



# Significado, razões e contexto

## *Meaning, reasons and context*

**Denis Coitinho\***

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, Brasil

---

### **Resumo**

O objetivo central deste artigo é apresentar uma posição cognitivista e contextualista no que diz respeito à atribuição de significado aos conceitos normativos de “dever”, “correto” e “errado” usados em sentenças cotidianas. Argumentaremos que esses conceitos normativos são melhor compreendidos em termos de razões para agir. Após várias distinções iniciais de esclarecimentos, apontaremos para uma estratégia naturalizada da normatividade não reducionista, bem como para um procedimento de isolamento visando à justificação dos juízos normativos. Por fim, defenderemos que a atribuição de verdade aos juízos normativos se dará em um âmbito de convergência prática.

**Palavras-chave:** Significado. Razões para ação. Contexto.

---

\* DC: doutor em Filosofia, e-mail: deniscoitinhosilveira@gmail.com

**Abstract**

*The main aim of this paper is to show a cognitivist and contextualist view with regard to the attribution of meaning of the normative concepts of “ought”, “right”, “wrong” used in ordinary statements. We will argue that these normative concepts are best understood in terms of reason for actions. After several initial clarifications of distinctions, we will point out to a non-reductionist naturalized strategy of normativity, as well a procedure of isolation aimed the justification of normative judgments. Finally, we will hold that the attribution of truth to normative concepts will take place in a framework of practical convergence.*

**Keywords:** *Meaning. Reasons for action. Context.*

---

**I**

Considere as seguintes sentenças:

- “Eu devo levar o guarda-chuva.”
- “Você deve cumprir sua promessa.”
- “É errado estuprar e sequestrar.”
- “Dizer que 15 é o resultado da adição de 10 e 3 é errado.”
- “Solidariedade é a atitude correta nessa hora de necessidade.”
- “É correto usar o cinto de segurança na estrada.”

Sentenças como as acima referidas são usadas de forma habitual em nossa linguagem cotidiana. Mas, quando usamos esses termos normativos de “dever”, “correção” e “erro”, qual seria o significado que atribuímos a eles, quer dizer, o que as pessoas parecem significar quando usam esses conceitos normativos no discurso corrente? Será que esses termos teriam uma unidade semântica ou o seu significado seria sempre relativo a algum tipo de particularidade? Em outros termos, será que seu significado atribuído seria sempre indeterminado por estar vinculado à estrutura emocional do agente ou se poderia falar em algum tipo de determinação que não estivesse baseada

na reivindicação da existência de uma propriedade independente da mente humana? Seria possível afirmar um tipo de determinação de conceitos normativos sem a defesa de um referente metafísico estranho à uma descrição naturalística do mundo, mas, antes, vinculada a uma concepção que destaca o papel do contexto para a atribuição do significado? Argumentarei neste artigo em favor dessa possibilidade.

Veja que esse problema da indeterminação do significado não parece ser exclusivo dos conceitos normativos, uma vez que se pode encontrar uma dificuldade similar quando tentamos compreender, também, a atribuição de significado de termos não normativos usados corriqueiramente. Por exemplo, quando um professor diz “25 + 27”, o que o sinal de adição significa? Haveria algo a ser descrito de forma objetiva ou apenas encontraríamos uma prescrição de adicionar os números 25 e 27 e, dessa forma, chegar ao resultado 52? Mas, em sendo assim, o sinal de adição não deveria ser tratado apenas em termos naturais, pois seu significado pareceria também possuir uma força normativa que obrigaria o agente a agir de certa maneira. O problema a que se chegaria por consequência é que não se poderia atribuir verdade ou falsidade a essas sentenças, uma vez que elas seriam compostas de termos fortemente prescritivos, o que implicaria em sua subjetividade<sup>1</sup>.

Meu objetivo aqui é defender uma posição cognitivista a respeito das sentenças morais e não morais que fazem uso desses conceitos normativos, isto é, que esses juízos normativos podem ser tomados como verdadeiros ou falsos, de forma a tratar a atribuição de significado dos conceitos de “dever”, “correção” e “erro” e outros similares como possuindo uma descrição natural em conexão com a prescritividade, descrição essa que estará ambientada no contexto de sua criação

---

<sup>1</sup> Sobre o problema de como seguir uma regra, ver Wittgenstein (2001, § 185). Ver, também, o capítulo 2 de Kripke (1982). Um problema similar foi apontado por Quine ao identificar a indeterminação do significado via indeterminação da tradução, de forma que “Gavagai” poderia significar “Coelho”, mas, também, “Parte do coelho” ou “Fase do coelho”, dependendo do contexto de sua enunciação, de forma que a sentença “Gavagai significa coelho” não poderia ser tomada como verdadeira ou falsa. Ver Quine (1960, § 12, p. 51-57).

e seu uso<sup>2</sup>. Em outras palavras, defenderemos uma posição cognitivista e contextualista, de forma a considerar que os agentes podem possuir um conhecimento moral e político contextualizado pela história e pela cultura. Um importante papel da filosofia moral, penso, é mostrar que nós poderíamos obter e usar esse conhecimento cotidianamente e que, em o usando, provavelmente nossas vidas melhorariam. Dessa forma, nossa linha de argumentação apontará para uma estratégia de naturalização da normatividade, bem como para um procedimento de isolamento para a justificação dos juízos normativos, a fim de conectar a verdade a um contexto de convergência prática. Para tal empreendimento ser possível, várias distinções e delimitações iniciais se fazem necessárias. Mas, antes, é importante esclarecer o que estou entendendo pelos termos normativos de “dever”, “correto” e “errado”.

## II

Quando digo que “Eu devo levar o guarda-chuva” ou que “Eu devo cumprir a promessa”, o que o termo *dever* parece significar? O entendimento comum quando eu digo que devo levar o guarda-chuva é o mesmo que dizer que eu tenho uma razão para levar o guarda-chuva, da mesma forma que dever cumprir a promessa significaria apenas ter uma razão para cumprir a promessa. Mas o que seria uma razão? Em um sentido primitivo, razão é uma consideração que conta em favor ou contra algo, tal como Scanlon considera, isto é, uma razão é uma consideração que conta em favor de se ter certa atitude ou agir de certa forma<sup>3</sup>. Por exemplo, levar o guarda-chuva ou cumprir a promessa

<sup>2</sup> Essa compreensão de significado que estou usando é próxima à concepção de Gibbard em sua tentativa de definir o significado em termos normativos e em termos empíricos. Em *Meaning and normativity*, Gibbard (2012) faz referência a sua concepção de significado e de como ela se aproxima da apresentada por Lance e Hawthorne, que defendem que um ato de fala de fazer uma afirmação de significado é normativo, isto é, dizer o que algo significa é normativo e, sendo assim, as afirmações de significado teriam mais em comum com as sentenças de moralidade do que com as sentenças da ciência. Ver Gibbard (2012, p. vii-xi). Ver, também, Lance e Hawthorne (1997, p. 2).

<sup>3</sup> Scanlon defende uma concepção primitiva de razão, de forma que uma razão é uma consideração que conta em favor de algo para uma dada questão. Ver Scanlon (1998, p. 18, 2014, p. 1-15). Parfit e Nagel defendem uma posição similar. A esse respeito, ver Parfit (2011, p. 31) e Nagel (2012, p. 101-105).

significaria identificar um fato que serviria de base para a ação. Nesses dois casos específicos, estar nublado é um fato para se levar o guarda-chuva, da mesma forma que querer ser honrado é um fato para se cumprir a promessa. Veja-se que o conceito de “dever” poderia, então, ser substituído pela expressão “ter uma razão”, que, por sua vez, poderia ser substituída pela expressão “reconhecer um fato”. Assim, “Eu devo levar o guarda-chuva” parece ser intercambiável com a sentença “Eu tenho uma razão para levar o guarda-chuva”, que, por sua vez, parece intercambiável com a sentença “Eu reconheço o fato de estar nublado para levar o guarda-chuva”.

E os termos *correto* e *errado*? Da mesma forma que *dever*, *correto* e *errado* também parecem poder ser explicados em termos de razões para a ação. Dizer que é “errado” estuprar seria o mesmo que dizer que “se tem uma razão” para não se estuprar, da mesma forma que dizer que é “correto” usar o cinto seria equivalente a dizer que “se tem uma razão” para se usar o cinto, que é igual a dizer que “se reconhece o fato da importância da segurança”. Já vimos que as razões para a ação são tomadas como fatos que contarão como fundamentos da ação. Mas, qual a natureza mesma que esses fatos teriam e como seria possível conhecê-los? Esses fatos poderiam ser tomados como verdadeiros ou falsos ou seu reconhecimento seria puramente arbitrário, ou, ainda, poderiam apenas expressar uma atitude de aceitação de imperativos, normas ou a adoção de um plano, ou mesmo a expressão de uma aprovação? Mesmo reconhecendo a relevância fulcral das questões metafísicas e epistemológicas envolvidas aqui, neste artigo teremos por foco a questão semântica a respeito da atribuição de significado a esses fatos, problematizando as implicações de uma posição cognitivista e contextualista.

Mas, agora, voltemos a nosso exemplo anterior. Já vimos que esse “dever” significa “ter uma razão para” levar o guarda-chuva ou cumprir a promessa, que, por sua vez, significa “reconhecer o fato de estar nublado para” levar o guarda-chuva e “reconhecer o fato de querer ser honrado” para cumprir a promessa. Agora, precisamos acrescentar que defenderemos que esse fato precisa ser tomado como verdadeiro ou correto para contar como uma razão para um agente. Por exemplo, “estar nublado” precisará ser um fato tomado como

verdadeiro para contar como uma razão, da mesma forma que “querer ser honrado” precisará ser um fato tomado como correto para valer como uma razão para a ação do agente. Voltaremos a essa questão posteriormente. Mas, antes, é importante especificar algumas condições adicionais para entendermos esse modelo de razões para ação. A primeira é que o fato que conta como uma razão para ação deve estar conectado ao desejo do agente particular. Por exemplo, o agente precisa desejar ficar seco para que o fato de estar nublado conte como uma razão para ele levar o guarda-chuva. Em um caso em que ele(a) esteja voltando de uma longa estadia em uma cidade muito quente e seca — por exemplo, voltando de Cuiabá no mês agosto —, estar nublado pode contar como uma razão para ele(a) deixar o guarda-chuva em casa. A segunda condição é que o agente precisa ter uma capacidade racional para reconhecer esse fato. Por exemplo, ter capacidade perceptual, inferencial e de memória etc. é condição necessária para ver que está nublado e inferir que quando está nublado chove, a partir das lembranças de casos em que dias chuvosos eram precedidos por tempo nublado. Importante ressaltar que eu estou considerando o tomar algo como uma razão para fazer uma ação como um estado psicológico natural, de forma semelhante a como os expressivistas consideram o estado mental de adotar um plano ou aceitar uma norma<sup>4</sup>.

Antes de passar para a próxima seção, em que pretendo fazer as distinções entre propriedades e conceitos, significado solipsista e comunitário e conceitos normativos morais e não morais, gostaria de destacar o que foi dito até aqui e que pode ser sintetizado da seguinte forma: dizer que um sujeito *S* tem um dever para fazer uma ação *a* é o mesmo que dizer que *S* tem uma razão para fazer *a*, que é o mesmo que dizer que *S* reconhece um fato para fazer *a*, que é equivalente a dizer que *S* tem uma crença *p* que é uma razão para fazer *a*. Dado que essa crença *p* de *S* estará relacionada com certas circunstâncias e tempo específico, temos a seguinte formulação:

<sup>4</sup> Para os expressivistas, um juízo moral é um estado mental que expressa a adoção de um plano ou a valoração de uma norma. Por exemplo, para Gibbard (2012, p. 169-170), crenças de deveres são como estados mentais de planejar, e, assim, juízos normativos que usam a palavra *dever* devem ser tomados em termos de planos. Para Blackburn (1998, p. 48-51), quando as pessoas valoram coisas, elas expressam a si mesmas em termos do que é bom, mau, obrigatório, correto etc.

(1) O dever de  $S$  significa a crença  $p$  ser uma razão para  $S$ , em circunstâncias  $C$  e tempo  $t$ , fazer  $a$ .

Como a condição de racionalidade humana parece implicar na condição de intencionalidade da ação, teríamos:

(2) A crença  $p$  é uma razão para  $S$ , em circunstâncias  $C$  e tempo  $t$ , ter a intenção  $i$  de fazer  $a$ .

### III

Após essas considerações iniciais sobre a atribuição de significado dos conceitos normativos, deixem-me fazer referência a uma importante distinção entre propriedades e conceitos. Essa distinção é muito relevante para os nossos propósitos de defender a verdade ou correção de juízos normativos sem apelar para a existência de uma referência metafísica que seria o fundamento dessa verdade e, muito menos, depender de uma intuição especial para reconhecer essas propriedades. Quando falamos de conceitos, estamos falando do conteúdo de nossos pensamentos; entretanto, quando falamos de propriedades, estamos falando da estrutura do mundo<sup>5</sup>. É fácil ver essa distinção com uso de alguns exemplos. Começemos com a palavra *cor*. Pode-se definir *cor* como a “característica de uma radiação eletromagnética visível de comprimento de onda situado num pequeno intervalo de espectro eletromagnético [...]” (FERREIRA, 1986, p. 474). Veja-se que quando definimos *cor*, o que fazemos é estabelecer um conceito de “*cor*” como um fenômeno ótico relacionado a diferentes comprimentos de onda do espectro eletromagnético. Por outro lado, quando o cientista identifica que essa faixa varia entre 380 e 750 nanômetros e, assim, diz que a faixa

<sup>5</sup> Gibbard (2012, p. 25-31) apresenta uma interessante distinção entre *propriedades* e *conceitos* similar à que estamos fazendo. Inclusive, ele faz referência à distinção fregeana entre sentido (*Sinn*) e referente (*Bedeutung*), de forma que se pode ter dois sentidos ou conceitos distintos de *Héspero* e *Fósforo*, por exemplo, e ambos os conceitos referirem à mesma propriedade, a saber, o planeta Vênus. O sentido da expressão “*Héspero* é *Héspero*” e “*Fósforo* é *Fósforo*”, bem como da expressão “*Héspero* é *Fósforo*” não é dado pelo referente *Vênus*, e, assim, o sentido seria mais que o referente. Ver, também, Frege (1952, p. 23-25).

visível da cor varia entre 380 a 750 nanômetros, ele está explicando uma propriedade no mundo. Nesse caso, o conceito de *cor* como onda corresponde à faixa de 380 a 750 nanômetros, da mesma forma que o conceito de “água” como líquido incolor, essencial à vida, corresponde à propriedade natural de H<sub>2</sub>O.

Mas, no caso do conceito de “justiça”, por exemplo, essa correspondência parece não ocorrer, pois não se teria uma propriedade natural da Justiça a ser descrita pelo cientista, embora seja bastante compreensível explicar o “justo” em termos do que “é conforme o direito” ou do que “respeita a liberdade e igualdade” etc. O caso da “justiça” é bastante esclarecedor para o que estamos discutindo, pois ele mostra, inclusive, que temos diversos conceitos do que seja “justiça”, muitos deles antitéticos, como no caso de tomar o “justo” como o que “respeita a igual liberdade”, ou no caso de compreender o “justo” como o que “respeita a igualdade equitativa de oportunidades”. Talvez a inexistência dessa propriedade natural da Justiça explique, ao menos parcialmente, o porquê de ainda não termos conseguido chegar a um entendimento comum do que seja o justo.

Veja-se que, no caso do conceito de “dever”, essa correspondência também parece não ocorrer, da mesma forma que parece não ocorrer com os conceitos de “correto” e “errado”, pois não se teria uma propriedade natural do Dever ou da Correção ou do Erro, embora seja compreensível explicar o “dever” em termos de “ter uma razão para” ou “ter uma obrigação para” fazer algo, da mesma forma que é compreensível explicar o “correto” em termos de uma “ação que se tem fortes razões para realizar e que gera satisfação”. Isso parece mostrar que o puro referencialismo não pode explicar todos os objetos do pensamento, e isso é ainda mais significativo se pensarmos no âmbito da linguagem moral. Tomar um juízo moral como verdadeiro não é, necessariamente, fazer referência a nenhuma propriedade metafísica estranha a nosso mundo natural e social. Pelo contrário, tomar o juízo moral de “dever ser solidário” como verdadeiro, por exemplo, apenas implicaria apontar para uma forte razão que um agente moral tem em fazer certa ação, o que conduzirá ao reconhecimento do fato que será tomado como correto, por exemplo, reconhecer o fato de que uma vida

bem-sucedida exige um comportamento virtuoso. Essa verdade não se baseará na correspondência; antes, ela será uma questão de convergência prática, como veremos posteriormente.

Outra distinção muito importante para nossa investigação é entre significado *solipsista* e significado *comunitário*. Nossa afirmação de que o uso dos conceitos normativos é tomado como razões para a ação e de que tomar algo como uma razão implica em tomar um fato como verdadeiro está ancorada na compreensão de que essa atribuição de significado não pode ser solipsista, isto é, que ela não poderia ser compreendida como uma propriedade intrínseca na mente do agente, mas, preferencialmente, que essa atribuição de significado é melhor entendida como uma propriedade que envolve a comunidade integral do agente. Da mesma forma que não podemos falar com sentido de uma linguagem privada, a questão do significado só parece ser inteligível se pensarmos em termos de um significado comunitário. Em termos ontológicos, a defesa de um significado solipsista implicaria na defesa da existência de uma propriedade no mundo natural que fosse um significado e que seria capturada pela mente de um indivíduo isolado. Como nossa descrição natural do mundo não conta com esse tipo de entidades nem com essa capacidade mental, falar de significado guarda uma relação estreita com as exigências que fazemos uns aos outros. E isso quer dizer que a sentença “A solidariedade é a atitude correta nessa hora de necessidade” não contaria com uma propriedade metafísica de “correção”, mas com uma compreensão comum de que a solidariedade é a atitude adequada a ser executada nessa circunstância específica de necessidade. Concordando com Dewey, o significado seria sempre compartilhado e incorporado, e isso parece implicar que ele não teria uma existência psíquica isolada, mas que seria uma propriedade do comportamento humano fundado na experiência<sup>6</sup>.

Por fim, gostaria de tangenciar um contraste entre os conceitos normativos que são usados em sentenças morais dos que são usados

---

<sup>6</sup> A concepção que Dewey (1925, p. 166-207) defende é que o significado deve chegar da experiência e, assim, estaria fundado na experiência sensório-motora. Por sua vez, os significados incorporados são entendidos via recursos imaginativos para formar o pensamento abstrato e, dessa maneira, inclui algo comum entre as pessoas e os objetos, que é uma comunidade de participação.

em sentenças não morais. Já vimos anteriormente que o uso dos conceitos de “dever”, “correto” e “errado” implicam em serem tomados como uma razão para ação, que, por sua vez, parece implicar em um reconhecimento de um fato que deve ser tomado como verdadeiro. Além disso, algo contar como uma razão para ação está circunscrito ao desejo do agente e de sua capacidade de racionalidade. Isso parece explicar as sentenças normativas não morais, tais como as que dizem que “eu devo levar o guarda-chuva”, que “é errado dizer que 15 é o resultado da adição de 10 e 3” e que “é correto usar o cinto de segurança”. Mas quando usamos conceitos normativos em sentenças morais parece que também precisamos contar com uma capacidade moral do agente para reconhecer um dado fato. Por exemplo, quando dizemos que “devemos cumprir a promessa”, esse dever parece ser tomado como uma razão para a ação, o que parece implicar o reconhecimento da verdade do fato de que queremos ser honrados, e isso explicaria o porquê de devemos cumprir a promessa. Além do desejo e da capacidade racional para reconhecer esse fato, parece que o agente precisará contar com algo a mais, isto é, precisará contar com uma capacidade moral, que pode ser compreendida como uma disposição para o reconhecimento de fatos com certo relevo. Vejamos como isso se daria.

Observemos o seguinte quadro comparativo. Se tomarmos como referência o modelo contratualista, o “dever” de cumprir a promessa pode ser visto como uma disposição para reconhecer aquilo que é razoável, como o que é aceitável por todos, isto é, como uma disposição para identificar o que é consensual e agir conforme essas regras. Se olharmos para o contratualismo de Scanlon, por exemplo, a resposta para essa questão é que o princípio “devemos cumprir a promessa” pode ser tomado como um fato, em razão de ele não poder ser rejeitado razoavelmente<sup>7</sup>. Por outro lado, se tomarmos como referência um modelo da ética das virtudes, o importante seria poder contar com uma disposição para reconhecer o fato de que querer ser honesto ou virtuoso explicaria por que deveríamos cumprir a promessa, o que parece

---

<sup>7</sup> Scanlon (1998, p. 189-197) defende que nosso pensamento sobre o certo e o errado está estruturado pelo objetivo de encontrar princípios que os outros, na medida em que também possuem esse objetivo, não poderiam razoavelmente rejeitar.

conduzir a um desejo de ter certo tipo de caráter<sup>8</sup>. Por um lado, o fato poderia ser tomado pelo o que não pode ser razoavelmente rejeitado; por outro, poderia ser tomado como aquilo que é desejável universalmente pelos agentes. Assim, razoabilidade e desejabilidade, nessa perspectiva, poderiam ser tomadas como capacidades necessárias para o reconhecimento do fato moral, quer dizer, como uma disposição para o reconhecimento desse fato, tanto de um ponto de vista externalista como de um ponto de vista internalista. Veja-se que isso é diferente de tomar o “dever” como uma razão meio-fim para ação, tal como seria o reconhecimento do fato de querer a estabilidade social para cumprir a promessa ou de querer as vantagens de ser honrado e isso ser a razão para o cumprimento da promessa.

Parece que algo transborda ao observarmos as razões morais em relação às razões meio-fim ou mesmo em relação às razões *pro tanto*<sup>9</sup>: um ponto de vista comum que será uma razão conclusiva ou decisiva para a ação e que parece implicar em atitudes reativas ou autorreativas, como indignação e culpa, ou mesmo exigências por direitos e responsabilidades<sup>10</sup>. Mesmo considerando bastante relevante essa diferença observada, nosso estudo recairá sobre as características específicas da atribuição de significado aos conceitos normativos em geral. No restante desse artigo, buscaremos apresentar algumas estratégias para tentar responder a possíveis objeções endereçadas a uma posição cognitivista, estratégias essas que buscarão conectar a verdade a um contexto de convergência prática.

---

<sup>8</sup> De forma geral, a ética das virtudes defende que uma ação correta é aquela que seria praticada por um agente virtuoso, entendido como o que pode identificar os meios adequados para um fim bom. Em outras palavras, o agente virtuoso é aquele que tem uma disposição para escolher acertadamente, o que implicará uma disposição para ter certo tipo de caráter (virtuoso), que é um padrão comportamental desejável por possibilitar uma vida bem-sucedida. Ver Foot (1978, p. 1-18) e McDowell (1979, p. 331-336).

<sup>9</sup> Broome (2013, p. 53) define uma razão *pro tanto* da seguinte maneira: “Uma razão *pro tanto* para N (uma pessoa) fazer F (ação) é algo que desempenha para F o papel em uma explicação refletida do porquê N deve fazer F, ou em uma explicação refletida do porquê N não deve fazer F [...]”. O ponto central é que uma razão *pro tanto*, embora tenha um peso considerável, não pode ser confundida com uma razão conclusiva.

<sup>10</sup> Estamos dizendo que uma razão moral é um fato conclusivo para uma ação e que esse fato é visto como o ponto de vista comum que pode ser percebido nas atitudes que os agentes tomam em relação aos outros e em relação a si próprios, o que parece apontar para a natureza prática e interpessoal da moralidade. Ver Blackburn (1998, p. 1-23). Ver, também, Darwall (2013, p. 151-167), Korsgaard (1996, p. 11), Scanlon (2010, p. 56-88) e Nagel (1986, p. 138-140).

## IV

Deixem-me retomar o que foi dito até o presente momento e adicionar um importante elemento em nossa formulação do que parece ser uma atribuição de significado aos conceitos normativos de “dever”, “correto” e “errado”. Quando alguém afirma que “é errado dizer que 15 é o resultado da adição de 10 e 3”, parece que o termo *errado* significaria “ter uma razão para” desconfiar do resultado da operação da adição, que, por sua vez, parece significar “reconhecer o fato de que 13 é a resposta adequada” para dizer que 15 é a resposta errada. É importante acrescentar que, para contar como uma razão para o agente, esse fato precisa ser tomado como verdadeiro ou correto. Por exemplo, “13 ser a resposta adequada” precisará ser um fato tomado como verdadeiro pelo agente para contar como uma razão para dizer que “15 é o resultado errado”, da mesma forma que “respeitar a dignidade humana” precisará ser um fato tomado como correto para servir como uma razão para não estuprar e sequestrar. O ponto aqui parece claro: apenas se tomarmos um fato como verdadeiro teríamos uma razão conclusiva para fazer ou evitar uma dada ação. Se esse fato fosse tomado como provável, então parece que apenas poderíamos contar com uma razão suficiente para a ação, o que poderia implicar em um *deficit* de normatividade. Com isso, podemos atualizar nossa formulação anterior da seguinte maneira:

(3) Tomar  $p$  como verdadeira é uma razão para  $S$ , em circunstâncias  $C$  e tempo  $t$ , fazer  $a$ .

E, *ceteris paribus*,

(4) Tomar  $p$  como verdadeira é uma razão para  $S$ , em circunstâncias  $C$  e tempo  $t$ , ter a intenção  $i$  de fazer  $a$ .

É importante esclarecer que tomar um fato como verdadeiro é uma razão conclusiva ou decisiva para a ação e não apenas uma razão suficiente ou uma razão *pro tanto*. Por exemplo, não tomar o fato de que é correto respeitar a dignidade humana como verdadeiro poderia

implicar em uma concepção em que o agente deveria pesar razões para decidir seu curso de ação ou mesmo considerar a questão em uma perspectiva histórica ou comunitária. E, assim, esse fato seria tomado apenas como provável ou garantido de certa forma, o que parece trazer por consequência que apenas teríamos uma razão limitada para fundamentar a ação. Mas, nos juízos normativos que estamos considerando, não parece haver alguma dúvida a respeito desses fundamentos da ação. A importância da segurança, bem como a regra aritmética da adição, é tomada não como provável, mas como verdadeira em nosso cotidiano<sup>11</sup>. Não estou afirmando que não haja limites em um conjunto de casos em que os fatos não possuiriam valores de verdade determinados, mas apenas um valor *prima facie*. Veja o caso em que encontramos razões alternativas que devem ser pesadas em um processo de deliberação, por exemplo, deliberando se o respeito pela vida humana é mais importante ou não do que a autonomia, considerando o caso da moralidade ou imoralidade do aborto. Apenas estou dizendo que as verdades normativas parecem impulsionar o agente para ação e cobrar reações apropriadas. Como dito acertadamente por Korsgaard, conceitos normativos existem porque nós temos problemas normativos, e temos problemas normativos porque temos capacidade de reflexão sobre o que devemos fazer e naquilo que devemos acreditar. Em suas palavras:

Conceitos normativos como correto, bom, obrigação, razão são nossos nomes para solucionar os problemas normativos, para os quais estamos procurando uma solução. E se em algum momento formos bem sucedidos em resolver esses problemas, então, haverá verdades normativas: isto é, declarações que empregam conceitos normativos corretamente (KORSGAARD, 1996, p. 47).

---

<sup>11</sup> Scanlon (2014, p. 107) faz uma distinção importante entre relações normativas fortes, que ele chamará de *razões conclusivas* e relações normativas mais fracas, que ele chamará de *razões suficientes*. O fundamental será identificar qual é a razão mais forte em dada circunstância *C*, por exemplo, *p* ou *q*. Se *q* for uma razão mais forte que *p*, então o agente deve escolher fazer a ação por essa razão. As razões podem variar em sua força, mas isso não significa que elas sejam opcionais. Parfit (2011, p. 32-33, 1984, p. ix-x; 443-454) faz uma distinção semelhante entre razões decisivas, mais fortes, e razões suficientes. Quando se tem razões decisivas para agir de certa forma, esse ato é o que devemos fazer, e ele é racional. Essa posição claramente contrasta com a de Dancy (2004, p. 15-16), que defende que todas as razões para ação são razões contribuintes (*contributory*), isto é, como uma característica cuja presença faz de algo um caso para agir.

Afirmar que verdades normativas parecem impulsionar o agente para ação, bem como cobrar atitudes apropriadas, pode ser um recurso atraente para aqueles que querem defender a possibilidade do conhecimento moral e político. Entretanto, uma objeção já habitual a esse modelo cognitivista que estamos defendendo poderia questionar se, para afirmar essas verdades normativas, não se precisaria contar com entidades estranhas a nosso mundo natural que seriam correspondentes aos juízos verdadeiros, bem como se teria que contar com um tipo especial de intuição para conhecê-las<sup>12</sup>. Penso que uma forma interessante de responder a essa objeção metafísica que já foi postulada por Mackie, com seu argumento da estranheza, seja por meio do uso de uma concepção de naturalização da normatividade que não seja reducionista. Quero fazer referência a duas estratégias que me parecem muito eficientes para dar conta dessa objeção, a saber, a estratégia expressivista de Blackburn e a estratégia das qualidades secundárias de McDowell.

Os expressivistas, de forma geral, tomam um juízo normativo como um estado mental (natural) que expressa a adoção de um plano ou a aceitação de uma norma. Em *Ruling passions*, Blackburn (1998) procura compreender as normas morais, tais como obrigações, deveres e valores, como parte da descrição natural do mundo, não habitando um lugar diferenciado, algo como uma esfera dos valores em separado. O esquema usado por Blackburn procura explicar o funcionamento do pensamento ético da seguinte maneira: quando as pessoas valoram algo, elas se expressam em termos do que é bom, mau, obrigatório, correto, justificável etc. (BLACKBURN, 1998, p. 48-49). O ponto seria não olhar para as propriedades e proposições éticas, mas, antes, olhar para o que elas revelam em termos de expressões do que as pessoas aceitam como valor. Assim, S pensar que X é bom implicaria que S valora X. Isso parece significar que, quando S valora, está expressando seus desejos, emoções, intenções, isto é, S estaria expressando seu conjunto motivacional, que é entendido por estados mentais e, logo,

<sup>12</sup> O argumento da estranheza de Mackie (1977, p. 38-42) postula que, se existissem valores morais objetivos, teriam de existir: (i) propriedades diferentes de tudo que se conhece do mundo natural e (ii) um tipo especial de intuição para reconhecer essas estranhas propriedades. Dado que não existem essas propriedades em nossa descrição do mundo, bem como não existe esse tipo de intuição especial, valores morais objetivos não existem.

estados naturais (BLACKBURN, 1998, p. 48-51). O recurso parece ser o seguinte: acreditar que X é bom ou correto é ter uma valoração favorável apropriada de X. E, dessa forma, não haveria alguma condição de verdade ou algum fato em que sua mera apreensão pudesse determinar os valores. Nas palavras de Blackburn (1998, p. 70): “Para qualquer fato existe uma questão do que fazer sobre isso. Mas, uma discussão sobre valores é apenas uma discussão do que fazer sobre as coisas”<sup>13</sup>.

Por mais atraente que seja esse expediente, em razão de poder explicar as normas que usamos cotidianamente como naturalizadas, isto é, como estados mentais que expressam como valoramos, creio que o ônus, para os expressivistas, seja o de não poder contar com um método adequado para determinar objetivamente o que vai ser considerado como bom e correto, para além de expressões subjetivas. Isso parece apontar para uma fraqueza justificacional, e o relativismo surge como seu principal problema. Um enredo alternativo, tal como desenvolvido por McDowell, penso que responde eficientemente à mesma objeção, com a vantagem adicional de poder contar com um método adequado para a justificação dos conceitos normativos. Sua estratégia será fazer uma analogia entre os valores morais e as qualidades secundárias dos objetos, tais como as cores, o que parece possibilitar tomar um valor moral como natural, mas não identificado com um referente do mundo puramente objetivo, em razão da necessidade de sensibilidade subjetiva para seu reconhecimento. Perceber que algo é virtuoso guardaria alguma semelhança com a percepção da “vermelhidão” de um objeto.

Em “Values and secondary qualities”, McDowell (2007) apresenta uma tese de que valores morais são reais, mas que não seriam independentes da sensibilidade humana. Para tal, faz uma analogia entre valores e qualidade secundárias, tais como as cores. A diferença importante é que as qualidades primárias dos objetos seriam puramente objetivas e existiriam mesmo que os agentes não as percebessem, tais como a forma, a extensão ou o volume. Por outro lado, qualidades secundárias

---

<sup>13</sup> É importante ressaltar a sofisticação dessa proposta e que ela não estaria subscrevendo um ceticismo ou relativismo *tout court*. E isso é assim porque a valoração de algo como bom ou correto não estaria ligada a uma simples expressão de um sujeito isolado. Quando alguém diz que algo é “bom” ou “correto”, está afirmando um estado em que “uma direção de intenção é dada para a articulação de nossas vidas práticas e escolhas” (BLACKBURN, 1998, p. 69).

são subjetivas e dependem da percepção do sujeito, tais como as cores, o odor ou o gosto. Elas são subjetivas, mas são reais (McDOWELL, 2007, p. 137-141). A analogia entre valores e qualidade secundárias ressalta que as atitudes avaliativas, que para McDowell são estados da vontade, são como as experiências com as cores, ambas ininteligíveis se tomadas em afastamento de nossa sensibilidade. Assim, o valor seria como uma qualidade subjetiva, pois não estaria localizado no mundo objetivo. O exemplo dado é o da admiração como uma experiência de valor em analogia com a percepção da vermelhidão. Enquanto a propriedade de ser admirado estaria representada como presente no objeto admirado, a admiração seria essencialmente subjetiva, de forma semelhante à experiência da vermelhidão, que apenas pode ser uma propriedade entendida a partir das experiências humanas (McDOWELL, 2007, p. 142).

Entretanto, McDowell alertará acertadamente que o relevante de quando falamos de virtudes é o seu mérito, que vai além da analogia antes proposta. E isso quer dizer que as circunstâncias de nossas ações serem boas ou más serão uma questão de mérito, preferencialmente a serem explicadas por uma resposta causal. Por exemplo, ser solidário ou salvar uma vida tende a ser uma resposta com mérito, uma vez que acreditamos que uma boa ação foi feita e, assim, juízos de valor seriam um caso de mérito (McDOWELL, 2007, p. 142)<sup>14</sup>.

Isso parece nos conduzir a uma importante questão sobre a justificação, isto é, sobre como esses fatos que estariam sendo tomados como verdadeiros poderiam ser justificados. Veja-se que, no modelo utilizado por McDowell, uma ação será boa apenas se tiver mérito. Por exemplo, ser solidário em um caso de necessidade seria uma resposta com mérito. Mas o que constituiria esse mérito? Seria uma questão de valoração pessoal, como parece ser o caso na proposta expressivista? Creio que não, uma vez que o mérito considerado por McDowell se trata, antes, de uma decisão coletiva, pois parece retratar uma crença comum de que uma boa ação foi realizada. Lembremos que, em um

---

<sup>14</sup> Para além da analogia entre valores e cores, McDowell (2007, p. 143) apresenta um interessante argumento pragmático para responder a essa objeção não cognitivista: “Mas, se nos restringirmos às explicações de um ponto de vista mais externo, em que valores não estariam em nosso campo de visão, negaríamos a nós próprios um tipo de inteligibilidade a que aspiramos [...]”. Para uma posição similar de um cognitivismo naturalista, ver, também, Thomas (2010, p. 38-45).

modelo de ética das virtudes, o traço de caráter é desejável por todos os indivíduos universalmente porque será esse traço comportamental que possibilitará uma vida boa. A limitação da estratégia expressivista, então, seria que ela parece só oferecer uma explicação do porquê X é bom, isto é, dizer que X é bom é ter uma valoração favorável apropriada de X. Mas parece não estar equipada para dizer como podemos justificar o dito que X é bom para além de uma explicação valorativa subjetiva<sup>15</sup>.

## V

Estaria correta a objeção de Mackie a respeito da necessidade de um tipo especial de intuição para o reconhecimento dessas verdades normativas, quer dizer, seria necessário um tipo especial de intuição intelectual para a percepção dessas verdades? Creio que podemos responder a essa objeção epistemológica fazendo referência ao método do equilíbrio reflexivo, pois ele parece mostrar de forma adequada a especificidade do domínio de verdades normativas sem reivindicar nenhum *status* intuicionista de tipo realista.

O método do equilíbrio reflexivo é um procedimento para ajustar princípios morais às intuições morais. Começa-se isolando uma classe de juízos morais ponderados; esses juízos são modelados pela reflexão, de forma que eles são filtrados por uma série de pressuposições em um contexto apropriado. Em Rawls, por exemplo, eles são filtrados em um contexto de confiança que se tem neles. Então, esses juízos ponderados, que afirmam que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas, por exemplo, servem para se estipular um conjunto de princípios universais que devem captar essa sensibilidade moral. O próximo passo é contrastar esses juízos ponderados e princípios universais com algumas teorias de fundo relevantes, tais como a teoria da estabilidade social e as teorias da pessoa e da sociedade como morais etc. Se esses juízos

---

<sup>15</sup> O que estamos tematizando é uma distinção importante entre justificação e explicação. Por exemplo, explicar como se dá a valoração da solidariedade como tendo mérito não é a mesma coisa que justificar o mérito dessa ação, e isso quer dizer que a dimensão normativa é prescritiva e não puramente descritiva. A esse respeito, ver Korsgaard (1996, p. 14-15). Ver, também, Nagel (2012, p. 18-20) e Scanlon (2014, p. 58-61).

ponderados forem coerentes com os princípios e as crenças das teorias de fundo, então eles estariam justificados. A força do método estaria em nos mostrar uma forma apropriada de raciocínio moral, em que se chegaria a conclusões normativas determinadas a partir da plausibilidade de alguns juízos particulares que parecem corretos após cuidadosa reflexão, em conexão com a coerência com algumas crenças de teorias de fundo (DANIELS, 1979, p. 257-258; RAWLS, 1999, p. 15-19, 40-46).

Mas, para além do importante papel da coerência para se ter justificação, a relevância do equilíbrio reflexivo parece ser a de possibilitar um método para se chegar a crenças justificadas sobre temas ou domínios que não podem ser observados pela percepção, tais como justiça, moralidade, normatividade, lógica etc. O que parece distintivo no método para o que estamos discutindo é que não se chegaria a juízos ponderados em equilíbrio reflexivo por alguma percepção fatural, mas, sim, a partir de certas condições para identificar a razoabilidade do ponto de partida. Scanlon faz uma importante afirmação a esse respeito: decidir tratar algo como um juízo ponderado “envolve decidir que o fato que é visto como verdadeiro sob certas condições está fundado em tratá-lo, ao menos provisoriamente, como sendo verdadeiro” (SCANLON, 2014, p. 83). A verdade do juízo ponderado será estipulada, então, em certo contexto, isto é, a partir de certas condições apropriadas para se ter segurança da verdade ou correção desses juízos. E isso parece nos revelar um tipo de conhecimento de verdades normativas que não estará referido a nenhuma intuição racionalista de tipo platônica.

Todavia, qual seria mesmo o *status* epistemológico dos juízos ponderados no método do equilíbrio reflexivo, e como se daria a conexão da verdade ao contexto? Parece que, se nós isolarmos a primeira etapa do método, ficará mais claro o papel que estamos atribuindo ao contexto para a atribuição de verdade. Já vimos que se inicia o procedimento isolando uma classe de juízos ponderados, isto é, juízos a que se chega após um processo de reflexão, quer dizer, a que se chega por um procedimento de filtragem. Na justiça como equidade de Rawls, por exemplo, eles são filtrados a partir da confiança que se atribui a eles, uma vez que serão estipulados com base em certas condições condutivas para evitar o erro de julgamento. Por exemplo, podemos descartar

aqueles juízos feitos sob hesitação ou nos quais temos pouca confiança. Da mesma forma, podemos descartar aqueles juízos feitos quando estamos tristes ou aterrorizados. Importante ressaltar que essa filtragem teria o papel de revelar nossa sensibilidade moral<sup>16</sup>. O relevante em observar apenas esse primeiro estágio é que ele parece mostrar um método para a justificação de juízos a partir de sua garantia evidencial direta. O ponto que quero destacar é que podemos entender essa primeira etapa do método de uma forma contextualista, de maneira a considerar os *inputs* no equilíbrio reflexivo como possuidores de uma justificação direta em nossa experiência e que poderiam ser confirmados a partir de sua coerência com um sistema coerente de crenças<sup>17</sup>.

Agora vejamos como isso poderia funcionar nas sentenças normativas que estamos analisando. Haveria alguma garantia evidencial direta para os juízos normativos que dizem que “é errado estuprar e seqüestrar” ou que “se deve cumprir promessas” ou que “é correto usar o cinto na estrada”? Creio que sim. E penso que essa garantia evidencial direta seria possibilitada por um contexto de convergência prática<sup>18</sup>. Em outros termos, penso que podemos mostrar que esses juízos relevavam verdades normativas em um contexto específico de convergência prática, o que implica tomar esses juízos normativos como verdadeiros a partir de um apoio evidencial direto, que pode ser reconhecido e justificado em razão do compartilhamento de um sistema coerente de

<sup>16</sup> No artigo “Outline of a decision procedure for ethics”, Rawls (1951, p. 181-183) explica as condições apropriadas para se chegar aos juízos ponderados como relacionadas às condições de julgamento de uma classe de juízes competentes. Aos juízes competentes é exigido que seu julgamento seja feito: (i) com a imunidade das consequências; (ii) com a manutenção de sua integridade; (iii) sobre casos reais de conflito de interesses; (iv) a partir de uma cuidadosa investigação sobre os fatos; (v) de forma a se sentirem certos; (vi) com estabilidade; (vii) intuitivamente no que diz respeito aos princípios éticos.

<sup>17</sup> Alan Thomas (2010, p. 198-220) faz uma interpretação semelhante ao considerar os juízos ponderados com um *status* epistêmico *prima facie*, o que implicará considerar o equilíbrio reflexivo em afastamento de um modelo coerentista de justificação, mas não significará considerá-lo em proximidade com um fundacionalismo moderado, tal como DePaul (1987, p. 472) e Ebertz (1993, p. 201-204) consideram. Para Thomas, os juízos ponderados possuem uma garantia evidencial direta, o que revelaria que o contextualismo seria a melhor maneira de compreender o método, uma vez que, para o contextualismo, há crenças básicas que servem para a justificação de crenças não básicas, mas as crenças básicas são justificadas em um dado contexto.

<sup>18</sup> Estou usando o termo *convergência prática* de forma similar à que Williams (1985, p. 154-155) usa o termo *convergência da razão prática*. O ponto central é que as crenças éticas verdadeiras, apenas em um sentido oblíquo, seriam aquelas que nos ajudariam a encontrar nosso caminho em um mundo social melhor.

crenças e habilidades de fundo. Nesse caso o procedimento seria isolar uma classe de juízos normativos ponderados por meio de uma filtragem que tomaria o conhecimento como comum, o qual se daria em um mundo social, a partir de um sistema de habilidades e capacidades de fundo, que seria o contexto de justificação das crenças básicas. Assim, a questão recai sobre um tipo de conhecimento adequado para se chegar a esses juízos normativos, e, para contar como um juízo normativo ponderado, ele deve, para além de ser assegurado com confiança, parecer claramente verdadeiro<sup>19</sup>. Ou seja, esse conhecimento estará relacionado a um tipo específico de semântica contextualista.

De forma geral, tomo a semântica contextualista como afirmativa de que o valor de verdade das sentenças que constituem algum discurso D podem variar de um contexto ao outro, devendo as normas semânticas governar essas sentenças, e, assim, o valor de verdade das sentenças seria sensível aos parâmetros contextualmente variáveis<sup>20</sup>. O valor de verdade de juízos normativos sobre uma ação ser correta ou errada, por exemplo, dependeria do contexto específico em que o juízo é feito. No discurso cotidiano, quando fazemos sentenças normativas, elas parecem obrigar uma certa atitude e, assim, em um contexto comunicativo, parecem ser tomadas como verdadeiras para poderem obrigar. Esse contexto comunicativo a que me refiro é o de convergência prática, em que os agentes parecem partir de um conhecimento convergente para pronunciar as sentenças normativas, como as que dizem que “é correto usar o cinto na estrada” e que “a solidariedade é a atitude correta”, exigindo um tipo de comprometimento. Penso que esse conhecimento convergente pode ser melhor compreendido se

---

<sup>19</sup> Scanlon (2014, p. 82-83) faz uma interpretação similar do método de equilíbrio reflexivo para a determinação do que se poderá contar como razões para ação ou crenças sobre conjuntos. Para algo contar como um juízo ponderado sobre alguma questão, não seria suficiente assegurar esse juízo com confiança, uma vez que seria necessário, também, que isso fosse visto como claramente verdadeiro quando se pensa sobre a questão a partir de boas condições.

<sup>20</sup> Mark Timmons (2004, p. 116) caracteriza a semântica contextualista da seguinte maneira: (i) a verdade de uma sentença é uma questão de sua correta assertabilidade, que, para sentenças descritivas comuns, (ii) é uma conexão das várias normas e práticas que governam um tipo de discurso e o mundo, (iii) que não requerem a existência de propriedades que serão correspondentes ao dito verdadeiro, (iv) sendo que as normas e práticas para a correta assertabilidade não são monolíticas no interior da linguagem, variando de contexto a contexto, dependendo de certos fatores, como o tipo e o propósito do discurso, e (v) não assumem uma posição verificacionista.

verificarmos que estamos falando de um tipo de conhecimento que: (i) se dá em um mundo social, (ii) é comum, (iii) tem por base certas habilidades e capacidades de fundo e (iii) é contextual. Explicarei esses elementos constitutivos de uma convergência prática para, posteriormente, retornar ao procedimento de isolamento.

Começemos com o caráter social do conhecimento. Dizer que o conhecimento se dá em um mundo social é querer estabelecer a verdade em um contexto de interação social, o que nos remete à observação das condições do discurso em sociedade. Essa dimensão social do conhecimento já nos revela uma forte contraposição ao modelo cartesiano, que tem por foco o sujeito isolado do conhecimento, ao buscar as rotas sociais para o conhecimento, como na política, no direito, na educação etc., bem como observando os grupos como sujeitos do conhecimento, por exemplo, a sociedade, os jurados, os legisladores etc.<sup>21</sup> Para nossa investigação, isso é relevante, porque estamos considerando a possibilidade do conhecimento de um grupo, isto é, dos cidadãos de uma sociedade como a nossa a partir de práticas comunicativas cotidianas. A segunda característica é que esse conhecimento não seria uma propriedade de um sujeito isolado, mas algo comum ao grupo, isto é, o conhecimento seria coletivo. Por exemplo, saber que a democracia é o melhor regime político contemporaneamente é um caso de conhecimento comum, em razão de ele estar baseado em uma deliberação social ou coletiva, além de parecer orientado, também, por uma intencionalidade coletiva, e isso seria inteiramente diferente do conhecimento de um sujeito sobre qual seria a melhor política de ação de dado governo. Para um propósito comum de viver em coletividade, o grupo deve escolher o melhor meio para esse fim, por exemplo, o melhor regime político. Possuir propósito comum já requer discussão e deliberação sobre os juízos que a coletividade pode endossar. Importante ressaltar que essa deliberação não é um caso de pesar razões por um sujeito isolado, como seria o caso de um sujeito pesando razões para saber se a

---

<sup>21</sup> Alvin Goldman (1999, p. 4) diz acertadamente que a epistemologia tradicional, especialmente de tradição cartesiana, sempre foi fortemente individualista, tendo como foco operações mentais de agentes cognitivos isolados de outras pessoas. Mas, dada a natureza interativa do conhecimento no mundo contemporâneo, a “epistemologia individual precisa de uma contraparte social: a epistemologia social”.

saúde deve ser pública ou privada, mas, antes, ela tem por base o pesar razões pelo grupo, o que conduzirá a uma consideração da história, e, assim, os juízos coletivos corretos seriam os que passariam pelo teste da coerência (consistência) com os juízos tomados como corretos de um ponto de vista histórico, impessoal<sup>22</sup>.

Outro importante elemento para compreendermos a especificidade da convergência prática é que nosso conhecimento comum, que ocorre em um mundo social, dá-se sob uma estrutura de crenças básicas compartilhadas pelos cidadãos e, além disso, sob uma base mais profunda, que são capacidades, habilidades, tendências, hábitos, pressuposições, saberes práticos e que parecem ser prévios aos estados intencionais. Searle faz uma importante distinção entre os desejos e as crenças dos agentes para o que ele chamará de *background*, habilidades não intencionais que são condição para ações intencionais das pessoas. Ele exemplifica a questão da seguinte forma: eu tenho a intenção de ir a uma livraria comprar alguns livros e, também, desejo ir a um restaurante almoçar; mais especificamente, desejo um tipo particular de livros e acredito que certo restaurante é o melhor da vizinhança. Veja-se que essa é uma estrutura intencional de crenças e desejos. Mas, para além disso, eu sei andar e me comportar em livrarias. Também, tomo como dado que o chão irá me sustentar enquanto caminho e que os livros são legíveis e não comestíveis, da mesma forma que tomo como dado que a comida será comestível e não legível. Esse conhecimento é pré-intencional, da mesma forma que minha habilidade de comer colocando a comida na boca e não no ouvido e ler segurando o livro diante dos olhos e não o esfregando na barriga é pré-intencional. O que esse fato parece revelar é que nossas crenças e nossos desejos, por mais distintos que sejam e, muitas vezes, contraditórios entre si, terão como

---

<sup>22</sup> Philip Pettit (2011, p. 250-253) analisa que uma deliberação coletiva acontece pelo uso de uma razão coletiva. Falar de uma razão coletiva nada mais é que falar de grupos com propósitos e que farão uso de um procedimento centrado nas premissas, o que significa um procedimento em que a conclusão do processo deliberativo será resultado do reconhecimento da adequação das premissas.

condição de possibilidade algo comum, compartilhado por todos os agentes da comunidade<sup>23</sup>.

## VI

Dado que esse *background* é comum a todos os agentes de uma comunidade e anterior aos desejos e às crenças dos agentes, podemos usar esse argumento para responder, ao menos parcialmente, à objeção de que crenças em um fato não teriam significância prática, uma vez que sozinhas elas não poderiam motivar o agente a agir. O ponto central da objeção é que faltaria a disposição para a ação, isto, é um conjunto motivacional, tal como um conjunto formado por desejos, emoções, disposições, que impulsionariam a ação do agente. Mas, se pudermos reconhecer que as crenças asseguradas por um sujeito, bem como seus desejos, possuem um pano de fundo pré-intencional, então, parece que tanto uma crença quanto um desejo poderiam motivar a ação do agente, em razão de essas crenças e esses desejos serem formados a partir de um pano de fundo comum e anterior. Wittgenstein esclarece como se daria essa conexão. Em suas palavras:

Mas eu não obtive meu quadro do mundo (*Weltbilber – picture of the world*) pelo convencimento de mim mesmo de sua correção; nem eu tenho esse quadro em razão de estar convencido de sua correção. Não: ele é o pano de fundo (*Hintergrund – background*) herdado contra o qual eu distingo entre o verdadeiro e o falso (WITTGENSTEIN, 1975, § 94).

Creio que o ponto central dessa conexão feita por Wittgenstein seja dizer que nosso quadro do mundo, formado pelas proposições que sustentam a base de nosso conhecimento, são formadas e tomadas como verdadeiras ou falsas a partir desse pano de fundo pré-intencional. Essas proposições podem ser entendidas como análogas às regras

<sup>23</sup> Searle (1999, p. 107-109, 1995, p. 127-147) aponta que podemos identificar um *background* profundo, comum a todas as culturas, por exemplo, andar de pé e colocar a comida na boca, diferenciando-o das práticas locais, que variam de acordo com a cultura, por exemplo, comer carne de porco ou ter esse alimento como proibido. Importante frisar que Searle defende ser a capacidade de racionalidade uma capacidade de *background*, que é condição de possibilidade dos estados intencionais.

de um jogo, aprendidas por uma prática. Importante observar que nosso conhecimento é formado por um conjunto de proposições, em que temos proposições verdadeiras ou falsas, por sua derivação de outras proposições, e proposições básicas, que são justificadas em um contexto. Para Wittgenstein, as proposições fulcrais são as que se sustentam sozinhas, quer dizer, elas seriam verdadeiras contingentemente e justificadas em um dado contexto (WITTGENSTEIN, 1975, § 253). Mas o que isso significaria? Na linguagem wittgensteiana, significaria que elas se justificariam pela escolha de uma forma de vida (*lebensform*), em que se faria um exame do quadro do mundo herdado e se estabeleceria um comprometimento em dado jogo de linguagem (WITTGENSTEIN, 1975, § 65, 204). Isso parece nos mostrar que, uma vez que nossas crenças básicas seriam escolhidas na forma de um comprometimento com certo tipo de vida, e que essa escolha teria por base o *background*, por exemplo, certas práticas que nos ensinam a andar, a comer, a falar e a valorar, então acreditar que *p* é uma razão conclusiva para *a* seria um motivo para *S* fazer *a*, ao menos se considerarmos o aspecto racional da motivação, e não apenas seu aspecto de eficácia causal<sup>24</sup>.

Após essas referências, quero concluir retomando o procedimento de isolamento, para ressaltar a tese de que as verdades normativas são identificadas em um contexto de convergência prática. A ideia básica é a de que se nós formos chamados para filtrar os juízos normativos cotidianos a partir de um conhecimento convergente e, então, identificar os juízos normativos em que temos confiança e que nos parecem verdadeiros, parece não haver problema em reconhecer que identificaríamos alguns juízos normativos ponderados. Juízos normativos que não tivessem nossa confiança plena, nem que nos parecessem verdadeiros, seriam descartados. Por exemplo, os juízos que dizem que “devemos punir retributivamente” ou que “é correto permitir a adoção por casais *gays*” não contariam como juízos normativos ponderados, uma vez que eles abordam questões que ainda não obtiveram consenso, isto

<sup>24</sup> Como identificado acertadamente por Donald Davidson (1980, p. 3-4), desejos não são apenas supostos para causar ações, mas também servem para racionalizá-las, e, com isso, podemos observar que a motivação parece ter dois aspectos, a saber, um aspecto de eficácia causal e um aspecto racional.

é, que ainda não podem ser justificadas a partir de um ponto de vista comum. No fim, creio que juízos normativos do tipo que afirmam que se “deve cumprir promessas”, que “é errado estuprar e sequestrar” e que “é correto usar o cinto na estrada” passariam facilmente pelo processo de filtragem, em razão de eles parecerem coerentes com nosso conhecimento convergente — o que parece oportunizar uma garantia evidencial direta para serem tomados como juízos normativos ponderados.

Penso que a importância do procedimento, se houver alguma, seja a de nos mostrar de forma mais evidente nossa capacidade normativa, isto é, nossa capacidade para, num contexto comunicativo, identificar os fatos que impulsionam o agente para ação e que exigem atitudes apropriadas. E, a todo momento, em nosso cotidiano, creio que somos chamados a usar essa capacidade reflexiva para justificar aquilo que devemos fazer e no que devemos acreditar. Pode não ser uma resposta definitiva para o problema semântico de saber sobre qual é o significado atribuído aos conceitos normativos, mas penso que conectar a verdade ao contexto nos oportuniza uma rota alternativa e, possivelmente, mais promissora para essa complexa tarefa.

## Referências

- BLACKBURN, S. *Ruling passions: a theory of practical reasoning*. New York: Oxford University Press, 1998.
- BROOME, J. *Rationality through reasoning*. Oxford: Wiley Blackwell, 2013.
- DANCY, J. *Ethics without principles*. New York: Oxford University Press, 2004.
- DANIELS, N. Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 5, p. 256-282, 1979.
- DARWALL, S. *Morality, authority, and law: essays in second-personal ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DAVIDSON, D. Actions, reasons, and causes. In: DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 3-19.

DEPAUL, M. Two concepts of coherence methods in ethics. *Mind*, v. 96, n. 384, p. 463-481, 1987.

DEWEY, J. *Experience and nature*. London: George Allen and Unwin, 1925.

EBERTZ, R. Is reflective equilibrium a coherentist model? *Canadian Journal of Philosophy*, v. 23, n. 2, p. 193-214, 1993.

FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOOT, P. Virtues and vices. In: FOOT, P. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1978. p. 1-18.

FREGE, G. On sense and reference. Transl. Max Black. In: GEACH, P.; BLACK, M. *Philosophical writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1952.

GIBBARD, A. *Meaning and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GOLDMAN, A. *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KORSGAARD, C. *The sources of normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on rules and private language*. Oxford: Blackwell, 1982.

LANCE, M; HAWTHORNE, J. *The grammar of meaning: normativity and semantic discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MACKIE, J. L. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin Books, 1977.

MCDOWELL, J. Virtues and reason. *The Monist*, v. 62, n. 3, p. 331-350, 1979.

MCDOWELL, J. Values and secondary qualities. In: SHAFER-LANDAU, R.; CUNEO, T. (Ed.). *Foundations of ethics: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 137-144.

- 
- NAGEL, T. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- NAGEL, T. *Mind and Cosmos*. New York: Oxford University Press, 2012.
- PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- PARFIT, D. *On what matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011. v. 1.
- PETTIT, P. Groups with minds of their own. In: GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. (Ed.). *Social Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 242-268.
- QUINE, W. V. O. *Word and object*. Cambridge: The MIT Press, 1960.
- RAWLS, J. Outline of a decision procedure for ethics. *The Philosophical Review*, v. 60, n. 2, p. 177-197, 1951.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- SCANLON, T. M. *Moral dimensions: permissibility, meaning, blame*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- SCANLON, T. M. *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SEARLE, J. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995.
- SEARLE, J. *Mind, language and society*. New York: Basic Books, 1999.
- THOMAS, A. *Value and context: the nature of moral and political knowledge*. New York: Oxford University Press, 2010.
- TIMMONS, M. *Morality without foundations: a defense of ethical contextualism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WITTGENSTEIN, L. *On certainty*. Transl. Denis Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Transl. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 2001.

Recebido: 14/11/2014

*Received:* 11/14/2014

Aprovado: 15/02/2015

*Approved:* 02/15/2015