entende que os conceitos morais são totalmente diferentes dos objetos inserido no conjunto dos naturais. Se os naturalistas possuem a pretensão de alocar os valores e deveres morais no âmbito dos objetos naturais, um desenvolvimento maior da teoria se faz necessária.

No próximo capítulo analisaremos a Teoria do Comando Divino como uma alternativa ao Naturalismo Ético para a explicação da moralidade e suas condições (objetividade, normatividade e motivação moral).

CAP.3 A TEORIA DO COMANDO DIVINO NA FILOSOFIA MORAL

3.1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo tem a finalidade de expor a Teoria do Comando Divino (TCD) como sendo uma melhor explicação para a moralidade do que o Naturalismo Ético, levando em conta as condições da objetividade, normatividade e motivação moral.

De acordo com Murphy (2019), existe uma classe de visões metaéticas e normativas que recebem o nome de “Teoria do Comando Divino”. O que todas essas visões possuem em comum é que elas sustentam que o que Deus deseja é relevante para determinar o status moral de algumas entidades (atos, estados de coisas, caráter e etc). Isso significa que a figura de Deus é essencial para se determinar quais coisas são aceitáveis e quais não são.

Para desenvolver as principais características da teoria, dois autores serão essenciais: Philip Quinn e Robert Adams. Esses dois autores foram escolhidos pelo seu importante trabalho no campo da ética e da filosofia da religião. Para os proponentes da teoria do comando divino, tal teoria abarca as principais características de uma teoria ética satisfatória, como as condições propostas para esse trabalho.

O presente capítulo tem como objetivo justamente mostrar como a Teoria do Comando Divino cumpre tais requisitos e por que ela é filosoficamente defensável. Para justificar a defesa da teoria, se faz necessário expor em primeiro lugar os seus postulados, verificar a coerência interna da teoria e tentar refutar as suas principais objeções. Em segundo lugar é necessário verificar quais as vantagens que a TCD possui em relação ao Naturalismo na explicação do fenômeno da moralidade.

O capítulo está dividido da seguinte maneira: na segunda seção serão expostos os postulados da teoria do comando divino. Na terceira serão analisados os principais meios de comunicação pelos quais os comandos divinos são manifestados. Na quarta será descrito como a teoria do comando divino adere às condições morais. Na quinta serão analisadas algumas objeções à teoria do comando divino. Na sexta seção lidaremos com a principal objeção à TCD, conhecida como Dilema de Eutífron.

Finalmente, na sétima verificaremos como a teoria adere especificamente à condição da motivação moral.

3.2 POSTULADOS DA TEORIA DO COMANDO DIVINO

Nesse tópico começaremos expondo os principais postulados da teoria do comando divino. Os postulados funcionam como a fundamentação para a teoria. Se a fundamentação é sólida, então a teoria está erguida sobre princípios seguros. Portanto, é imprescindível começar estabelecendo quais são esses postulados e porque eles são racionais.

Philip Quinn (1978) estabelece quais são as principais noções para uma teoria do comando divino satisfatória:

Qualquer teoria do comando divino plausível tem de levar em conta, em sua formulação, as seguintes noções: exigências éticas, permissões éticas e proibições éticas. A relação entre esses conceitos constitui a base para qualquer teoria do comando divino defensável. (QUINN, 1978, p. 26)

Uma exigência ética diz respeito a uma obrigação moral. Tudo aquilo que é exigido é obrigatório. Se é exigido que Pedro faça A, então é obrigatório que Pedro faça A.

Uma permissão ética diz respeito a aquilo que é permitido moralmente. Nesse caso, não existe uma obrigação inerente a ação e, portanto, o sujeito é livre para agir ou não como bem entender. Se é permitido que Pedro faça A, então Pedro é livre para realizar ou não a ação A.

Uma proibição ética diz respeito a aquilo que é proibido moralmente. Isso significa que o sujeito não pode realizar determinada ação e, se o fizer, corre o risco de sofrer alguma penalidade ou sanção. Se é proibido que Pedro faça A, então Pedro não pode realizar a ação A.

Além disso existem algumas condições para que uma teoria seja considerada de comando divino. Essas condições são importantes porque permitem que se faça uma

avaliação adequada das diversas teorias do comando divino que são defendidas no cenário contemporâneo. Para uma teoria do comando divino ser considerada adequada, deve-se cumprir estas condições:

(C1) Necessariamente, para todo A, se é obrigatório que A, então Deus comanda A.

(C2) Necessariamente, para todo A, se é proibido que A, então Deus comanda não A.

Nos exemplos acima, A significa qualquer ação de cunho moral. Devemos lembrar que nem todas as ações possuem valor moral, como a escolha de comer cereais ou não no café da manhã. Uma ação moral envolve conceitos normativos como certo, errado, dever, valor e etc. Essas restrições são propostas para delimitar que tipo de teoria do comando divino está sendo defendida. Se houver alguma versão da Teoria do Comando Divino em que a ideia de obrigação é independente da vontade ou da ação de Deus, então tal versão não é a mesma defendida pelos autores citados e nem a versão analisada nesse trabalho.

Uma teoria do comando divino também deve respeitar algumas noções fundamentais sobre a relação lógica entre os conceitos de proibição, exigência e permissão. Nesse caso, mais duas restrições surgem na construção de uma teoria do comando divino:

(C3) Necessariamente, não existe uma ação A tal que é permitido a realização de A e é proibida a realização de A.

(C4) Necessariamente, não existe uma ação A tal que é obrigatório realizar A e não é permitido realizar A e não é proibido realizar A.

Essas restrições têm como objetivo afirmar que Deus não pode se contradizer ao emitir seus comandos. Por exemplo, em C3, Deus não pode permitir trabalhar no sábado e proibir trabalhar no sábado ao mesmo tempo. Ou Deus permite trabalhar no sábado e, portanto, é permitido trabalhar no sábado, ou Deus proíbe trabalhar no sábado e, portanto, é proibido trabalhar no sábado. Em C4, Deus não pode obrigar a jejuar as sextas e ao mesmo tempo não permitir que se jeje as sextas. Ou Deus obriga a jejuar nas sextas e, portanto, é permitido jejuar as sextas, ou Deus proíbe jejuar as sextas e, portanto, é proibido jejuar as sextas.

Qualquer teoria do comando divino defensável deve satisfazer ao menos as condições elencadas em C1-C4.

É importante chamar a atenção também para o fato de que um teórico do comando divino não precisa necessariamente discordar com a sabedoria moral vigente do que é exigido, permitido e proibido. Dado que Deus constitui a fonte dos deveres morais, é natural que grande parte dos seres humanos compartilhe noções morais bem semelhantes.

Através da observância das restrições propostas e se utilizando dos três conceitos básicos (permissão, exigência e proibição), seguem abaixo os princípios da teoria de comando divino proposta para este trabalho:

(T1a) É necessário que, para toda ação A, é obrigatório que A se e somente se Deus comanda A.

(T1b) É necessário que, para todo A, é permitido que A se e somente se não for o caso que Deus não tenha comandado não A.

(T1c) É necessário que, para todo A, é proibido que A se e somente se Deus comandou não A.

A teoria em questão foi proposta para este trabalho justamente por ter Deus como um fator necessário para o bom funcionamento da moralidade. Ao utilizarmos dessa versão da teoria, será possível analisar com mais assertividade a discussão clássica sobre a moralidade de uma perspectiva naturalista e sobrenaturalista. Esse é o modelo da TCD defendida no trabalho de Quinn (1978, p. 30).

A teoria do comando divino proposta satisfaz todas as restrições elencadas (C1-C4) acima. Com base na lei da não contradição, Deus não poderia comandar A e não comandar A ao mesmo tempo, logo (T1) satisfaz as condições (C3 e C4). Dessa forma, pode se afirmar que o núcleo da teoria do comando divino não comete falácia ou infração lógica. Sob a ótica da lógica formal, a teoria se sustenta como possível.

Ao realizar a troca dos símbolos por proposições, torna-se mais lúcido qual a proposta da teoria. (T1a) afirma que aquilo que é obrigatório, é obrigatório porque Deus comanda. Se é obrigatório que Matheus ajude o pobre mais próximo da sua casa, então Matheus é obrigado a ajudar o pobre mais próximo da sua casa, pois Deus o comanda. Se é obrigatório para Leandro respeitar o seu pai e a sua mãe, então através de (T1a), Leandro é obrigado a respeitar o seu pai e a sua mãe, pois Deus o comanda. E com relação à permissão, aquilo que é permitido só é permitido de fato se Deus não houver

comandado o oposto. Se é permitido que Lucas minta para salvar uma vida, então, através de (T1b), Lucas é livre para mentir para salvar uma vida, pois Deus não comandou que ele diga a verdade em detrimento da salvação de uma vida. O entendimento da proibição divina ocorre através do comando negativo de Deus. Se é proibido que Sandra cometa aborto, então através de (T1c) Sandra está proibida de realizar o aborto, pois Deus proibiu o aborto.

Deus pode realizar os seus comandos de forma individual, para um grupo de pessoas específicas ou mesmo para toda a humanidade. Se, por exemplo, é proibido para todos cometer adultério, tal coisa é proibida para todos porque, Deus proíbe o adultério. Se é obrigatório para todos amar o seu semelhante, então amar o seu semelhante é obrigatório porque, Deus comanda que amemos uns aos outros. Por outro lado, pode ser o caso que Deus comande algo de forma específica para um grupo de pessoas e comande algo diferente para toda a humanidade. No caso do antigo testamento, Deus emite a ordem de “não matar”, todavia Deus pode ter comandado a morte dos cananeus no antigo testamento pelas mãos do povo de Israel. Então, através de (T1a), matar os cananeus é obrigatório ao povo de Israel, pois Deus comanda que o povo de Israel mate os cananeus. É importante observar que, nesse caso específico, a permissão de Deus se aplica somente ao povo de Israel e o contexto de guerra deve ser levado em consideração. Nesse contexto, o povo de Israel obteve um tipo de dever *prima facie* dado por Deus. Falarei mais sobre isso quando for discutido sobre o Dilema de Abraão.

É importante salientar também que Deus pode se utilizar de inúmeras formas para expressar os seus comandos. Os teóricos do comando divino não precisam se comprometer com uma única forma específica. Deus pode realizar os seus comandos através das escrituras, da igreja, da natureza ou inseri-las diretamente através do coração do homem. A discussão sobre como reconhecer se um comando é divino ou não é extremamente importante e será discutida nas próximas seções. O mais importante a ser estabelecido é que Deus é livre para manifestar os seus comandos da forma como melhor lhe aprouver.

Outro princípio que deve ser adicionado aos anteriores é o princípio do silêncio. O princípio do silêncio complementa o princípio (T1b) e diz respeito à aquilo que pode ser considerado “indiferente” para Deus. Dessa forma, é indiferente para Deus aquilo que não foi exigido, mas que também não foi proibido por Deus. Segue o princípio:

(T1d) É necessário que, para todo P, é indiferente que P, se e somente se, não for o caso que Deus comande P e não for o caso que Deus comande não P.

Vários qualificadores podem ser adicionados aos princípios (T1a-T1c) da teoria do comando divino. Um qualificador extremamente importante diz respeito às credenciais de Deus. Pode ser o caso que Deus possa proibir, exigir ou permitir somente se ele for o criador do universo. Adicionando o qualificador de criador do universo, Deus se torna credenciado para poder proibir, exigir ou permitir que as suas criaturas realizem ou deixem de realizar uma série de ações. Muitos teóricos do comando divino entendem que o status ético das coisas dependem de um Deus criador. Lewis (2005, p. 35) afirma que se existe uma lei universal, deve existir um legislador universal.

Adicionando o qualificador de criador do universo aos princípios já estabelecidos da teoria do comando divino, chega-se à seguinte teoria:

(T2a) É necessário que, para todo P, é exigido que P se e somente se Deus criou o universo e comandou P.

(T2b) É necessário que, para todo A, é permitido que A, se e somente se não for o caso que Deus criou o universo e que Deus comandou não A.

(T2c) É necessário que, para todo A, é proibido que A se e somente se Deus criou o universo e comandou não A.

Esses qualificadores são importantes de serem analisados, pois tornam a teoria mais concisa, porém algumas diferenças importantes devem ser notadas entre (T1) e (T2). A proposição (T2a) afirma que P é exigido se e somente se Deus criou o universo e exigiu P. Isso significa que em qualquer mundo possível onde Deus não seja o criador do universo, ele também não pode ser a fonte das exigências morais. Se existe um mundo possível onde o universo existe de forma independente de Deus, nesse universo (de acordo com a teoria do comando divino proposta em T2) o ser humano não é exigido por Deus a fazer nada. A proposição (T2b) afirma que, para todo P, é permitido que P se e somente se não for o caso que Deus criou o universo e que Deus não comandou não P. Nesse caso específico, (T2b) está afirmando que em um mundo possível onde Deus não tenha criado o universo, o ser humano pode fazer o que ele bem entender. Tudo é

permitido ao ser humano, caso Deus não tenha sido o criador do universo. Isso é chamado por Quinn de “teorema de Karamazov¹³”. (QUINN, 1978, p.30)

A proposição (T2c) afirma que P é proibido somente se Deus criou o universo e ordenou não P. Essa afirmação significa que, caso Deus não tenha criado o universo, a proibição divina é nula ou inexistente. O homem não possui proibições por parte de Deus e é livre para fazer o que quiser. Obviamente, caso Deus de fato tenha criado o universo e emitido comandos, o oposto dos exemplos citados torna-se verdadeiro.

A teoria (T2) com a adição da qualificação de “criador do universo” cumpre as restrições (C1-C4) e, portanto, pode ser considerada uma teoria do comando divino autêntica. É evidente que vários outros qualificadores podem ser adicionados para se compor o status de Deus a fim de tornar a teoria do comando divino mais precisa. Teóricos do comando divino diferem no uso de tais qualificadores. Adams (1973, *apud* Quinn, 1978), por exemplo, utiliza do qualificador de Deus amoroso. A sua formulação da teoria do comando divino é a seguinte:

Eu poderia dizer que por “X é eticamente errado” eu quero dizer que “X é contrário aos comandos de um Deus amoroso (i.e., “Existe um Deus amoroso e X é contrários aos seus comandos”) e por “X é eticamente permitido” eu quero dizer que “X está de acordo com os comandos de um Deus amoroso” (i.e., “existe um Deus amoroso e X não é contrário aos seus comandos”). (ADAMS, 1973, p.464).

A troca dos qualificadores não prejudica o funcionamento da teoria, desde que se cumpra as restrições (C1-C4) e se siga o modelo de (T1) e (T2). O uso do qualificador de “Deus amoroso” é uma escolha interessante, pois fornece a condição de que um comando divino só pode ser legítimo se for emitido por um Deus amoroso. Isso impede que comandos cruéis sejam considerados como divinos e fornece ao indivíduo uma segurança de não precisar rejeitar suas noções éticas gerais para se adotar esse modelo da teoria do comando divino.

É importante enfatizar a importância do caráter de Deus dentro da teoria do comando divino. Adams (2002, p. 252) enfatiza que, no caso do relacionamento entre Deus e o ser humano, quanto mais valioso for o seu relacionamento com Deus, mais o

¹³ No romance “Os Irmãos Karamazov”, de Dostoiévski, é discutida essa ideia da liberdade irrestrita do homem na ausência de um legislador divino. Ivan Karamazov afirma que se Deus não existir, tudo é permitido. Nesse cenário a moralidade humana seria uma criação humana subjetiva e não haveria razões superiores para agir de forma correta.

ser humano vai se esforçar para cumprir os mandamentos divinos. Isso significa que religiosos tem uma tendência (na teoria) de se esforçar mais para cumprir os mandamentos divinos. Agrega-se a isso uma série de conceitos apresentados dentro do teísmo que podem gerar no ser humano um sentimento de gratidão, como, por exemplo, a criação livre do ser humano por parte de Deus, a salvação que ele nos oferece do pecado, o seu amor incondicional, etc. Todos esses motivos geram no ser humano (pelo menos no caso do teísta) um sentimento de gratidão que o move a se esforçar para cumprir os requisitos divinos.

Dentre todas as teorias éticas que tentam dar conta dos dados morais, Adams (2002, p. 256) entende que a teoria do comando divino é a melhor de todas por 3 motivos específicos:

A primeira vantagem que a teoria do comando divino tem sobre as outras teorias morais no quesito da explicação das obrigações morais é o cumprimento do requisito “objetividade”, elencado no capítulo 1 como um das condições principais de uma teoria moral adequada. Quando algo é comandado ou proibido por Deus, tais ações não são subjetivas a visão de cada ser humano. Deus é visto, nesse sentido, como o padrão moral de onde os comandos são emitidos. Dessa forma, as nossas obrigações morais se tornam objetivas e válidas, independente da cultura e da opinião que sustentamos. O mandamento de não matar um inocente se torna objetivamente válido em todas as culturas. A teoria do comando divino fornece esse grau de objetividade que outras teorias não fornecem. É mais seguro fundamentar nossos deveres em Deus do que na volatilidade do pensamento humano.

Deus também pode ser visto como a única referência que fixa a ideia de “bem”. A teoria do comando divino fornece essa vantagem de possuir apenas uma referência que fixa o significado dos valores, cuja a referência é a natureza perfeita de Deus. Essa é uma vantagem que o Naturalismo Ético, enquanto teoria metaética, não fornece, pois abre margem para duas ou mais referências possivelmente válidas para fixar o significado dos valores, como foi mostrado na discussão a respeito do argumento da terra gêmea moral. Essa questão será discutida posteriormente quando analisarmos a objeção do Dilema de Eutífron.

A segunda vantagem da teoria do comando divino sobre suas concorrentes é que postular Deus como sendo o fundamento das nossas obrigações não abre muita margem

para revoluções na área da ética. Evidentemente é possível que o nosso entendimento sobre a ética avance com o passar do tempo e que antigas práticas sejam abandonadas (escravidão e desigualdade de gêneros, por exemplo), mas esse é um processo que se dá de forma progressiva, sem rupturas repentinas. Isso permite com que as nossas noções a respeito da ética evoluam, mas sem desconsiderar o processo que já foi avançado até agora. Essa é uma vantagem que a teoria do comando divino fornece e é por esse motivo que os teóricos do comando divino não precisam se preocupar com teologias exotéricas onde Deus comanda crueldades e absurdos.

É importante ressaltar a importância desse ponto, uma vez que se pode pensar em revoluções morais como algo bastante positivo, isto é, a troca de uma moralidade pobre por outra muito melhor. Revoluções éticas devem ser evitadas, pois em toda revolução há um intervalo entre a moral tradicional e o novo código de conduta. Entre esses dois polos, existe um grande risco da imoralidade avassaladora se tornar o novo status de conduta. Portanto, postular Deus como o fundamento da ética, permite o avanço paulatino das discussões sem correr o risco de cairmos nessa lacuna.

A terceira vantagem que a teoria do comando divino possui sobre as demais teorias éticas é a explicação a respeito da relação entre obrigações morais e a culpa. Considerando que o relacionamento entre Deus e o homem é uma relação social, a presença da culpa pode ser explicada, dentro da perspectiva da teoria do comando divino, como um sinal do fracasso em se configurar a vontade de Deus. O ser ao se sentir culpado, percebe que não conseguiu corresponder aos desígnios divinos e sente culpa pelas suas faltas. Deus, por sua vez, concede ao homem o perdão e o livra da sua culpa. A teoria do comando divino facilita a explicação desse processo ao entender que a culpa é parte do processo de ferir uma pessoa. O homem, ao pecar, fere a Deus, por isso necessita do seu perdão. A necessidade da obrigação moral surge também do sentimento de culpa.

3.3 MEIOS DE COMUNICAÇÃO DOS COMANDOS DIVINOS

Um outro aspecto importante a respeito da teoria do comando divino é como se dá o processo de comunicação entre Deus e a humanidade. Em qualquer teoria de exigência social, o mandante sempre precisa se fazer claro se quiser que o comandado

obedeça ao seu comando. É necessário clareza e objetividade. No caso dos comandos divinos não é diferente. Deus, ao expressar um comando, necessita (caso deseje ser obedecido) emitir de forma clara e objetiva o que deseja. É importante citar também que Deus possui uma enorme variedade de formas de expressar os seus comandos divinos. Como afirma Adams (2002):

“Muitas pessoas, ao ouvirem sobre a teoria do comando divino da obrigação, assumem que as obrigações devem estar fundamentadas nas escrituras bíblicas, e talvez isso pressuponha uma interpretação bastante fundamentalista das escrituras. Esta suposição é um grande erro. Uma teoria do comando divino da natureza das obrigações éticas implica que Deus de algum modo dirige comandos aos seres humanos, mas essa teoria é consistente com uma grande variedade de hipóteses sobre como os comandos são revelados e como eles podem ser conhecidos.” (ADAMS, 2002, p. 263)

De acordo com essa perspectiva, Deus pode emitir comandos que não necessariamente estão restritos às escrituras bíblicas. Deus pode até mesmo fazer os seus comandos serem conhecidos para teístas e para não teístas, em suma, para todos os seres humanos em geral. Por esse motivo, é importante entender a teoria do comando divino como sendo de possível acesso para todas as pessoas e isso ocorre por muitos modos.

O modo mais conhecido é a chamada lei natural/moral¹⁴. O catecismo da Igreja Católica define a lei moral da seguinte maneira:

A lei é uma regra de comportamento promulgada pela autoridade competente em vista do bem comum. A lei moral supõe a ordem racional, estabelecida entre as criaturas para seu bem e em vista de seu fim, pelo poder, pela sabedoria e pela bondade do Criador. Toda lei encontra na Lei eterna sua verdade primeira e última. A lei é revelada e estabelecida pela razão como uma participação na providência do Deus vivo, Criador e Redentor de todos. (CIC, 2013, p. 614).

Basicamente a lei moral é (no entendimento teísta clássico) a noção mais fundamental sobre o que é certo ou errado que se encontra enraizado no interior de todo homem. Essas noções fundamentais foram conferidas pelo próprio Deus ao homem como forma de sedimentar os seus comandos divinos de forma direta, sem a necessidade

¹⁴ Para aprofundar vide Tomás de Aquino, Suma Teológica I^a2^a, especialmente a questão 94.

de argumentos adicionais. “Essa lei era chamada de Lei natural porque as pessoas pensavam que todos a conheciam naturalmente e não precisavam que outros a ensinassem.” (LEWIS, 2009, p.8)

A racionalidade é outro aspecto extremamente importante para a avaliação de comandos divinos. É imprescindível que os comandos divinos estejam sujeitos a avaliação e críticas, pois, de outro modo, alguém poderia se arrogar como um interprete dos comandos divinos e realizar atos graves de imoralidade sem sofrer nenhum tipo de sanção. Portanto, é importante que um comando considerado divino esteja também sujeito ao escrutínio das pessoas.

Uma via muito importante para se supor que os comandos divinos são revelados é pela via das exigências sociais humanas. Um teórico do comando divino pode afirmar que a proibição de matar um inocente é amplamente conhecida por causa dos aspectos sociais, mas isso também pode ser uma via que Deus escolheu para fazer com que os seus comandos sejam revelados. Isso pode ser verdade especificamente no contexto das escrituras. As sagradas escrituras foram produzidas dentro de um contexto histórico específico e, pode ser o caso, que tal contexto possa ter sido utilizado como um dos instrumentos necessários para se revelar os comandos divinos. As escrituras podem também influenciar novos sistemas de leis e exigências sociais e tudo isso pode ser considerado como formas de expressão dos comandos divinos.

Deus também pode falar através de profetas e pessoas específicas. No antigo testamento era muito comum que Deus escolhesse pessoas específicas para falar em seu nome. Um profeta era designado para levar uma mensagem de Deus a um povo ou a uma comunidade específica. Geralmente a mensagem que Deus delega aos seus profetas está carregado de cunho moral e de transformação social. Um exemplo clássico é o de Jonas e o povo de Nínive. Os habitantes da região de Nínive haviam se afastado moralmente e espiritualmente de Deus, e por isso, a cidade iria ser destruída. Jonas é escolhido para ir até a região e espalhar a mensagem do arrependimento e da retidão de coração. Quando o povo se arrepende, a cidade é poupada. O comando divino nesse caso foi delegado a uma pessoa específica que precisou espalha-lo para um novo povo.

Por fim, Deus também pode dirigir seus comandos a uma comunidade específica. No livro de Atos, é perceptível ver que Deus emitia comandos a toda comunidade fundada pelos apóstolos. Esses comandos diziam respeito a

comportamentos específicos que deveriam ser extirpados ou outros que deveriam ser incentivados, como o amor ao próximo ou a repartição dos bens.

Após apresentar esses modelos, surge a seguinte questão: como podemos saber se um comando deriva diretamente de Deus ou se é apenas a expressão de uma requisição meramente humana? Adams (2002, p.265) sugere que um comando para vir de Deus deve satisfazer 3 condições principais. A primeira condição é que um comando divino sempre vai envolver um sinal que foi causado intencionalmente por Deus. A segunda condição é que ao causar um sinal, Deus deve pretender emitir um comando, e o que é ordenado é o que Deus pretende ordenar por meio disso. A terceira condição é que o sinal deve ser tal que o público alvo possa entendê-lo como transmitindo o comando pretendido.

A primeira condição é que um comando divino deve ser sempre acompanhado de um sinal causado por Deus que demonstre de fato que aquilo é derivado de uma divindade. Os modos como Deus pode fazer isso já foram exemplificados acima. Deus pode se utilizar de qualquer instrumento para transmitir os seus comandos, desde as escrituras até pessoas específicas. O que verdadeiramente importa para os teóricos do comando divino é que em todos esses meios, existam sinais de que o comando foi emitido por uma divindade.

A segunda condição afirma que quando Deus causa um sinal, ele tem a intenção de emitir um comando e o que é ordenado é o que Deus pretendia ordenar através do sinal. Deus possui a vantagem de ser direto nos seus comandos e não comandar algo que na realidade ele não quis comandar. Apenas os humanos cometem esses erros, mas Deus não possui tais limitações. O ponto importante aqui é que Deus, ao emitir um comando, precisa fazer de forma com que o ser humano entenda que está sendo comandado a fazer algo. Para isso, Deus precisa se utilizar de uma linguagem direta que emule uma situação de ordem e comando, que é entendida pelos seres humanos como se fosse “faça X” ou “Não faça Y”. Se não for o caso, o homem não entenderia que estaria sendo comandado e agiria como se as ordens divinas fossem arbitrárias e subjetivas.

A terceira condição, muito relacionada com a intencionalidade de Deus, é que Deus precisa ser claro para a audiência que está recebendo os seus comandos. Essa

condição requer que Deus não seja ambivalente na hora de emitir os seus comandos, e que a audiência esteja capacitada para entender qual está sendo o comando de Deus.

É claro que essa condição levanta muitos problemas e questionamentos. Um dos principais problemas diz respeito ao modo como os não teístas lidam com os supostos comandos divinos. Para aquele que não crê em Deus, dificilmente um mandamento será interpretado como divino. O não teísta pode afirmar que as obrigações derivam somente de alguns sistemas de leis mais complexos, algumas instituições ou até mesmo a um senso coletivo de moralidade. Não é necessário postular Deus para se preservar a noção da obrigatoriedade de algumas ações. Um modo pertinente de como o teísta pode responder a essa objeção é afirmando que se Deus puder emitir os seus comandos de forma que sejam comandos reconhecíveis como obrigatórios e com força normativa, então a teoria do comando divino permanece válida, ainda que os indivíduos não reconheçam que esses comandos derivam de uma força divina.

Um problema ainda mais sério se dá no âmbito das interpretações teístas. Se Deus realmente deseja que a sua audiência reconheça os mandamentos como sendo obrigatórios e divinos, então por que surgem tantas discrepâncias e interpretações contraditórias da vontade de Deus entre os teístas? É inegável que o teísmo abrange uma série de religiões e doutrinas. Ainda que essas religiões possuam seus pontos de convergência, as divergências não são desprezíveis. Em uma religião Deus pode ordenar que o sábado seja guardado, em outra deve ser preservado o domingo. Em um caso, pode comer carne de porco, em outro, não. Em um ensinamento, Deus envia Jesus Cristo e a humanidade deve obedecê-lo como filho de Deus, em outra religião, Jesus é considerado somente um profeta ou nem mesmo isso. Os teístas divergem de uma série de questões e se a teoria do comando fosse mesmo válida, então deveria haver uma clareza e uma confluência de ideias maior entre as ramificações do teísmo.

Adams (2002, p. 269) sugere como resposta que um comunicador não precisa assumir que cem por cento da sua audiência vai entender o seu comando para passar a sua mensagem. Um professor que deseja ser entendido não pode ficar se preocupando a todo instante se a sua mensagem está sendo compreendida pela totalidade da sua audiência, pois é muito provável que pelo menos uma pessoa não está entendendo com cem por cento de clareza. Da mesma forma, Deus pode passar a sua mensagem ou comando e considerá-la entregue, mesmo que uma parte da audiência não compreenda com perfeição o que ele está querendo dizer.

Essa resposta levanta outra objeção importante, pois Deus é considerado onisciente para os teístas. Se Deus é onisciente, ele sabe se a sua mensagem vai ser compreendida ou não e pode se empenhar e deixa-la o mais claro possível. Dessa forma, a quantidade de contradições presentes nas diferentes versões do teísmo não deveria existir.

Um modo de lidar com essa objeção é apelando para uma noção parcial do livre-arbítrio. É parte do processo do entendimento um bom relacionamento com o emissor do mandamento/comando. Se a audiência possuir um bom relacionamento com Deus e a boa vontade de entender de fato qual é a sua vontade, pode-se esperar que para esses a vontade de Deus se fará mais clara do que para um outro grupo desatento ou endurecido. De novo a analogia da sala de aula se faz útil aqui. O aluno que possui um bom relacionamento com o professor e o interesse maior em absorver o conteúdo ministrado em sala de aula tem uma chance maior de apreender o conteúdo do que o aluno que demonstra pouco interesse ou tem desavenças pessoais com o professor. É necessário pressupor que Deus ao emitir um comando divino será escutado se a sua audiência for predisposta a querer entender qual é a sua vontade. E a predisposição é uma questão de liberdade de escolha. Não é necessário para o bom funcionamento da teoria do comando divino pressupor que cem por cento da audiência entenderá da mesma forma se o comando veio de Deus ou não, ou se o comando tem origem divina ou não. Basta pressupor que se a audiência possuir um bom relacionamento com Deus e estiver disposta a entender os seus sinais, então o comando divino se fará entendido de forma segura.

É claro que se considerarmos a grande variedade de religiões teístas existentes, fica muito difícil sustentar a tese de que somente uma parte dessas pessoas religiosas possuem um bom relacionamento com Deus e boa vontade para com os seus sinais, enquanto que a grande maioria das outras pessoas não possui a mesma abertura. Nesse caso é necessário adentrar em uma defesa apologética de cada religião para saber qual delas possui a doutrina mais aproximada dos comandos divinos, mas para os fins desse trabalho, basta argumentar que a teoria do comando divino pode ser sustentada se Deus fizer com que a sua audiência entenda os seus comandos através de sinais, de sua intencionalidade em emitir comandos e de forma clara e concisa para que a sua audiência entenda o que está sendo comandado.

3.4 COMO A TEORIA DO COMANDO DIVINO CUMPRE AS CONDIÇÕES DE UMA TEORIA ADEQUADA DA MORALIDADE?

Antes de discutirmos algumas objeções levantadas contra a teoria do comando divino, convém indicar brevemente como a TCD satisfaz as condições para uma teoria correta da moralidade propostas no primeiro capítulo da dissertação. Em relação à condição da objetividade, os teóricos do comando divino vão afirmar que os valores morais são determinados pelo caráter bom e santo de Deus. Craig, por exemplo, diz o seguinte:

Quero dizer que a própria natureza de Deus é o padrão do que é bom (...) Deus é essencialmente misericordioso, justo, bom, imparcial e assim por diante. Sua natureza define o que é bom e o que é mal. (CRAIG, 2011, p. 149)

De acordo com essa visão, os valores morais são fixados com base no caráter de Deus. A objetividade dos valores é assegurada pela ideia de perfeição oriunda da natureza divina. Uma das principais objeções a essa ideia é colocada no argumento conhecido como Dilema de Eutífron. Esse dilema propõe que a escolha de Deus por determinados valores é arbitrária ou o bem simplesmente existe independente de Deus. Mostrarei na sessão dedicada ao Dilema de Eutífron, que as escolhas não são exaustivas e, portanto, o argumento falha em estabelecer a sua conclusão.

A segunda condição de normatividade é satisfeita porque, dentro da teoria do comando divino, a normatividade está assegurada através da autoridade que Deus possui em sua natureza por ter criado o universo. É intuitivo pensar que se Deus criou o universo, então possui autoridade sobre o mesmo. Nessa concepção, Deus cria e fornece ao homem uma lista de deveres e obrigações. Essas obrigações vêm até a humanidade na figura de comandos e tais comandos refletem a natureza boa de Deus. Alguns podem objetar que a fonte da normatividade ser Deus pode ferir o princípio da autonomia. Nesse sentido, o ser humano não é plenamente livre para fazer o que é certo, pois precisa ser comandado por Deus para fazê-lo. Será argumentado também na seção sobre as objeções que a TCD não fere o princípio da autonomia, visto que a liberdade do homem de aderir e interpretar corretamente os seus comandos permanece intacta.

A terceira condição da motivação moral é satisfeita porque a motivação moral é derivada diretamente de um sentimento de gratidão e amor por Deus. O homem age

moralmente porque quer agradar a Deus e quer cumprir os seus mandamentos. Nesse sentido, não é necessário evocar um motivo adicional para agir moralmente, pois se o homem o faz com base no seu sentimento de gratidão por Deus, também agirá de forma correta para com os seus semelhantes. Uma das vantagens que a TCD possui para a explicação da motivação moral é que a razão para se agir moralmente é sempre a mesma, independente do contexto social ou do tempo. Essa discussão será retomada na seção sobre motivação moral.

Na próxima seção, verificaremos algumas objeções contra a teoria do comando divino e algumas possíveis respostas a esses problemas.

3.5 OBJEÇÕES FREQUENTES A TEORIA DO COMANDO DIVINO

Muitos filósofos contemporâneos levantaram sérias questões contra a teoria do comando divino. A ideia de que os deveres morais da humanidade dependam de um Deus provoca intensos debates na comunidade acadêmica. Alguns pensadores podem até mesmo considerar a ideia absurda:

A relevância da tradição para essa área de discurso, como para todas as outras, será como um suporte para a investigação presente. Onde nossas tradições não funcionam como suporte, são apenas veículos de ignorância. A ideia perversa que a religião é de algum modo a fonte de nossas mais profundas intuições éticas é absurda. (HARRIS, 2004, p. 171).

Assim sendo, é natural que a teoria do comando divino possa suscitar acalorados debates. Quinn (1978, p.39) propõe uma defesa da teoria do comando divino respondendo algumas das objeções mais frequentes no debate contemporâneo. Para fins desse trabalho, quatro objeções principais serão analisadas. A objeção do Dilema de Eutífron será desenvolvida em um tópico a parte.

A primeira objeção é chamada de objeção de análise. A objeção se concentra em apontar que a teoria do comando divino não realiza uma análise precisa dos termos que está utilizando para formular seus princípios. Essa objeção pode ser colocada da seguinte maneira:

- (A) Uma teoria do comando divino pretende fornecer uma análise filosófica de alguns termos éticos ou conceitos teológicos.

- (B) Se uma teoria do comando divino for capaz de concluir essa tarefa, os conceitos teológicos possuem prioridade de análise sobre os conceitos éticos.
- (C) Mas o conceito do comando divino é mais problemático que qualquer conjunto de conceitos éticos como proibição, exigência e permissão que aparecem em uma teoria desse tipo.
- (D) Portanto, uma teoria do comando divino não pode ser levada a sério como uma análise filosófica.

O que essa objeção alega é que é necessária uma análise concisa do conceito de “comando divino” e de outros termos teológicos que podem ser obscuros como: Deus, vontade divina, mandamentos divinos e etc. Dado que a teoria do comando divino não se preocupa em aprofundar esses conceitos teológicos, então tal teoria falha em ser precisa nos seus próprios termos e, portanto, não serve como uma teoria ética adequada.

Um modo de refutar essa objeção é negando a primeira premissa. Um teórico do comando divino não precisa afirmar que ele está tentando realizar uma análise filosófica desse tipo. O que a teoria do comando divino propõe é simplesmente uma formulação de alguns princípios que visam relacionar algumas verdades metafísicas entre a vontade de Deus e o que é permitido, exigido e proibido.

O que ainda pode ser levantado como objeção é se a análise dos conceitos teológicos empregados na teoria deveriam ter uma prioridade explicativa com relação aos conceitos éticos utilizados. Parece ser o caso que muitas pessoas não possuem dificuldades com conceitos éticos, mas possuem grandes dificuldades com conceitos teológicos. Enquanto discussões a respeito do que é proibido, permitido ou exigido parecem ser mais habituais para essas pessoas, discussões a respeito de quem é Deus, se Deus existe ou o que ele deseja parecem ser bem esotéricas e distantes. Nesse caso, parece ser verdade que os conceitos éticos possuem prioridade para essas pessoas ao invés dos conceitos teológicos. Entretanto, parece ser o caso também que para muitas pessoas, o conceito de Deus não provoca nenhum incômodo, diferentemente dos conceitos éticos. Para essas pessoas, é mais fácil determinar quem é Deus, do que determinar o que é moralmente ético, ou qual teoria metaética é mais explicativa do que as demais etc.

Diante do exposto, parece ser o caso que a prioridade na análise filosófica dos conceitos varia de pessoa para pessoa ou de grupos para grupos. Nas comunidades teístas, por um lado, os membros de tal comunidade se sentiriam muito confortáveis em afirmar que uma teoria do comando divino serve para clarificar os conceitos éticos, tendo como fundamento os mandamentos de um Deus amoroso. Em comunidades filosóficas, por outro lado, a teoria do comando divino seria apenas uma teoria ética ao lado de várias outras que necessitaria de uma explicação adicional a respeito de Deus e sua interação com a moralidade humana. A objeção pode ser considerada procedente no âmbito deste trabalho, visto que estou escrevendo para a comunidade filosófica, mas o ponto principal a ser defendido aqui é que um teórico do comando divino (como um simples cristão que vai a missa aos domingos) não precisa se comprometer com essa análise para aderir a TCD. Essa objeção só encontra peso nos círculos acadêmicos e não representa uma dificuldade para teóricos do comando divino que estão a margem da discussão acadêmica, como os crentes no geral.

A segunda objeção é a objeção da assimetria epistêmica. Muitos filósofos podem afirmar que uma gama de assimetrias epistêmicas pode contar como uma forte objeção a teoria do comando divino. Nesse caso, assimetria epistêmica é uma diferenciação no processo de obtenção das verdades morais que não afetam o resultado do processo em si. Um exemplo que clarifica essa discussão é o da proibição moral de não matar um inocente. Um teísta afirma que é moralmente proibido matar um inocente, pois é um pecado e vai contra a vontade de Deus. Um ateu pode chegar ao mesmo resultado, simplesmente afirmando que matar um inocente é errado, pois vai contra a dignidade da natureza humana e é uma grande injustiça. Ambos (teísta e ateu) chegaram a mesma conclusão moral, mas o teísta tinha a “informação prévia” que matar era contra a vontade de Deus e por isso era errado, enquanto o ateu não tinha acesso a essa informação, mas também conseguiu chegar a mesma conclusão. Um filósofo secular pode argumentar que dado o fato de que ambos conseguiram chegar a mesma conclusão, a teoria do comando divino não se faz necessária para a discussão a respeito da moralidade.

Existem algumas respostas que o teísta consegue fornecer nesse caso. Em primeiro lugar, um teísta pode afirmar que ele infere aquilo que é moral depois de consultar se de fato aquilo é vontade de Deus. O teísta possui algumas fontes a seu favor, entre as quais, as sagradas escrituras, o aconselhamento pastoral, o magistério, o

ensinamento da igreja e a sua própria consciência. Nem sempre a inferência a respeito de uma escolha moral é tão óbvia como no exemplo citado acima. Em alguns casos, é necessária uma reflexão mais cuidadosa e parece ser o caso que em muitas situações hipotéticas, o teísta e o ateu chegariam a conclusões totalmente diferentes. Podemos citar alguns exemplos como eutanásia, aborto, legalização das drogas etc. Parece ser o caso que nessas questões, teístas e ateístas frequentemente discordam e chegam a conclusões éticas radicalmente opostas.

Outra via de resposta aberta ao teísta é que muitas vezes parece ser verdade que pessoas venham a crer que uma ação é da vontade de Deus, mesmo que não fique claro que tal escolha é moralmente dedutível. De acordo com Quinn (1978, p. 43), parece ser o caso que algumas pessoas venham a saber, ou a acreditar com razão, que Deus ordenou certas coisas, sem saber ou acreditar racionalmente que certas coisas eram moralmente exigidas caso Deus não existisse. Por exemplo, um teísta pode acreditar fielmente que Deus tenha proibido comer porcos, mas permanecer em dúvida se comer porcos seria moralmente proibido caso Deus não existisse. Um outro exemplo importante é o dilema de Abraão. No antigo testamento, Deus ordena que Abraão assassine o seu filho Isaac. Entretanto, Deus também afirma para Moisés que matar é proibido. Nesse caso específico, foi exigido que Abraão cometesse assassinato, mas isso não se aplica moralmente em todos os casos. Em outras palavras, Deus pode ordenar coisas específicas que não são necessariamente óbvias para todas as pessoas.

Assim sendo, os objetores da assimetria moral falham, pois não demonstram que é em todos os casos que teístas e não teístas chegam às mesmas conclusões morais e também não levam em consideração que em alguns casos, teístas podem vir a crer que Deus ordena coisas que não necessariamente são óbvias para as pessoas que não possuem a crença no divino.

A terceira objeção é o dilema de Eutífron. O dilema de Eutífron é apresentado no diálogo Eutífron, em que Sócrates confronta o seu interlocutor Eutífron sobre se a piedade é amada pelos deuses porque é piedade ou se a piedade é uma virtude porque é amada pelos deuses¹⁵. Esse dilema coloca o teísta em uma situação complexa, pois deixa

¹⁵ No trecho específico, Sócrates estava buscando a definição de piedade juntamente ao seu interlocutor. Eutífron alega que a piedade é “tudo aquilo que os deuses amam”. Sócrates então responde perguntando se a piedade é amada pelos deuses porque é piedade ou é piedade porque é amada pelos deuses. Para mais detalhes vide Platão, Eutífron, XIII.

como opção a existência da moralidade coexistindo com Deus de forma independente ou representa a moralidade como produto de escolhas arbitrárias.

Essa objeção visa neutralizar a teoria do comando divino, porque em ambas as opções, Deus não pode ser considerado um fundamento definitivo das obrigações morais. Na primeira opção, os valores já existem por eles mesmos, de forma irreduzível, e Deus só se adequa a eles. Na segunda, Deus escolhe um conjunto “X” de valores (amar o próximo, ser piedoso, ajudar o seu semelhante, etc) mas poderia ter escolhido um conjunto “Y” (ser invejoso, não ajudar o seu próximo, seja egoísta). A escolha de Deus nesse segundo caso se torna uma escolha arbitrária, pois Deus escolheu X quando poderia ter escolhido Y. Dessa forma, nossas obrigações morais nada mais seriam do que o resultado de uma escolha arbitrária e, portanto, não poderiam ser objetivamente válidas.

O dilema de Eutífron será discutido na próxima sessão, mas uma resposta a princípio satisfatória é alegar que o dilema de Eutífron é na verdade um falso dilema. Note que Deus deseja a piedade porque ele é bom. A piedade é fruto da sua natureza perfeita e santa. Dessa forma, os comandos não estão fundamentados em valores independentes de Deus e nem são arbitrários, pois Deus não pode comandar algo que vá contra a sua natureza moralmente perfeita e santa. Essa resposta poderá ser oferecida como justificativa para manter a teoria do comando divino funcionando corretamente.

A quarta objeção é a chamada objeção da universalidade. Essa objeção parte do pressuposto que qualquer teoria moral adequada deve buscar fornecer critérios universais para julgar ações como certas ou erradas. A moralidade kantiana, por exemplo, buscava fornecer esses critérios universais a partir de imperativos categóricos.

¹⁶Para Kant, o pressuposto básico da ação é agir de forma que a máxima da ação se torne uma lei universal. Isso significa que o critério de ação de um indivíduo deve valer para todos, de forma inequívoca, independente da cultura, do território e do contexto.

Partindo do pressuposto que o julgamento moral deve ser o mesmo para todas as ações que possuem aspectos moralmente semelhantes, pode-se chegar a conclusão de que a teoria do comando divino pode acabar levando a conclusões bem questionáveis.

¹⁶ Vide Kant, Fundamentos da Metafísica dos Costumes, 2019.

Antes de explicitar quais são esses julgamentos, é importante citar que muitos filósofos concordariam que uma boa teoria moral requer que o menor número de exceções justificáveis possa ser apresentada contra a teoria. Isso significa que o enfraquecimento de critérios universais para se julgar uma ação enfraquece a teoria como um todo. Isto posto, a teoria do comando divino pode sofrer alguns ataques por parte daqueles que tomam as escrituras como exemplos concretos de mandamentos divinos.

A objeção mais recorrente nesse sentido é o dilema de Abraão. O dilema de Abraão foi a escolha de sacrificar o seu filho por obediência a Deus, mesmo que a sua consciência moral provavelmente lhe falasse que aquele ato era errado. Os objetores afirmam que essa história pode representar uma falha na teoria do comando divino, pois, nesse caso, Deus está ordenando algo que claramente não deve ser universalizado, como a morte de uma pessoa inocente. Parece ser o caso também que o mandamento divino aqui é algo que diverge da sabedoria moral recorrente, pois um ser humano inocente não deve ser usado em sacrifícios desse tipo. Assim sendo, todos que levam as escrituras como uma das revelações dos comandos divinos parecem estar presos em uma contradição. Ou a teoria é universal e, desse modo, matar inocentes parece estar justificável ou a teoria abre algumas exceções e não pode ser vista como uma teoria moral que fornece critérios universais para o julgamento de ações. Nos dois casos, a teoria do comando divino falha em ser uma teoria moral adequada e, portanto, deve ser descartada.

Existem várias maneiras como os teístas poderiam responder a essas objeções. É permitido ao teórico do comando divino afirmar que a sua teoria pode derivar julgamentos universais, porém isso não o força a aceitar atos que são moralmente condenáveis.

No caso de Abraão, por exemplo, houve um mandamento direto de oferecer Isaac em sacrifício. Nesse caso, tudo o que pode ser deduzido do comando divino é que se exigia de Abraão estava sendo exigido a oferecer Isaac em sacrifício e nada mais. Não se pode extrair a partir desse comando específico que Deus deseja que inocentes devem ser martirizados ou que qualquer pessoa que pudesse matar Isaac deveria tê-lo feito. Todas essas ações hipotéticas não possuem as mesmas características morais relevantes do ato concreto exigido a Abraão, visto que foi ele e somente ele, o exigido a sacrificar

Isaac. Parece ser o caso que esse comando foi emitido apenas para Abraão e não houve pretensão por parte de Deus de torna-lo um comando geral para toda a humanidade.

Alguém pode objetar que se Deus ordenar ações questionáveis então o ordenado, de acordo com (T1a), está moralmente obrigado a cumprir, como foi o caso de Abraão. Esse princípio pode oferecer uma resistência para todos aqueles que desejam defender ou assumir a teoria do comando divino como sendo a fonte das suas obrigações morais. Essa objeção tem peso, porém é importante lembrar que existem uma série de qualificadores que são necessários a Deus para que ele possa ser (de acordo com a teoria) a fonte das obrigações morais. Um dos qualificadores que Adams (1973, p. 464) assume é do “Deus amoroso”. Esse qualificador assume que o Deus, fonte das obrigações morais, é um Deus com uma natureza perfeita e santa. Assim sendo, os comandos emitidos por ele deverão ser comandos que reflitam a sua natureza.

É importante ser dito também, que de acordo com as escrituras, não existe outro caso de um pai que precisou oferecer o seu filho em sacrifício (exceto o próprio Deus, mas em condições bem diferentes). Esse comando foi emitido diretamente e especificamente para Abraão. Foi um caso extraordinário. Um teórico do comando divino pode afirmar que todo aquele que for exigido por Deus a oferecer o seu filho em sacrifício, deve fazê-lo, porém é bem provável que esse ato não foi exigido para mais ninguém além de Abraão. Deve ser lembrado também que no fim, Abraão não precisou ofertar Isaac, pois o que estava em jogo naquele momento era a sua fidelidade a Deus e não o sangue do seu filho.

Por fim, pode ser argumentado que comandos divinos que supostamente contradizem comandos universais podem ser considerados como um tipo de **dever prima facie**. Um dever prima facie é uma ação que deve ser realizada, mesmo que exista uma lei moral geral em vigor que a contradiga. Um exemplo é o caso da legítima defesa. Existe uma lei geral de “não matar” em vigor, mas alguém pode ser moralmente obrigado a tirar a vida de outrem em caso de extrema necessidade, como para defender a vida de alguém inocente ou a sua própria. Nesse sentido, tirar a vida de alguém é um dever prima facie diante de uma necessidade extrema. No caso de Abraão, é possível argumentar que ao ser ordenado por Deus a oferecer o seu filho em sacrifício, Abraão estava moralmente obrigado a realizar determinada ação, pois tal ação foi um dever prima facie. Um dever prima facie é uma exceção extraordinária, reconhecida nos debates de filosofia moral e, portanto, não depõe especificamente contra a TCD. É

possível defender que a TCD forneça fundamentos para a universalização dos julgamentos morais ainda que casos extraordinários venham a ocorrer.

Portanto, a objeção da universalização falha em enfraquecer a teoria do comando divino. Os teóricos do comando divino podem continuar afirmando que os seus princípios fornecem bases para o julgamento universal de ações (T1a-T1c), porém é o caso de que cada ação deve ser analisada em seu contexto próprio antes de ser promulgado um julgamento final sobre o ato. Se Deus quer emitir um comando universalizável, então ele dará sinais concisos de que o seu comando é universal, ao passo de que comandos privados que contradigam a lei vigente podem ser direcionados para pessoas específicas em casos extraordinários, como o dever *prima facie* no caso de Abraão.

É claro que essa resposta abre margem para uma segunda discussão: como descobrir quais comandos de Deus são universais/gerais e quais são direcionados para pessoas específicas. Nesse caso só é possível teorizar a respeito, mas parece ser verdade que Deus consegue deixar claro através de sinais (sonhos, revelações, mensagens angélicas, consciência, etc) quais comandos são direcionados para pessoas específicas e quais comandos são gerais e universais.

Uma última objeção a ser explorada que muito frequentemente é levantada contra a teoria do comando divino está relacionada com o conceito de autonomia. Uma pessoa considerada autônoma é alguém que possui liberdade para fazer as suas próprias escolhas. Dentro de uma perspectiva moral, o indivíduo pode se considerar autônomo quando é capaz de realizar as suas ações de forma consciente, acreditando que está agindo da maneira correta. Em outras palavras, o sujeito autônomo seria o indivíduo que encontra em si mesmo os fundamentos da lei moral para agir de forma ética e responsável. Para alguns filósofos, a teoria do comando divino fere esse princípio da autonomia ao mover os fundamentos da moral para alguém que é externo ao ser humano. O homem se tornaria, dentro dessa perspectiva, um ser profundamente infantilizado e imaturo, pois necessitaria de um ser externo para lhe falar o que é certo ou errado.

É importante explicitar, entretanto, que a teoria do comando divino não é inteiramente conflitante com a ideia de autonomia moral. Existem diversos pontos de concordância e de discordância entre a teoria do comando divino e uma filosofia ética que exalta a virtude da autonomia. Adams (2002, p.271) cita dois pontos de discordância

entre a sua teoria e o conceito de autonomia moral e cita também dois pontos onde sua teoria está em profunda concordância com tal virtude.

O primeiro ponto de discordância se encontra em algumas visões éticas que colocam a autonomia do ser humano como fundamento da lei moral. Nesse sentido, autonomia significa que o ser humano gera a sua própria lei moral. Dentro dessa perspectiva, o ser humano é capaz de “fabricar” a sua própria lei, ainda que em algumas teorias, essa lei é a mesma para todos. Kant é o maior exemplo dessa visão ética. Segundo Kant, a lei moral é essencialmente uma lei que damos a nós mesmos, porque é constituída e moldada pela natureza da razão prática de cada agente¹⁷, embora seja a mesma para todos nós. Essa é uma alternativa a teoria do comando divino, visto que a TCD defende que a origem das nossas obrigações é Deus.

O segundo ponto de discordância está em algumas tratativas do conceito de autonomia como sendo uma virtude de ordem muito superior às demais. Nesse caso, uma pessoa autônoma seria alguém que consegue formular sua própria visão de moralidade sem depender das outras pessoas para isso. A sua ideia de moralidade vem somente do seu interior e as outras pessoas não possuem nenhuma participação nisso. Essa ideia de autonomia certamente é contrária a teoria do comando divino e a qualquer teoria social da natureza da obrigação. Obviamente, quem adota uma visão ética desse modelo está adotando um modelo muito parecido com uma teoria do egoísmo ético, que por si só possui vários problemas¹⁸. De qualquer modo, parece não haver motivos muito fortes para se adotar essa visão, mas é certo que tal perspectiva é uma alternativa a teoria do comando divino.

Por outro lado, existem pontos a respeito da autonomia enquanto virtude que são perfeitamente concordantes com as teorias do comando divino que estão sendo discutidas nesse capítulo. Dois desses pontos merecem destaque.

O primeiro (e talvez mais importante) diz respeito a noção de responsabilidade. Alguém pode levantar a objeção de que a teoria do comando divino exige o homem de

¹⁷ Kant desenvolve essa ideia na sua obra dos fundamentos da metafísica dos costumes. De acordo com ele: “para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão a razão prática.” (Kant, 1974, p.217) Kant argumentava que o ser humano derivava o seu código de ética através da faculdade da razão.

¹⁸ Craig e Moreland (2005) defendem usam três argumentos contra a visão do egoísmo ético: o argumento da publicidade, o paradoxo do egoísmo e a incoerência dos resultados. A defesa de cada um desses argumentos foge do escopo desse trabalho, mas para uma análise mais apurada checar o livro “Filosofia e Cosmvisão Cristã” publicado pela editora vida nova.

possuir responsabilidade. Diante de um comando considerado questionável, o agente pode se esconder atrás da desculpa “foi Deus quem mandou” e não assumir a responsabilidade pelos seus atos. Essa ideia não corresponde a defesa original da teoria do comando divino.

Em primeiro lugar, em nenhum momento a teoria afirma que o agente moral deve abdicar da sua responsabilidade. Ele possui responsabilidade diante de seus atos, ainda que tenha recebido um comando direto de Deus. Na versão da teoria que está sendo discutida aqui, Deus não pode comandar atos que são repreensíveis ou maldosos, pois o seu caráter santo o impediria.

Em segundo lugar, o agente moral é responsável pela sua resposta diante do comando divino. Se o comando se constitui em um dever, o agente é responsável por cumprir o seu dever. Deve ser levado em consideração também que o indivíduo deve ser responsável pela interpretação que ele aplica ao comando que recebeu. Existe uma série de fatores que precisam ser analisados quando o comando de “não matar”, por exemplo, for aplicado a uma situação concreta no mundo real (legítima defesa, proteção de terceiros, etc.). Portanto, o agente moral possui responsabilidade pelo modo como ele interpreta e responde os comandos divinos. Portanto, a teoria do comando divino não exclui a virtude da responsabilidade. Além disso, deve ser ressaltado que a teoria do comando divino preserva o livre-arbítrio do ser humano. O agente moral é capaz de escolher se vai agir conforme o comando ou não, apesar de ser responsável pela consequência das suas escolhas.

Outro ponto relacionado à autonomia profundamente em concordância com a teoria do comando divino é a preocupação com os valores. Tipicamente é levantado uma objeção contra os teístas a respeito da obediência cega a uma divindade. Alguns podem argumentar que teístas só agem de forma bondosa (quando agem) porque tem medo do inferno ou da punição eterna. Isso equivale a afirmar que teístas não moldam o seu caráter ou ajudam as pessoas porque querem ser verdadeiramente bons, mas simplesmente porque estão obedecendo uma suposta divindade que os ordena a ser bons. Em resumo, os teístas não estão plenos de autonomia para se preocupar verdadeiramente com o próximo, mas o fazem somente pelo medo de desobedecer a Deus.

Não se segue, entretanto, que a introdução do elemento do comando divino na ética rebaixe a motivação do teísta de fazer o bem. Esse problema a respeito da motivação para se fazer o bem afeta várias teorias éticas e não é peculiaridade da teoria do comando divino. Qualquer indivíduo que esteja preocupado somente em agir para cumprir o seu dever sem se importar verdadeiramente com quem está a sua volta tem uma falha moral. É imprescindível que uma pessoa que está buscando uma vida de virtudes exerça o verdadeiro exercício de empatia e cuidado para com os mais necessitados. Esse tipo de preocupação não é conflitante com a teoria do comando divino. Deus, nesse caso, surge como a fonte das obrigações morais, porém o ser humano permanece livre para exercer a sua consciência e buscar entender e se relacionar verdadeiramente com as pessoas a sua volta. Agir moralmente aqui não é somente fazer o que é certo porque Deus ordena, mas também é fazer o que é certo para ser uma pessoa virtuosa e para verdadeiramente ajudar os que mais precisam.

Em síntese, nas teorias do comando divino discutidas e em especial na versão proposta por Adams, a ideia de autonomia não é necessariamente um problema. O ser humano consegue manter a sua autonomia e ainda assim assumir Deus como a fonte das obrigações morais.

No próximo tópico aprofundaremos a objeção mais contundente a teoria do comando divino, o Dilema de Eutífron, e analisaremos uma possível solução ao dilema.

3.6 DILEMA DE EUTÍFRON

Nos diálogos platônicos, Sócrates frequentemente debate com os moradores de Atenas sobre questões morais. O diálogo de Eutífron merece um destaque por discutir qual o fundamento da moral, nesse caso específico, qual o fundamento da piedade.

O diálogo começa com Sócrates se encontrando com Eutífron, um tipo de “especialista nas coisas divinas”. Eutífron conta que está indo prestar queixa ao tribunal da cidade contra o seu próprio pai, acusando-o de assassinar um dos seus empregados. Por conta de tal acusação, Eutífron relata que está sofrendo repressão dos parentes e dos amigos mais próximos, por conta da sua impiedade para com seu próprio pai. Ele termina o seu relato dizendo que os que o acusam não sabem qual é a vontade dos deuses para os piedosos e para os impiedosos.

Ao ouvir sua última alegação, Sócrates reage com espanto. O filósofo questiona se Eutífron não se importaria de lhe ensinar sobre a dita vontade dos deuses, pois ele mesmo está sofrendo acusações por parte das autoridades de corromper a juventude e de ir contra a vontade dos deuses. Eutífron concorda em ensinar a Sócrates sobre as coisas divinas e o filósofo na sequência solicita uma definição de piedade.

Eutífron responde que a piedade é perseguir aqueles que cometem injustiças. Sócrates, não se dando por satisfeito, questiona Eutífron, dizendo que ele ofereceu apenas um exemplo daquilo que seria piedade e não um critério universal que pudesse ajudá-lo a entender o conceito. Eutífron faz uma segunda tentativa e afirma que a piedade é tudo aquilo que é agradável aos deuses. Sócrates argumenta que os deuses podem divergir entre si com relação a aquilo que os agradam e os desagradam, visto que cada um deles possui características e personalidades distintas.

Eutífron lança seu contra-argumento, afirmando que os deuses não divergem a respeito da ideia de que deve ser castigado aquele que comete assassinato injustamente. Sócrates, juntamente com o seu interlocutor, chegam à ideia de que o que todos os deuses odeiam é a impiedade, ao passo que, o que todos os deuses amam é a piedade. A questão parecia ter sido encerrada, mas Sócrates propõe o seguinte dilema para Eutífron: “a piedade é amada pelos deuses porque é piedade, ou é piedade porque é amada pelos deuses?” (PLATÃO, **Eutífron**, 10a)

O diálogo continua e no fim, a questão do que de fato é a piedade é deixada em aberto.

O diálogo de Eutífron é importante nas discussões contemporâneas sobre a filosofia da religião e a moralidade. Essa importância advém do fato de que o dilema proposto por Sócrates ainda hoje é motivo de debate entre aqueles que defendem que Deus é a melhor explicação para os valores morais objetivos e aqueles que defendem que Deus não é um ser necessário para explicar a moralidade.

Dentro desse contexto, podemos colocar o argumento socrático deste modo:

- (1) Há algo bom por que Deus deseja que seja assim?
- (2) Ou Deus deseja algo por que isso é bom?

A primeira opção apresenta Deus como um ser que faz escolhas arbitrárias. Nessa hipótese, Deus é um ser que fez uma escolha por um conjunto X de valores, mas que poderia muito bem ter escolhido um conjunto Y. Nesse caso, se o conjunto Y incluísse valores que consideramos questionáveis como ciúme, inveja, infidelidade, covardia e desonestidade, o conjunto Y seria os valores em vigor ao invés dos valores que morais que hoje reconhecemos como aceitáveis (humildade, abnegação, fidelidade, coragem, honestidade, etc).

Assim sendo, a escolha por X ao invés de Y foi uma escolha arbitrária de Deus e se este se decidisse por escolher o conjunto Y, a humanidade não se incomodaria em ser infiel, cultivar inveja e ser desonesta, por exemplo. Isso não parece ser uma visão adequada do conceito teísta de Deus.

A segunda opção “Deus deseja algo por que isso é bom” exclui Deus como o fundamento da moralidade. Nesse cenário, os valores morais precedem a Deus, ou pelo menos, coexistem com ele de forma independente. Assim sendo, Deus deseja os valores morais que já existem de forma independente e apenas os confirma como sendo bons, mas não os fundamenta.

Em suma, o dilema de Eutífron parece colocar um grave obstáculo para teístas que desejam afirmar Deus como sendo o fundamento da moralidade. Ou os valores decorrem de uma escolha arbitrária de Deus e, portanto, podem até mesmo ser questionados, ou os valores existem de forma independente de Deus, que não pode, portanto, ser considerado o fundamento da moralidade.

Zangwill (2012, p. 59) propõe uma saída interessante para o dilema. Ele faz a escolha pela primeira opção (Há algo bom por que Deus deseja que seja assim), mas tenta argumentar que a escolha divina não seria arbitrária. De acordo com ele, Deus poderia ter razões pessoais, não morais, para escolher o conjunto X em detrimento do conjunto Y. Da mesma forma que nós seres humanos fazemos escolhas pessoais, mas que não necessariamente possuem um conteúdo moral (como cuidar de um jardim), Deus também poderia ter razões pessoais para escolher X ao invés de Y.

A escolha de Deus por X, para o autor, deve ser necessariamente boa, ainda que careça de conteúdo moral. Da mesma forma que cuidar de um jardim é uma escolha boa, mas que não possui conteúdo moral algum, a opção por Deus de escolher o conjunto de valores X pode ser considerada uma escolha do mesmo tipo. Zangwill

(2012, p. 59) defende que a escolha de Deus por X não deve possuir conteúdo moral, pois, do contrário, a motivação moral de Deus é que seria o fundamento da moralidade e não o próprio Deus.

Essa alternativa levanta, é claro, alguns problemas. O principal problema é não sabermos quais razões são essas. É difícil imaginar que Deus tenha razões pessoais, de cunho não moral, para estabelecer as propriedades morais humanas. É necessário que o proponente dessa alternativa tente estabelecer quais razões seriam essas e como essa escolha de Deus não caia na objeção da arbitrariedade. O autor admite no fim do seu artigo que não é capaz de explicar quais razões seriam essas, mas afirma que ainda que seja possível para Deus possuir tais razões, uma saída para o dilema de Eutífron se faz possível.

Uma outra saída é proposta por Craig (2011, p. 149). De acordo com ele, o dilema de Eutífron não é um dilema válido. Para afirmarmos a validade de um dilema, precisamos verificar se ele possui a propriedade da exaustividade. Um dilema exaustivo é aquele cujo as opções são as únicas possíveis de serem escolhidas. Um exemplo simples pode ser oferecido. Suponhamos que Sofia deseje ir a cidade vizinha. Ela possui apenas duas rotas: ou ir até a cidade pela ponte ou ir de balsa. A cidade é pequena e não possui um aeroporto ou estradas que a liguem a outras cidades. Nesse caso, o dilema de Sofia é exaustivo. Ou ela precisa escolher uma opção ou outra. Portanto, se todas as opções de um dilema forem as únicas existentes, então o dilema é exaustivo.

Existem duas condições para verificar se um dilema é exaustivo. A primeira condição é verificar se as duas alternativas que o dilema apresenta são contraditórias, ou seja, se uma é a negação da outra. Com efeito, em um caso de proposições contraditórias, teremos uma proposição p e a sua negação $\neg p$ e, se a negação inverte os valores de verdade, se p é verdadeira, a sua negação é falsa, e vice-versa. Nesse caso, p ou $\neg p$ é exaustivo.

No entanto, observarmos as alternativas do dilema de Eutífron, percebemos que não se tratam de alternativas contraditórias:

- (1) Há algo bom porque Deus deseja.
- (2) Deus deseja algo porque isso é bom.

No caso das alternativas do dilema, (2) não está negando diretamente a afirmação de (1) e, portanto, não podemos afirmar que o dilema é composto por alternativas contraditórias. Sendo assim, não podemos afirmar que o dilema é exaustivo pela primeira condição.

A segunda condição para se verificar se um dilema é exaustivo é analisar se todas as outras alternativas representam impossibilidades modais aléticas. Em outras palavras, se todas as outras alternativas restantes não incluídas no argumento implicam em contradição e não possibilidades, então o dilema é exaustivo, pois as suas opções são as únicas opções válidas possíveis.

Uma possível estratégia para se evitar as alternativas do dilema de Eutífron é, então, propor uma terceira opção. Se houver uma terceira opção possível e se ela for possível, então o dilema não é exaustivo e, portanto, não se trata de um dilema.

Uma terceira hipótese possível a ser adicionada é a seguinte:

(3) Deus é o bem, se identifica com este, enquanto atributo constituinte.

Nessa hipótese, o bem é um atributo que constitui a própria natureza de Deus. O bem faz parte da própria substância divina e se mistura com ela. Nesse sentido, Deus se identifica com o bem. Deus e o bem são a mesma coisa.

Um atributo constituinte é algo que faz parte da natureza de uma coisa e, sem a qual, a coisa deixa de ser o que ela é. Quando por exemplo pensamos em um quadrado, a atribuição de possuir quatro lados compõe a essência do quadrado. Se os quatro lados não estiverem presentes, o quadrado deixa de existir, pois possui, por definição, quatro lados.

No caso da terceira hipótese proposta, o bem é atributo constituinte de Deus. É inconcebível pensar em Deus sem pensar na sua atribuição constitutiva de possuir o bem. Assim sendo, as coisas são boas à medida em que se aproximam da natureza de Deus.

A terceira hipótese não é compatível com a alternativa (1), pois em tal alternativa as coisas são boas na medida em que são desejadas por Deus. A terceira hipótese afirma que Deus é o próprio bem, e portanto, não faz sentido desejar algo que é da sua própria natureza constitutiva.

A alternativa (2) também não é compatível com a terceira hipótese, pois o bem, nesse caso, não pode ser anterior a Deus, visto que Deus é identificável com o bem. O bem, portanto, não pode anteceder a Deus ontologicamente. Em outras palavras, o bem não pode existir antes de Deus.

A terceira hipótese não é identificável com nenhuma das alternativas do dilema. A sua possibilidade é real, visto que, através do experimento dos mundos possíveis, é perfeitamente concebível que exista um mundo possível onde exista um Deus que se identifique com o bem. Se algo é concebível, então está dentro do reino das possibilidades, visto que não há uma contradição interna que impossibilite a sua realidade. Não existe nenhuma contradição na hipótese “**Deus é o bem e se identifica com ele.**”

Em suma, não é necessário refutar as alternativas, pois uma terceira resposta é possível. Deus deseja algo porque Deus é bom. A escolha de Deus pelo conjunto X de valores é uma expressão da sua própria natureza, que é boa. Deus é essencialmente bom, generoso, bondoso, imparcial e etc. Os valores morais refletem a essência Deus. O dilema de Eutífron, portanto, é um falso dilema, pois não é um dilema exaustivo visto que uma terceira hipótese as suas alternativas é possível.

Diante dessa hipótese, uma reformulação do dilema de Eutífron se faz possível:

(1a) Algo é bom porque está na natureza de Deus.

(2a) A natureza de Deus é boa porque contém algo bom.

Essa nova reformulação leva em conta a hipótese da identificação de Deus com o bem e tenta colocar as mesmas implicações (arbitrariedade e independência do bem) que a sua versão anterior.

O problema com essa nova versão é a pressuposição de uma relação de justificabilidade entre a natureza de Deus e a bondade das coisas. Como já foi afirmado, não estamos tentando predicar o adjetivo “bom” da natureza de Deus, mas identificar a substância do bem com a substância de Deus. Em outras palavras, **Deus é o bem.** Deus contém a essência do bem e se confunde com essa essência. A essência do bem é uma essência constituinte de Deus. Portanto, não faz sentido (dentro dessa hipótese) colocar a essência de Deus e a essência do bem como coisas separadas.

Nesse caso, a alternativa (1) da reformulação do dilema seria a reformulação de acordo com a terceira hipótese. Algo é bom, pois está na natureza de Deus. Essa alternativa não sofre do problema da arbitrariedade, pois se a essência do bem se confunde com a essência de Deus, então é evidente que as coisas que são boas, são boas porque participam da ideia de bem que estão contidas na essência de Deus. Não houve nesse caso uma escolha arbitrária, apenas uma identificação de natureza.

3.7 OBJETIVIDADE, NORMATIVIDADE E MOTIVAÇÃO MORAL NA TCD

A terceira hipótese ao dilema de Eutífron “**Deus é o bem, se identifica com este, enquanto atributo constituinte**” fornece um possível fundamento para a objetividade dos valores e para a normatividade dos comandos. Dentro dessa hipótese, todo aquilo que é bom, só é bom na medida em que se assemelha a natureza de Deus. A essência divina fornece uma referência que fixa a ideia de bem sem estar sujeita a volatilidade do tempo e do pensamento humano. As coisas são boas enquanto se aproximarem de Deus e deixam de ser na medida em que se afastam dele. Sendo assim, a essência de Deus é o que fixa a referência dos significados dos termos morais.

A figura de Deus, dentro da TCD, permite que a condição da objetividade proposta para este trabalho seja cumprida com simplicidade e assertividade. A natureza divina, e somente ela, fixa a referência do significado dos termos morais. Sendo assim, os teóricos do comando divino evitam a discussão a respeito de qual é a referência mais apropriada para fixar a referência dos termos morais. Diferentemente do Naturalismo Ético, a TCD já possui o critério de referência para os valores morais desde o início, isto é, a natureza divina de Deus.

A terceira hipótese ao dilema de Eutífron também pode ser usada para se evitar o argumento da questão aberta de Moore. No argumento em questão, existe uma redução dos termos morais em outros termos não morais. Alguém poderia argumentar que o argumento de Moore também poderia ser usado para questionar a identificação/reducionismo que a TCD realiza entre a bondade e a vontade de Deus, por exemplo. Entretanto, como já fora argumentado, esse não é o caso proposto na terceira hipótese. O argumento de Moore é forte somente contra aqueles que estão

comprometidos com a primeira hipótese do dilema “**as coisas são boas porque Deus assim deseja**”. Nesse sentido, de fato há uma redução ou uma identificação entre as coisas que são boas e a vontade de Deus. Todavia, a terceira hipótese afirma que Deus é o bem, ou seja, o bem é atributo constitutivo da essência divina. Não há reduções ou identificações visto não ser possível separar (na visão teísta aqui proposta) a essência divina do valor moral do bem.

A figura de Deus, portanto, é capaz de explicar a objetividade e a normatividade dos valores e deveres objetivos. No quesito de valores podemos colocar da seguinte maneira:

(1) P é bom, se e somente se, refletir a essência de Deus.

(2) P não é bom, se e somente se, não refletir a essência de Deus.

Suponhamos que P seja uma ação moral genérica como abrir a porta do carro para alguém. Nesse caso, se abrir a porta do carro refletir a essência de Deus, então a ação é boa. Se abrir a porta do carro não refletir a essência de Deus, a ação é ruim.

Nesse exemplo, podemos intuir que a gentileza compõe a essência divina. Deus é, por natureza, gentil. Se a gentileza está contida na essência de Deus, então todas as ações morais gentis refletem a natureza de Deus. Pode ser intuído que abrir a porta do carro é uma ação gentil. Assim sendo, abrir a porta do carro é uma ação boa, pois reflete a essência de Deus. Esses princípios fixam a ideia de bem e podem ser aplicados em todas as avaliações das ações morais. A objetividade dos valores, nesse caso, é garantida pelo reflexo dos valores constituintes da essência divina.

A normatividade dos deveres é resultado da autoridade divina. Deus, possuindo o qualificador de criador do universo, possui autoridade sobre a sua criação. Sendo assim os seus comandos possuem legitimidade e caráter de lei e devem ser obedecidos de modo universal e em casos particulares, de modo individual.

E qual a explicação que teóricos do comando divino poderiam fornecer para a explicação do fenômeno da motivação moral?

Duas justificações podem ser dadas dentro da perspectiva teísta para a pergunta “Por que ser moral?”. A primeira justificação está relacionada ao sentimento de gratidão. Como já foi mencionado nas sessões anteriores, a teoria do comando divino se dá através de um modelo de relacionamento entre Deus e o homem. O ser humano,

quando valoriza os seus relacionamentos, frequentemente exhibe um comportamento de gratidão e luta para preservar os seus laços afetivos. Nesse sentido, o homem luta para cumprir os desígnios de Deus por um sentimento de gratidão e regozijo em cumprir a vontade divina. A motivação moral se encontra em preservar a amizade com o criador. É possível pressupor que o homem, a medida que se aproxima da vontade de Deus, recebe uma graça específica para permanecer em sua vontade. Nesse sentido, o Catecismo da Igreja Católica, por exemplo, afirma:

“Deus nunca deixa de chamar todo o homem a que o procure, para que encontre a vida e a felicidade. Mas esta busca exige do homem todo o esforço da sua inteligência, a retidão da sua vontade, um coração reto, e também o testemunho de outros que o ensinam a procurar Deus.” (CIC, 27)

Na teoria do comando divino, o homem cumpre os desígnios de Deus por uma questão de afinidade e de gratidão com o criador. É plausível conceber que Deus tenha colocado em cada indivíduo uma correspondência com a sua vontade. Assim sendo, quanto mais o homem se aproxima em corresponder aos desígnios divinos, mais ele encontra um caminho e um sentido para a sua vida. A motivação moral surge dessa fonte de identificação entre os comandos divinos e a vida humana.

A segunda justificação está relacionada a responsabilidade moral. Deus, na perspectiva teísta, considera todos os homens moralmente responsáveis pelos seus atos. O mal e o erro serão punidos e a retidão será reconhecida. Isso significa que o homem possui responsabilidade diante dos seus atos. As suas ações não são ações sem consequência, mas reverberam na eternidade. De acordo com Craig:

Assim, as escolhas morais que fazemos nesta vida estão impregnadas de significado eterno. Podemos, com consistência, fazer escolhas morais que contrariam o nosso interesse pessoal e, até levar a cabo atitudes de profundo autossacrifício, sabendo que essas decisões não são gestos vazios nem, em última análise, desprovidos de sentido. (CRAIG, 2005, p. 598)

Em outras palavras, o ser humano possui responsabilidade moral. A responsabilidade última vem do julgamento eterno de um Deus que é o legislador moral supremo. A motivação moral do homem reside também em entender que as suas ações serão todas julgadas por Deus.

A teoria do comando divino fornece uma vantagem sobre o naturalismo ético no que tange a explicação da motivação moral. A vantagem principal é a imutabilidade das razões pelas quais alguém deve ser moral. Como foi argumentado na sessão da motivação moral e do naturalismo ético, o homem está sujeito, dentro dessa perspectiva, a ter a sua motivação alterada com o passar do tempo. É possível que a humanidade venha a evoluir para um outro modelo de civilização, onde todas as ações estejam voltadas para a maximização do próprio prazer em detrimento da coletividade. Ainda que altamente hipotético, esse cenário está no reino das possibilidades. Para os teóricos do comando divino, a motivação em aderir ao ponto de vista moral é e sempre será apenas um só: aderir a vontade de Deus.

Essa parece ser uma explicação melhor para a motivação moral na medida em que é mais simples e mais objetiva do que a fornecida pelo naturalismo.

Descobrir qual é a vontade de Deus é de responsabilidade do homem, mas esse sempre será o motivo pelo qual o homem deve nortear as suas ações e buscar ser bom. Essa justificativa não está sujeita a alterações temporais ou culturais, como no caso do naturalismo ético. O homem deve sempre buscar adequar a sua vida aos padrões divinos e isso fornece uma resposta objetiva e definitiva a pergunta “Por que ser moral?”.

Parece ser o caso, portanto, que a teoria do comando divino explica de forma concisa quais são as justificativas e as razões para ser moral. O homem deve ser moral, pois essa é a vontade de Deus. É importante argumentar que, como já foi dito, isso não fere o princípio de autonomia, pois o homem ainda assim é livre para escolher não ser moral. O importante é entendermos que a teoria fornece uma base objetiva para a busca de um estilo de vida moral. A base objetiva é o próprio Deus, que é imutável por essência.

Alguém pode levantar a objeção de que a teoria não contempla aqueles que não creem em Deus. Visto que uma parte considerável da população não possui crenças em Deus ou em qualquer outra realidade metafísica, então a teoria do comando divino não consegue fornecer uma explicação para a motivação moral dessas pessoas. Alguém que não possui crenças em Deus muitas vezes age de forma mais ética do que aqueles que creem em alguma divindade. Sendo assim, a teoria parece fornecer uma explicação parcial da motivação, que contempla somente os crentes.

O teórico do comando divino pode argumentar, nesse caso, que não é necessário ser teísta ou crer em Deus para possuir motivação moral. Dado que Deus (para a teoria em questão) criou o universo, é perfeitamente plausível que ele tenha colocado um tipo de lei natural no ser de cada indivíduo. Essa lei não depende da crença em Deus para ser seguida. O homem quando age em conformidade com a lei, encontra a plenitude e a satisfação em ser moral, ainda que não creia que foi Deus quem constituiu essa lei. De acordo com Lewis:

Essa lei era chamada de Lei Natural porque as pessoas pensavam que todos a conheciam naturalmente e não precisavam que outros a ensinassem (...) Considerando a raça humana em geral, no entanto, as pessoas pensavam que a ideia humana de comportamento digno ou decente era óbvia a todos. Se assim não fosse, as coisas que dizemos a respeito da guerra não teriam sentido nenhum. (LEWIS, 2014, p.8)

A lei natural, portanto, é um conjunto de princípios enraizados na consciência dos indivíduos que os direcionam a tomar as decisões corretas. A diferença importante a ser analisada é que, para a TCD, a lei é derivada dos comandos divinos enquanto que, para os naturalistas, a lei é resultado do processo sócio-evolutivo.

A vantagem principal em se adotar a TCD é, como já fora argumentado, que o fundamento é objetivo e não está sujeito as alterações do tempo.

3.8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa sessão foi apresentada a Teoria do Comando Divino, seus postulados, as suas objeções e como ela adere às condições propostas.

No tópico 3.2 foram apresentados, com base nas obras dos filósofos P. Quinn e de R. Adams, os principais postulados de uma teoria do comando divino plausível, nos baseando na obra de Quinn e de Adams. Vimos que uma teoria do comando divino precisa seguir uma série de restrições que denominamos de (T1-T4). Foi acrescentado também que existem alguns qualificadores importantes que a figura de Deus necessita possuir para que a teoria faça sentido. Um deles é ser o criador do universo e o outro, por exemplo, é ser um Deus amoroso. Foi argumentado também 4 vantagens em se adotar a Teoria do Comando Divino como metaética para a explicação da moralidade.

No tópico 3.3 foi apresentado alguns meios pelos quais Deus pode comunicar os seus comandos divinos. Argumentou-se que as sagradas escrituras não são o único meio pelo qual Deus pode emitir seus mandamentos. Existe uma ampla variedade de formas pelos quais os comandos podem ser conhecidos, inclusive através da própria consciência e da voz interior presente na individualidade de cada ser humano. Isso faz com que a objeção de que só teístas podem conhecer os comandos divinos não proceda, pois Deus não está preso somente a manifestações abertamente teístas como a bíblia ou a igreja.

No tópico 3.4 foi analisado como a TCD adere às condições morais. Foi descrito que a condição da objetividade e da normatividade refletem a essência e a autoridade de Deus enquanto ser supremo. A motivação moral é reflexo do desejo do homem de aderir aos desígnios divinos.

No tópico 3.5 foi colocado alguns obstáculos a TCD. Um dos principais obstáculos foi o dilema de Abraão. Foi argumentado que o dilema não representa uma ameaça aos teóricos do comando divino, visto que aquilo que pode ser deduzido do comando de Deus para sacrificar Isaac só pode ser isolado ao caso de Abraão e não em um espectro mais amplo de constituição de deveres morais universais.

No tópico 3.6 foi apresentado o Dilema de Eutífron como a objeção mais forte a teoria do comando divino. Foi argumentado que o Dilema não é exaustivo, não representa, portanto, uma objeção definitiva a TCD. Foi apresentada uma hipótese possível as alternativas do dilema, onde a essência de Deus e a ideia de bem são a mesma coisa. Essa hipótese, mesmo que exista somente no reino das possibilidades, demonstra que o dilema é falso.

No tópico 3.7 foi desenvolvida a ideia sobre a teoria do comando divino e como ela cumpre a condição da motivação moral.

CONCLUSÃO

Eu gostaria de reunir agora os principais pontos discutidos na dissertação e verificar se a hipótese estabelecida para esta pesquisa foi cumprida.

A hipótese estabelecida para este trabalho é que a Teoria do Comando Divino se sai melhor em cumprir as condições de uma teoria metaética satisfatória do que a teoria do Naturalismo Ético. As condições propostas para este trabalho foram as condições da objetividade, normatividade e da motivação moral.

No que concerne a objetividade, o Naturalismo Ético assume que o que fixa a ideia de bem pode ser inferido de fatores puramente naturais e verificáveis de forma empírica como “a maximização da felicidade” ou uma “igualdade econômica maior entre os indivíduos.” O que é bom é natural ou pode ser reduzido a fatores puramente naturais.

A normatividade para os naturalistas é derivada dos aspectos puramente naturais de cada ação. Por exemplo, o mandamento de “evitar a dor do outro” é derivado do fato de que a dor é um estado naturalmente ruim (biologicamente e psicologicamente falando) e deve ser evitado a qualquer custo.

A motivação moral, na perspectiva naturalista, está ligada ao senso de comunidade e de grupo que foram sendo sedimentadas ao longo do tempo através do processo evolutivo. O homem desenvolveu ao longo do processo evolutivo um senso de empatia e de coletividade cujo fatores psicológicos e sociais o motivam a defender não só os seus interesses, mas os interesses dos seus companheiros de espécie. O homem é um sujeito moral, pois a sua natureza humana evoluiu a ponto de torná-lo assim.

Quanto ao tópico da objetividade, foi destacado dois argumentos que enfraquecem a hipótese naturalista. O primeiro argumento foi o experimento da terra gêmea moral. Esse argumento foi endereçado a versão do naturalismo não reducionista. O argumento em questão compara um termo natural como a água e um termo moral como a bondade. A água na terra atual e na terra gêmea possuem composições moleculares diferentes, e portanto, são duas coisas diferentes. Quando aplicamos essa ideia a termos morais, como a bondade, percebemos que não é possível falar de duas bondades distintas (como no caso da água), pois somente um tipo específico de coisa pode fixar o termo bondade.

Desse modo, concluímos que os termos morais não correspondem a fatores puramente naturais.

Se os naturalistas querem argumentar que o que fixa os termos morais são propriedades naturais, primeiro eles precisam chegar a um consenso de quais propriedades são essas e esse é um trabalho que aparentemente ainda está em aberto.

O segundo argumento é a questão aberta de Moore. Esse argumento está endereçado ao naturalismo reducionista. O argumento da questão aberta consiste em definir o bem como uma ideia *sui generis*, isto é, uma ideia irreduzível. Isso significa que qualquer tentativa de reduzir o bem a um elemento natural comete o que Moore vai chamar de falácia naturalista, que nada mais é do que a tentativa de reduzir o bem a qualquer outro termo. Esse argumento conclui que o bem não pode ser reduzido ao “prazer” ou a “euforia.” O naturalismo reducionista não é capaz de fornecer um critério objetivo para definir o que é o bem.

Esses dois argumentos em conjunto parecem colocar um obstáculo ao naturalismo ético no que tange à condição da objetividade. Parece ser o caso que o que fixa a referência de bem é uma ideia não natural e não passível de ser reduzida a termos naturais.

Em relação à normatividade, parece ser intuitivo que tais conceitos não integram o mesmo conjunto dos elementos naturais. Normatividade envolve ideias como demanda, obrigação e requerimento. Essas ideias não são encontradas na natureza. Dizer, por exemplo, que é necessário reduzir as desigualdades sociais é dizer que é obrigatório que tal desigualdade seja reduzida. A desigualdade pode ser um fenômeno passível de ser observado de forma científica, mas o imperativo de se reduzir a desigualdade é um imperativo não natural. Parece não existir no conjunto das propriedades naturais algo que seja capaz de gerar um efeito de normatividade. A normatividade e a ideia de obrigação são nitidamente propriedades que não integram o mundo natural e, portanto, não faz parte do Naturalismo Ético. Esse problema afeta ambas as versões do naturalismo, reducionista e não reducionista.

Por fim, a motivação moral, dentro da perspectiva naturalista, sofre do problema da volatilidade. A justificativa para ser moral se encontra fundamentada em aspectos psicológicos e evolutivos. O homem, durante o processo evolutivo, se organizou em grupos e sobreviveu baseando-se em princípios de cumplicidade e sociabilidade. A

motivação moral do homem contemporâneo é derivada do seu senso de coletividade e da busca por gerar o seu bem-estar e o dos seus semelhantes. O problema com essa visão é que a motivação moral pode ser alterada com o passar do tempo. Como o processo evolutivo ainda está em transição, é possível que o homem venha a desenvolver novos hábitos com o passar do tempo, tornando-se, assim, individualista. A motivação moral está sujeita ao processo evolutivo e, portanto, não é definitiva. Isso pode ser uma desvantagem dentro de uma teoria metaética que visa dar uma resposta definitiva para a questão das razões para ser moral.

A teoria do comando divino adere às condições de forma muito distinta da teoria naturalista.

Em relação a objetividade, o teórico do comando divino argumenta que a referência que fixa o significado dos termos é a essência de Deus. Deus é por definição um ser de máxima excelência, e, portanto, tudo aquilo que é bom reflete o caráter de Deus. O teórico do comando divino não possui o problema de definir os referenciais dos termos morais, pois dentro da perspectiva da teoria, o referencial é apenas um: o caráter essencialmente bom de Deus. Portanto, a teoria do comando divino preserva a objetividade dos valores na medida em que fornece uma única referência simples e objetiva para fixar o significado dos termos referentes aos valores morais.

O dilema de Eutífron tenta mostrar que a noção de bem pode existir de forma independente da figura de Deus, mas foi argumentado que Deus é o bem e se identifica com este, enquanto atributo constituinte. Assim sendo, o dilema não é exaustivo, pois a hipótese da identificação de Deus com a ideia de bem é possível. Sendo assim, o que fixa a referência da objetividade do bem é o próprio Deus, visto que ambas as ideias (bem e Deus) são a mesma dentro da perspectiva teísta.

A normatividade é assegurada através da autoridade divina. Deus, possuindo a qualificação de criador do universo, tem a legitimidade para formular os deveres do homem. Se for o caso que exista um universo onde Deus não foi o autor da criação, então nesse caso a normatividade não poderia ser derivada dos comandos divinos. Entretanto, o modelo da teoria do comando divino analisada neste trabalho postula que, se Deus existir, então ele é o criador do universo. Nesse caso, os comandos divinos são imperativos e possuem força de lei. Os deveres do homem são reflexos dos mandamentos divinos, que emanam da legítima autoridade de Deus.

Finalmente, a motivação moral do homem existe na medida em que o indivíduo deseja preservar o seu relacionamento com Deus. Na visão teísta, Deus possui um vínculo com o ser humano, que deve lutar para preservá-lo se assim o quiser. As razões que o ser humano possui para ser moral estão no desejo de se conformar a vontade de Deus. Argumentou-se também que o ser humano possui responsabilidade moral diante de Deus e que suas ações possuem consequências eternas. Parte da motivação moral se encontra na responsabilidade e do julgamento que cada indivíduo viverá diante de Deus no futuro. O teórico do comando divino, portanto, pode argumentar em favor de uma base sólida para a motivação moral do ser humano. A motivação moral, nessa perspectiva, não se encontra sujeita a passagem do tempo ou a processos externos, e, portanto, parece estar fixada em fundamentos mais objetivos.

Dados esses pontos, voltemos ao argumento do primeiro capítulo da dissertação. O argumento abduutivo que aí estabelecemos foi o seguinte:

- (1) Valores e deveres objetivos existem.
- (2) A TCD e o Naturalismo Ético explicam a existência dos valores e deveres objetivos.
- (3) A TCD se sai melhor ao explicar a existência dos valores e deveres objetivos que o Naturalismo Ético.
- (4) Portanto, a TCD é preferível ao Naturalismo Ético como explicação para a existência dos valores e deveres objetivos.

A premissa 1 não foi discutida neste trabalho, pois ambas as teorias em questão concordam que os valores e deveres são objetivos e existem. A análise se deu entre duas teorias metaéticas cognitivistas. Assim sendo, a premissa 1 não esteve em disputa nesse trabalho.

A premissa 2 afirma que ambas as teorias explicam a existência dos valores e deveres objetivos. Ao analisarmos ambas as teorias, verificamos que, de fato, ambas servem para explicar a existência dos valores e deveres morais, cada uma a sua maneira. Portanto, a premissa 2 parece ser plausível.

A premissa 3 é a chave da discussão do trabalho. Essa premissa afirma que a TCD se sai melhor ao explicar os valores e deveres que o naturalismo ético.

Diante dos pontos levantados, parece ser efetivamente o caso que a TCD adere às condições de forma mais satisfatória do que o Naturalismo Ético. A objetividade dos termos morais é fixada pela essência divina, a normatividade é derivada da autoridade suprema de um Deus criador e a motivação moral do homem se encontra em fazer a vontade de Deus. Em conjunto, a adesão a essas condições faz com que a Teoria do Comando Divino seja uma alternativa metaética mais satisfatória do que o Naturalismo Ético para a explicação dos valores e deveres morais objetivos. Assim sendo, a conclusão do argumento se segue em (4) “Portanto, a TCD é preferível ao Naturalismo Ético como explicação para a existência de valores e deveres objetivos.”

É evidente que este trabalho não tem (e nem haveria de poder ter) a intenção de esgotar o assunto ou fechar o debate de forma definitiva. O que se quis mostrar com a pesquisa é que diante de 3 condições propostas para a avaliação de duas teorias metaéticas concorrentes que explicam a moralidade, uma delas se sai melhor do que a outra. A conclusão do trabalho permanece aberta para objeções, indagações e até mesmo, refutações.

Por fim, podemos argumentar que o sucesso da TCD em explicar alguns fatores da moralidade pode fornecer um suporte para um possível argumento a favor da existência de Deus:

(1) Se o fenômeno da moralidade for melhor explicado ao postularmos a existência de Deus, então é provável que Deus exista.

(2) O fenômeno da moralidade é melhor explicado ao postularmos a existência de Deus.

(3) Portanto, é provável que Deus exista.

A premissa (1) é uma condicional que defende que a probabilidade de Deus existir é maior se o fenômeno da moralidade for explicado de forma mais satisfatória ao postularmos a sua existência. A premissa (2) foi desenvolvida ao longo desse projeto ao tentarmos mostrar que o fenômeno da moralidade é melhor explicado pela TCD do que pelo Naturalismo Ético. A conclusão que se segue é que, dado o sucesso da TCD, é provável que Deus exista.

É claro que esse argumento pode ser enfraquecido quando levamos em consideração que é possível explicar o fenômeno da moralidade de outras formas não

desenvolvidas nesse trabalho,¹⁹ mas essa é uma discussão para projetos futuros. O importante a ser estabelecido é que o sucesso da TCD em explicar a moralidade parece apontar para a possibilidade da existência de Deus e essa conclusão, mesmo modesta, parece ser plausível.

¹⁹ Existem outras teorias éticas que visam explicar a moralidade. O platonismo moral é uma opção que não depende da existência de Deus nem de propriedades naturalistas para fundamentar a moral. Para uma análise mais profunda, vide a obra de Erik Wielemberg e o seu debate com o Craig a respeito da moralidade, “God & Morality”, disponível no YouTube.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Robert Merrihew. **Finite and Infinte Goods**: A framework for Ethics. New York: Oxford University, 1999. 425 p. v. 1. *E-book*.

AQUINO , Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Ecclesiae, 2016. 764 p. ISBN 8584910441.

ARMSTRONG , Walter Sinnott. Consequentialism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, [s. l.], v. 1, ed. 1, 3 jun. 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>. Acesso em: 30 set. 2022.

CATECISMO da Igreja Católica. Roma: CNBB, 2013. 1130 p. v. 1.

CRAIG , William L. Podemos ser bons sem Deus?. *In*: CRAIG, William L. **Em Guarda**: Defenda a fé cristã com razão e precisão. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011. v. 1, cap. 6, p. 139-163. ISBN 9788527504799.

CHURCHLAND , Patricia. **Braintrust**: What Neuroscience Tell Us About Morality. England: Princeton University Press, 2011. 264 p. ISBN 069113703X.

DENNETT, D. *Freedom Evolves*. Nova York: Viking, 2003

DOYLE , Arthur Conan. **Um estudo em vermelho**. [S. l.]: Principis, 2019. ISBN 8594318103.

DRIVER , Julia. **Consequentialism**. London and New York: Routledge, 2012. 193 p. v. 1. *E-book*.

EVANS , C.Stephen. Moral Arguments for the Existence of God. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, 2 jun. 2014. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/>. Acesso em: 20 set. 2022.

FRANKENA , William. The Naturalistic Fallacy. *In*: FOOT , Philippa. **Theories of Ethics**. 1. ed. UK: Oxford University, 1976. v. 1, cap. 3, p. 50-64. *E-book*.

HARRIS , Sam. A Science of Good and Evil. *In*: HARRIS , Sam. **The End Of Faith**. 1. ed. United States of America: W.w. norton & london, 2004. v. 1, cap. 6, p. 170-204.

HUME , David. **Tratado da Natureza Humana**. 2°. ed. São Paulo: Unesp, 2009. 760 p. ISBN 8571399018.

KANT , Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5°. ed. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 692 p.

KANT , Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Brasil Editora S.A, 1959. 128 p. Disponível em: <https://referenciabibliografica.net/a/pt-br/ref/abnt>. Acesso em: 20 set. 2022.

- KIRCHIN , Simon. **Metaethics**. 1 . ed. United Kigdom: Palgrave Macmillan, 2012. 205 p. v. 1. *E-book*.
- KORSGAARD , Christine M. The normative question. *In*: KORSGAARD, Christine M. **The Source of Normative**. 1. ed. Inglaterra: Cambridge University Press, 1996. v. 1, cap. 1, p. 7-49. *E-book*.
- LEWIS , C.s. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Martins Fontes, 1952. 300 p. ISBN 9788578271725.
- MILL , John Stuart. **O Utilitarismo**. São Paulo: Iluminares, 2000. 103 p. v. 1. ISBN 9786555190052.
- MOORE , George Edward. **Principia Ethica**. New york: Cambridge University, 2016. 225 p. v. 1. ISBN 1.
- MORELAND , Craig. Ética: Ética, Moralidade e Metaética. *In*: MORELAND , Craig. **Filosofia e Cosmvisão Cristã**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 1, cap. 5, p. 481-545. ISBN 9788527503334.
- MORELAND , J.P. Como devo viver? Ética. *In*: MORELAND , J.P. **Filosofia Concisa**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011. v. 1, cap. 4, p. 79-101. ISBN 9788527504737.
- MORELAND , J.P. Lógica. *In*: MORELAND , J.P. **Filosofia Concisa**. 1 . ed. São Paulo: Vida Nova, 2011. cap. 1, p. 11-26. ISBN 9788527504737.
- MURPHY , Mark. Theological Voluntarism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, [s. l.], v. 1, n. 1, ed. 1, 4 jun. 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological/>. Acesso em: 22 mar. 2022.
- NAHRA , Cinara. O consequencialismo. *In*: TORRES , João Carlos Brum. **Manual de Ética: Questões de ética teórica e aplicada**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014. v. 1, cap. 10, p. 268-285. ISBN 9788532648266.
- QUINN, Philip.L. **Divine Commands and Moral Requirements**. New york: Oxford University, 1978. 1 p. v. 1. *E-book*.
- RACHELS , James. **Os Elementos da Filosofia da Moral**. São Paulo: AMGH, 2013.
- STURGEON , Nicholas L. Ethical Naturalism. *In*: COPP , David. **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. 1. ed. UK: Oxford University Press, 2006. v. 1, cap. 3, p. 91-122. *E-book*.

