

ISSN: 2176-5960

PROMETEUS FILOSOFIA

ISSN: 2176-5960

maio - agosto de 2017

número 23

HUME E O *IS-UGHT* PROBLEM: O DEVER MORAL SOB UMA PERSPECTIVA NATURALIZADA

Bruno Martinez Portela
Doutorando em Filosofia
Universidade federal de Santa Maria

RESUMO: Segundo a interpretação usual, a passagem *is-ought* de David Hume revela uma barreira lógica entre deveres e descrições de fatos. MacIntyre desafiou esta interpretação e manteve o debate em movimento, mostrando que a pretensão de Hume não foi negar a existência de deveres morais, mas mostrar que a passagem do *é* para o *deve* precisa ser feita adequadamente. Em seu tempo, Kant afirmou que a noção de dever moral não pode ser dissociada de seu valor absoluto, segue-se que as morais empiristas não seriam capazes de apresentar uma teoria normativa. Nesse sentido, o presente artigo pretende mostrar que a noção de dever oferecida por Hume é circunscrita ao campo da contingência e difere daquela defendida pela tradição, afastando a noção de obrigação moral da visão legalista de normatividade. Há, portanto, espaço para pensarmos a normatividade a partir de uma visão naturalista da moral, contudo, é preciso abrir mão do conceito robusto de dever no sentido tradicional.

PALAVRAS-CHAVE: Moral. Normatividade. Hume. *Is-ought*. MacIntyre.

ABSTRACT: According to the usual interpretation, David Hume's *is-ought* passage reveals a logical barrier between duties and descriptions of facts. MacIntyre challenged this interpretation and kept the debate moving, showing that Hume's claim was not to deny an existence of moral duties, but to show that the passage from "is" to "ought" must be done properly. In his time, Kant asserted that a notion of moral duty can not be dissociated from its absolute value, it follows that empiricist moralists would not be able to present a normative theory. In this sense, the present article seeks to show that a notion of duty offered by Hume is circumscribed to the field of contingency and differs from that defended by tradition, removing the notion of moral obligation from the legalistic view of normativity. There is, therefore, space to think about normativity from a naturalistic moral vision, however, it is necessary to give up the robust concept of duty in the traditional sense.

KEYWORDS: Moral. Normativity. Hume. *Is-ought*. MacIntyre.

INTRODUÇÃO

Grande parte das teorias morais clássicas supunha ser a moral fundada essencialmente na razão, e a mera descoberta de seus preceitos garantiria um efeito motivador. Para essas teorias, o objetivo da filosofia moral era descobrir os preceitos eternos e imutáveis que existem independentemente da nossa natureza sensível. O debate alargou-se principalmente com o surgimento, na modernidade, do empirismo britânico e das teorias do senso moral, que alegavam ser a moral dependia essencialmente da sensibilidade. Nesse sentido, David Hume afirmou em suas obras morais que tanto a razão quanto a sensibilidade possuem uma função em nossos juízos e nossas ações morais. Immanuel Kant, por sua vez, tentou responder a essas teorias afirmando que a moral é derivada de conceitos puros da razão a qual teria a capacidade de nos motivar através do sentimento de respeito, de origem também racional.

Apesar da vantagem histórica das teorias morais racionalistas ou intelectualistas em relação àquelas que defenderam a importância da sensibilidade, alguns estudos conduzidos nas áreas da psicologia e neurociência têm mostrado que a sensibilidade possui relevante papel em nossas decisões morais. É o que mostra o estudo realizado por Joshua Green em 2001¹ que remonta aos experimentos de Philippa Foot na década de 50. Teorias naturalistas da moral reaparecem com novo fôlego e com elas importantes questões são colocadas, a saber, pode o naturalismo, de bases empiristas e natureza contingente ser um obstáculo para a normatividade?²

Com a possibilidade de repensarmos a normatividade moral em termos naturalistas, temos de nos confrontar com dois argumentos, nas figuras de Kant e Hume,

¹ Greene realizou estudos em neurociência utilizando dilemas morais que ficaram conhecidos como o *Trolley dilemma* e o *Footbridge dilemma*. O primeiro dilema trata de um trem que está descontrolado e se seguir no caminho original causará a morte de 5 pessoas, mas se a chave for acionada o trem muda de direção e causará a morte de apenas 1 pessoa. O segundo dilema é semelhante, mas em vez de apertar um botão, para salvar cinco pessoas é necessário empurrar uma pessoa gorda e desconhecida de cima de uma passarela para, com isso, impedir o trem. Quando perguntados se deveriam acionar a chave, a maioria das pessoas disse que sim. No entanto, a maior parte respondeu que não empurraria a pessoa gorda. Enquanto no primeiro caso somos levados a responder com uma espécie de cálculo utilitarista e no segundo, não. Greene afirmou que a diferença entre o *Trolley dilemma* e o *Footbridge dilemma* “reside na tendência deste último a engajar as emoções das pessoas de uma forma que o antigo não faz.

² Compreendemos aqui a normatividade de forma semelhante à noção de ética normativa apresentada por Flanagan (2007, p. 12), a saber, a perspectiva da ética que em vez de nos mostrar como as pessoas agem e pensam moralmente, nos indica “como devemos sentir, pensar e agir”. Não se trata de leis ou normas em si, mas o que dentro de uma perspectiva naturalista significa possuir obrigações ou deveres morais.

que destacaram a dificuldade de tal empreendimento ainda na modernidade. O primeiro alega que apenas um dever necessário, que só pode ter origem em uma pura razão e não na sensibilidade, é capaz de arcar com o valor absoluto demandado por uma lei moral. O segundo é conhecido como o *is-ought problem* e questiona a possibilidade de criarmos sentenças prescritivas com o termo “deve” a partir de sentenças descritivas contendo o termo “é”.

Buscaremos mostrar, na sequência do artigo, que esses argumentos são compatíveis e determinam que uma teoria de cunho naturalista não pode arcar com um tipo de normatividade legalista de valores absolutos. Para Kant, isso significa a impossibilidade do naturalismo suportar uma teoria normativa, principalmente se esta possui pretensões universalistas. Para Hume, porém, a constatação de que normatividade, naqueles termos, não é compatível com o naturalismo nos informa que devemos abrir mão da maneira como descrevemos o dever ou obrigação moral e procurarmos uma alternativa mais modesta. Concentraremos nossos esforços principalmente neste segundo ponto, afinal, este argumento serviu posteriormente aos propósitos dos comentadores e críticos de uma abordagem construtiva, por assim dizer, da moral humeana. Sem pretender dar fim ao debate, nossa sugestão é a de que a questão *is-ought* está contextualizada em sua crítica à capacidade da razão em distinguir a virtude do vício e provavelmente deva ser compreendida como uma crítica àqueles sistemas morais modernos de base racionalista intuicionista ou religiosas. Além disso, pretendemos mostrar que Hume defendeu uma noção de dever menos robusta e, portanto, uma concepção moderna de normatividade em termos naturalistas.

O argumento que veta que uma concepção de dever calcada na sensibilidade possa oferecer uma noção de obrigação moral em um sentido absoluto é de origem kantiana. Sua crítica a tal empreendimento é desenvolvida ao longo de sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e dirige-se às teorias morais que possuem elementos empíricos em sua base. Grosseiramente, seu argumento era de que não é possível deduzir leis morais absolutamente necessárias de teorias de base empirista. Nas palavras do filósofo:

Todo o mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta (...) não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar regra

prática, jamais, porém, uma lei prática, na medida em que se apoia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quiçá quanto a um único motivo apenas. (KANT, 2009, p. 71)

Para Kant (2009, p. 101), apenas a *boa vontade* possui valor absoluto e é a partir dessa constatação, calcada na razão comum, que Kant sente-se seguro ao criticar a tentativa do empirista em encontrar algum valor em regras que têm a própria boa vontade como base.³ Nesse sentido, uma teoria naturalista não seria capaz de arcar com uma *lei* universal em sentido estrito, pois seu valor sempre estaria condicionado à natureza sensível humana, ou seja, seu valor não poderia ser absoluto, pois a natureza sensível humana não o é. Kant compreende que uma teoria naturalista pode até possuir regras prudenciais cuja universalidade poderia ser compreendida enquanto abarcando toda a espécie humana, mas nunca seria capaz de possuir uma lei de valor absoluto.

A crítica kantiana é válida. Uma teoria de base empirista não pode arcar com uma lei absoluta. É possível afirmar, porém, que a lei de Hume pode, de certo modo, ter antecipado esse argumento. A diferença fundamental entre Hume e Kant sobre obrigações morais, ao menos como compreendo ambos, é que o filósofo escocês aceita que a normatividade moral pode existir sem a severidade de uma lei absoluta, enquanto o alemão não. Se compreendermos as obrigações morais como regras prudenciais cuja exigência é derivada de necessidades próprias de nossa natureza sensível, podemos simplesmente pensar em um dever moral naturalista. Mas se, com Kant, entendermos que o dever moral não pode ser outra coisa que uma lei deduzida da razão e seu valor ultrapassa a contingência, então a defesa de uma posição naturalista da moral inevitavelmente esbarra em um obstáculo. A saída para o naturalista seria abdicar dessa noção rigorosa de dever. Defenderei que é nesse sentido que Hume alerta para a indevida passagem do *é* para o *deve*, não com o objetivo de eliminar a normatividade na moral, mas oferecer uma alternativa que não desconsidera a nossa sensibilidade e é compatível com as exigências da vida moral comum.

O *is-ought* problem e a normatividade naturalizada

A metodologia traçada por Hume em sua teoria moral foi analisar a linguagem moral corrente e a partir daí encontrar as raízes de nossas distinções morais. Essa

³ Em suas palavras: “não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*.” (KANT, 2009, p. 101).

abordagem descritivista e a ausência de um catálogo de leis morais parecem obscurecer suas pretensões a uma ética normativa. Não parece plausível, contudo, afirmar que Hume tenha descartado a existência de uma noção de dever moral.⁴ Conforme o próprio autor, “a finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever [duty]”, todavia, não é a fria prescrição ou conjunto de leis abstratas que nos motivará a agir dessa ou daquela maneira, segundo Hume, é “pelas adequadas representações da deformidade do vício e beleza da virtude” que a especulação moral nos estimula aos hábitos que nos auxiliam a “evitar o primeiro e abraçar a segunda.” (HUME, 1995, p. 22-23)

A leitura de Hume como alguém que nega a esfera da normatividade, o que seria um impasse para seu próprio naturalismo, é decorrente da interpretação tradicional da passagem conhecida como *is-ought*, onde ele estaria supostamente negando a possibilidade de deduzir um deve de um é. Vamos analisar essa passagem e tentar mostrar que ela se dirige às teorias morais modernas racionalistas intuicionistas ou religiosas e que a noção de dever moral por elas defendida difere da noção humeana. Acreditamos que a interpretação tradicional está equivocada e Hume não pretendeu estabelecer um decreto ou reconhecer que uma barreira intransponível entre os âmbitos do ser e do dever, mas apenas que a ligação entre estes planos não ocorre a partir de uma intuição da razão, mas depende também da sensibilidade. O *Is-ought problem* diz respeito à passagem a seguir, que fecha a seção I da parte I do livro III de seu *Tratado*:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece totalmente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre o vício e virtude não está fundada

⁴ Para Flanagan, “Qualquer um que pense que Hume pensava que a falácia de se deslocar demonstrativamente do *é* para o *deve* revelava que a ética normativa era uma impossibilidade, não leu Hume.” (FLANAGAN, 2007)

meramente nas relações dos objetos, nem percebida pela razão. (HUME, 2009, p. 509)⁵

O *is-ought problem* tornou-se um dos mais controversos focos de debate em filosofia moral. A interpretação padrão dessa passagem é de que Hume revela uma falácia lógica das teorias morais que tentam deduzir um deve de um é. Dessa forma, grande parte dos comentadores entende que Hume instituiu uma lacuna lógica intransponível entre o plano do ser e do dever. Segue-se que se aceitamos o argumento *is-ought*, encontramos-nos em apuros para explicar a normatividade em termos naturalistas. Alguns filósofos como MacIntyre, Hunter e Hudson contrapuseram-se à interpretação clássica da passagem no contexto da obra de Hume, como veremos a seguir, dando novos rumos ao debate.⁶

A posição de MacIntyre

Em oposição a tradição clássica de interpretação do *is-ought problem*, MacIntyre entendeu que essa passagem não foi compreendida adequadamente pelos contemporâneos de Hume. Segundo ele, Hume não pretendeu revelar uma lacuna intransponível entre o *é* e o *deve*, mas evidenciar que é preciso esclarecer como se dá a passagem de um tipo de sentença para o outro, algo que ele mesmo faz em sua teoria moral. MacIntyre levanta duas questões formais para defender sua posição na quarta

⁵ No original, “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary ways of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason”. (HUME, 1978, p. 469)

⁶ Há uma disputa sobre a correta interpretação do *is-ought*, bem como as implicações decorrentes de cada possível interpretação, na obra de Hume, ou seja, qual o sentido dela no contexto do *Tratado*. Outra linha de debate descola o problema da obra humeana e compreende separadamente como uma questão lógica importante para o debate moral e pretende responder se é possível ou não derivar deveres de fatos ou mesmo se há uma distinção relevante entre sentenças descritivas e sentenças avaliativas. Não é necessário para os fins deste artigo adentrar em todos os pormenores deste debate, mas busco contextualizá-lo a partir da introdução de Hudson à obra *The Is-Ought Question* (1969).

seção de seu artigo, a saber, a passagem de Hume não define efetivamente que não seja possível passar de um *é* para um *deve*, mas que é “totalmente inconcebível como isso possa ser feito” e apesar de os comentadores apontarem que Hume se utiliza de ironia em seus escritos, essa parece não ter sido uma dessas ocasiões. A segunda questão diz respeito ao significado do conceito *deduction*, que foi compreendido contemporaneamente como *entailment*, uma vez que nos tempos de Hume era frequentemente utilizado, inclusive por ele, com o sentido de *inference*. Qual foi então o objetivo dessa passagem? Segundo MacIntyre “O que ele faz é questionar como e se regras morais podem ser inferidas de declarações factuais e no resto do livro III do Tratado ele fornece uma resposta a sua própria questão” (MACINTYRE, 1969, p. 44) Nesse sentido, a crítica de Hume estava endereçada aos sistemas morais vulgares [*vulgar*], como ele entendia os sistemas morais religiosos de seu tempo. Hume estava preocupado com as consequências que argumentos de cunho religioso poderiam gerar. Dessa forma, ele tentara mostrar quais os fatos são relevantes para a formação de sentenças prescritivas e como isso poderia ser feito sem incorrer naquela falácia.

MacIntyre alega que seguidamente as contribuições de Hume para a ética são interpretadas como dependentes dessa passagem, como uma espécie de “ortodoxia”, como na utilização do termo *lei-de-Hume*, cunhado por Hare. Segundo MacIntyre, a interpretação usual dessa passagem entende que Hume afirmou que “nenhum conjunto de premissas não morais pode implicar uma conclusão moral”, assim, ele seria um defensor da autonomia da moral ao opor-se à tentativa de encontrar um fundamento não moral para ela. MacIntyre busca mostrar que a interpretação clássica está incorreta.

O primeiro ponto de MacIntyre é que a interpretação contemporânea deu pesos diferentes ao tratamento humeano da questão *é-deve* em comparação com a questão dos argumentos indutivos. Para Hume, é contraproducente tentar tornar um argumento indutivo em um argumento dedutivo. Citando o exemplo de Strawson lembrado por MacIntyre, “uma chaleira está há dez minutos no fogo, logo, ela deve estar fervendo por agora”. Se tentamos formar uma premissa maior “sempre que uma chaleira estiver no fogo por dez minutos, ela ferve” permaneceremos com o problema da justificação da indução, afinal ela está presente já na premissa. Nesse sentido, MacIntyre alega que, se para Hume não faz sentido apresentar argumentos indutivos como dedutivos, não haveriam motivos para que defendêssemos que argumentos morais precisam ser dedutivos. Em suas palavras.

Pode-se considerar que, uma vez que Hume sustenta em algumas passagens sobre indução pelo menos que argumentos são dedutivos ou defeituosos, poderíamos razoavelmente esperar que ele sustente que, uma vez que as premissas factuais não podem implicar conclusões morais - como certamente não podem - não pode haver conexões entre Afirmções factuais e julgamentos morais (outras talvez mais do que conexões psicológicas). Mas neste momento tudo que eu estou sugerindo é que nossa desaprovação contemporânea de Hume na indução faz nossa desaprovação contemporânea do que nós entendemos como sendo Hume em fatos e normas parece estranha. É só agora que eu quero perguntar se - assim como a atitude de Hume para a indução é muito mais complexa do que aparece em seus momentos mais céticos e é, portanto, susceptível de má interpretação - suas observações sobre "é" e "deve" não são apenas passíveis de receber, mas de fato receberam uma interpretação equivocada. (MACINTYRE, 1969, p. 38)

MacIntyre pondera que, mesmo se a interpretação da tradição estivesse correta, Hume a teria sido o primeiro a violar a intransponível barreira lógica por ele advertida em sua própria teoria moral. Hume utiliza elementos psicológicos e sociológicos em sua obra moral. MacIntyre ressalta que muito comentadores descreveram certa confusão entre lógica e psicologia em sua teoria. De qualquer forma, MacIntyre reconhece que os aspectos sociológicos exibidos por Hume possuem um lugar essencial na estrutura do argumento. Podemos encontrar um exemplo disso em suas considerações sobre a justiça. Para Hume (2000) devemos obedecer as regras de justiça, ainda que um ato singular possa parecer contrário ao interesse público ou privado, há um esquema geral que garante o bem-estar social geral e também de cada indivíduo. Qualquer sofrimento é momentâneo e “amplamente compensado pela persuasão firme da regra, e pela paz e ordem, que estabelece na sociedade”. Hume está afirmando, portanto, que seguir as regras da justiça garante não só o interesse público, mas o nosso interesse individual a longo prazo, já que sem a justiça a sociedade se dissolveria e todos sofreríamos de piores maneiras que em qualquer circunstância em sociedade.

Para MacIntyre, estas considerações são ao mesmo tempo lógicas, sociológicas e morais, ou seja, que “é logicamente apropriado justificar as regras da justiça em termos de interesse”, “observar tais regras de fato nos conduz ao interesse público” e “estas regras são de fato justificadas pois conduzem ao interesse público”. (MACINTYRE, 1969, p. 40) Nesse sentido, Hume acredita que é possível justificar as regras de justiça e que este tipo de justificação, que abrange considerações factuais, é válida. Ocorre que, segundo MacIntyre, ao fazer isso, Hume está derivando um *deve* de um *é*. Segue-se que

se a interpretação tradicional do *is-ought* está correta, Hume estaria, nesta e em outras ocasiões, violando a interdição que ele mesmo revelou.

É compreensível que Hume utilize esse tipo de justificação na medida em que, como afirma aponta MacIntyre, a própria ideia de obrigação moral, para ele, é dependente ou associada a ideia de um consenso ou do interesse comum. Em suas palavras:

Ou seja, a noção de "deve" é para Hume apenas explicável em termos da noção de um consenso de interesse. Dizer que devemos fazer algo é afirmar que há uma regra comumente aceite; E a existência de tal regra pressupõe um consenso de opinião quanto ao lugar onde estão nossos interesses comuns. Uma obrigação é constituída em parte por tal consenso e o conceito de "dever" está logicamente dependente do conceito de interesse comum e só pode ser explicado em termos dele. (MACINTYRE, 1969, p. 41)

A crítica à tradição de leitura que se formou a partir do *is-ought* aponta para uma questão fundamental, qual seja, reduzir estudos morais a um formalismo, em vez de contribuir, pode nos afastar do que é essencial para a moral. Alega-se, segundo MacIntyre, que Hume teria estabelecido um argumento formal entre o “é” e o “deve” e o resultado disso para a ética seria “desconcertante”, afinal, “A conexão entre moralidade e felicidade é feita para parecer puramente contingente e acidental” (MACINTYRE, 1969, p. 44) Segue-se que qualquer filósofo que acredite que exista alguma conexão necessária entre moral e felicidade pode ser acusado de cometer a falácia naturalista.

A reinterpretção oferecida por MacIntyre aparece como alternativa à tradição formalista em ética. Mesmo que possamos estabelecer uma vinculação entre o “é” e o “deve”, MacIntyre acredita que não é uma abordagem adequada. Podemos formalizar um argumento (exemplo dele) dessa forma: “Se eu enfiar uma faca em Smith, eles me mandarão para a prisão; Mas eu não quero ir para a cadeia; Então eu não deveria (seria melhor não) enfiar uma faca nele.” Contudo, parece contraproducente, uma vez que não conseguiríamos evitar o problema da indução e teríamos de nos comprometer com uma noção de vinculação [*entailment*], obscurecendo a transição do é para o deve, que é passível de compreensão mediante as chamadas *noções ponte* [*bridge notions*] - como querer, precisar, desejar - sem as quais as noções morais, segundo MacIntyre, seriam ininteligíveis. Em suas palavras:

A transição do ‘é’ para o ‘deve’ é feita nessa inferência pela noção de “querer”. E isso não é um acidente. Os exemplos de Aristóteles de silogismos práticos tipicamente têm uma premissa que inclui alguns

termos como “serve” ou “agrada”. Poderíamos dar uma longa lista dos conceitos que podem formar tais noções de ponte entre ‘é’ e ‘deve’: querer, precisar, desejar, agradecer, felicidade, saúde - e estes são apenas alguns. Eu acho que há um forte argumento para dizer que as noções morais são ininteligíveis para além de conceitos como estes. O filósofo que obscureceu a questão aqui é Kant, cuja classificação dos imperativos em categórica e hipotética eliminou de uma vez qualquer ligação entre o que é bom e certo e o que precisamos e desejamos. (MACINTYRE, 1969, p. 46)

Nessa perspectiva, assevera MacIntyre, Hume estaria nos alertando para a dificuldade inerente à transição entre o “é” e o “deve”, tarefa da qual se encarregaria de fazer no restante do *Tratado*. Sua crítica refere-se às teorias morais vulgares que são as morais religiosas vigentes no século XVIII. Assim, “Hume de fato está repudiando o fundamento religioso para a moralidade e colocando em seu lugar um fundamento nas necessidades humanas, interesses, desejos e felicidade” (MACINTYRE, 1969, p. 46) A passagem destaca, portanto, que o plano do dever está logicamente relacionado ao plano do ser e que é preciso ter cuidado para realizar esta transição, que nem em todos os casos é possível. Segue-se que não há uma intervenção lógica entre as duas esferas e muito menos uma tentativa de revelar que a moral não possui uma base. O que ele faz, segundo MacIntyre, é o oposto: “ele está tentando apontar a natureza dessa base” (MACINTYRE, 1969, p. 48)

As consequências da interpretação de MacIntyre são extensas. A mais destacada é que, se ele estiver correto, há uma tradição de leitura equivocada sobre a função dessa passagem na teoria de Hume, o que prejudicaria a própria compreensão de sua teoria moral como um todo ao vincular inadequadamente a interpretação do *is-ought* à defesa de uma suposta autonomia da moral. MacIntyre sugere que Hume deve ser compreendido, guardadas as devidas particularidades, à luz da tradição que remonta a Aristóteles e à moral grega, que entendia que a ética precisa estar amparada por uma psicologia moral e de alguma forma enraizada na natureza humana. A virtude é incompreensível se desconectada da noção de felicidade ou se tomada como algo inalcançável para nós. Assim, a “Moralidade, para ser inteligível, precisa ser compreendida como fundada na natureza humana” (MACINTYRE, 1969, p. 49)

Mesmo na idade média, continua MacIntyre, a vinculação entre moral e mandamentos divinos manteve uma psicologia moral semelhante, sem dissociá-los de benefícios à natureza humana. A tradição seguinte decorre do advento da reforma protestante, que considera que as bases da moral não podem depender da natureza

totalmente corrupta dos homens. As leis morais, ou mandamentos divinos, não estão conectadas com o que desejamos ou queremos e devemos obedecê-las não por serem boas, mas por serem mandamentos de Deus.⁷ Cria-se a partir disso uma tradição filosófica, que passa por Kant, Moore e Hare, que defende a autonomia da moral, onde os princípios morais são autoexplicáveis e não dependem de uma psicologia moral. MacIntyre sugere, que Hume não pode estar associado a esta tradição e sua interpretação do *is-ought* contribui para que ele seja visto como o último representante tradição oposta.

Desencadeamentos do debate

A posição de MacIntyre foi contraposta por Atkinson, que questionou a interpretação do termo *deduction* de MacIntyre alegando que Reid, contemporâneo de Hume, também compreendeu o termo enquanto *entailment*. Também o termo *vulgar*, segundo Atkinson, pode ser compreendido em sentido pejorativo e não em sentido classificatório, afinal, ele também entendeu a questão filosófica entre os graus de amor-próprio e benevolência como uma disputa vulgar. Além disso, Hume refere-se a *every system of morality* no início da passagem *is-ought*, o que pode depor contra a posição de MacIntyre sobre o foco da crítica às teorias religiosas somente.

Outro ataque à interpretação clássica do *is-ought* partiu do professor Hunter, que alegou que Hume tentaria mostrar que juízos morais são declarações de fato, uma vez que existe uma relação causal entre a contemplação de um estado de coisas pelo falante e os sentimentos que provém desse ato. Proposições prescritivas, na visão de Hume, seriam equivalentes a certas proposições descritivas. Embora Hunter tenha feito oposição à tradição, ele reconhece que a tentativa de Hume falha e, diferentemente de MacIntyre, Hunter alega não ser possível deduzir um *deve* de um *é*. Especificamente no caso de Hume, essa tentativa é inconsistente, uma vez que abre espaço pra que duas sentenças prescritivas contrárias não sejam contraditórias, ou seja, desembocaria em um irremediável relativismo, uma vez que apenas descrevem sentimentos subjetivos dos agentes.

⁷ MacIntyre pontua ainda que, assim como Anscombe afirmou que “a noção de uma moralidade da lei foi efetivamente abandonada pelos Reformistas”, ele acredita que temos boas razões para afirmar que essa noção de “lei-e-nada-mais” [*law-and-nothing-else*] foi provavelmente uma herança deles. (MACINTYRE in Hudson, 1969, p. 49)

A visão de Hunter foi contestada por Flew. Primeiramente Flew alega que o fato de a interpretação clássica ser inconsistente com outras passagens da teoria humeana não a elimina totalmente, uma vez que Hume pode ter simplesmente sido contraditório. Todavia, esse foi um argumento formal, e Flew não acredita de fato isso tenha ocorrido, mas que Hunter interpretou erroneamente a passagem *is-ought*. Para Flew, Hume tentou mostrar que juízos morais não são verdades lógicas ou equivalentes a fatos da natureza, mas que a moralidade depende de sentimentos. Além disso, Flew entende que juízos morais, para Hume, são expressões de sentimentos, o que o tornaria o precursor do emotivismo ou expressivismo. O discurso moral, portanto, não é descritivo, mas expressivo ou avaliativo, logo, a interpretação clássica da passagem *is-ought* estaria, afinal, correta, não é possível deduzir um *deve* de um *é*.

A contribuição de Hudson para o debate *is-ought* também fornece uma alternativa para a interpretação clássica da passagem humeana. Para Hudson, ela deve ser compreendida à luz do debate que ocorria no século XVIII sobre a natureza dos juízos morais. A seção em que se encontra a passagem possui o título de “As distinções morais não são derivadas da razão”, portanto, teríamos base para crer que o alvo de Hume era o intuicionismo racionalista de sua época, como as teorias de Cudworth, Clarke e Price. Hudson responde a MacIntyre alegando que Hume reporta-se a todas as teorias morais e não apenas às vulgares, portanto, embora possa ter tido como um dos alvos a moral religiosa, seu escopo não se limita a ela. Além disso, afirma Hudson (1969, p. 76), o que Hume considera intrigante é que quando as pessoas fazem um juízo moral, elas estão fazendo algo logicamente diferente de apontar um fato psicológico ou sociológico. Hudson aponta que, embora seja possível criar sentenças descritivas e sentenças avaliativas idênticas de um ponto de vista formal, alega Hudson, é difícil afirmar que elas possuem o mesmo status ou o mesmo tipo de significado. Em suas palavras: Assim, embora “Esta maçã é vermelha” e “Esta ação é certa” são gramaticalmente - sintaticamente - idênticas em forma, surge a questão de saber se possuem ou não precisamente o mesmo tipo de significado” (HUDSON, 1969, p. 12) Há, portanto, uma diferença lógica que não pode ser ignorada e Hume parecia estar consciente disso.

Hudson (1969, p. 77) questiona alguns dos *insights* de MacIntyre, como a ideia de que Hume defende uma conexão lógica entre obrigação moral e interesse comum ou mesmo que a existência de uma obrigação moral pressupõe uma lei comumente aceita, ainda que estejamos aptos a aceitar uma lei que nos favoreça, caso a encontremos.

Contudo, Hudson aceita que a noção de obrigação moral aventada por Hume seja vinculada aos interesses dos indivíduos em sociedade, como no tratamento que Hume dispensa à virtude da justiça.

Em síntese, não há uma base para afirmarmos que Hume não tinha em mente estabelecer uma demarcação lógica na passagem *is-ought*, bem como não há uma indicação conclusiva de que ele defenda uma conexão lógica entre dever e interesse comum e ainda que a psicologia moral de Hume possua noções como querer, gostar, desejar - o que MacIntyre chamou de noções ponte - isso não significa que ele tenha desejado deduzir o um deve de um é a partir delas. Em suas palavras: "É indubitável que os juízos morais são feitos em situações onde queremos, necessitamos *etc.*, e Hume está ciente disto; Mas não se segue que ele estava, ou pensava que estava, deduzindo o dever de é". (HUDSON, 1969, p. 79) Hudson lança mão do exemplo do jogo de futebol americano, que possui circunstâncias que não o definem, como jogar no inverno, interessar multidões ou fazer com que pessoas vivam em função dele. Assim, recompensas que motivam o jogador a marcar um ponto são distintas do que significa marcar um ponto em si. Essa interpretação daria razão à MacIntyre enquanto afirma que as noções morais são ininteligíveis à parte do que ele chama de *noções ponte*, ele acompanha Hume em sua tentativa de mostrar que a razão sozinha não é capaz de distinguir entre o vício e a virtude, que são distintas percepções da mente.

A crítica de Hudson à insistência de MacIntyre em compreender as conexões entre obrigação moral e interesse comum como lógicas parece, também, digna de observação. Hume não faz demarcações lógicas, mas alega que onde achamos que existem conexões necessárias nos casos de indução, o que encontramos é apenas uma conexão na imaginação criada pelo hábito. Talvez seguir esse caminho ajude a compreendermos o ponto de MacIntyre. De forma análoga, na passagem do é para o deve, no lugar de uma conexão lógica percebida pela razão, poderíamos supor uma conexão na imaginação dependente do hábito. Para esclarecer melhor essa hipótese, é interessante lembrarmos que o mérito da virtude, para Hume, não está presente na ação em si, mas refere-se a um traço de caráter na medida em que cumpre certas expectativas ou padrões de ação que geralmente aprovamos. Essa aprovação, se recordarmos, ocorre quando uma ação ou traço de caráter é útil ou agradável para o agente ou para aqueles afetados por suas ações.

As obrigações morais, portanto, dependem sim do interesse comum, pois nossa natureza aparentemente funciona a partir desse prisma. Logo, qualquer tentativa de

compreender a passagem do *é* para o *deve* de uma maneira lógica esbarra no emaranhado de considerações psicológicas, antropológicas e sociológicas presentes na obra de Hume. Quando nos voltamos para nossas ações, valores e obrigações que compõem a vivência moral, os olhos da razão pouco veem. Nesse ponto, o jogo da linguagem moral, apesar de toda a coerência possível, faria sentido apenas enquanto um jogo de palavras mesmo, mas sentido moral algum sem que haja alguma referência aos nossos desejos, expectativas, gostos e demais *noções ponte*.

Se Hume estaria correto quanto a isso é outra questão, contudo, sua teoria oferece uma posição naturalista para a questão do *dever* que parece digna de exploração. De qualquer forma, existindo ou não uma lacuna intransponível entre o *é* e o *deve*, não penso que o *is-ought problem* tenha sido escrito com o propósito de negar a esfera do *dever* em sentido estrito. Apesar da ponderação de Flew, de que Hume podia ter sido apenas inconsistente, penso que os argumentos de Hume sobre nossas obrigações morais depõem contra a interpretação clássica. Em nenhum momento ele disse que o *dever* não existe, mas que aquelas teorias, que dependem de uma razão robusta, teriam de mostrar como se dá a passagem do *é* para o *deve*. Se elas não conseguem fazer isso, temos de assumir que a razão não pode distinguir entre o vício e a virtude.

Outra análise pertinente a respeito da questão *is-ought*, próxima da posição de MacIntyre, é a do filósofo Adriano Naves de Brito, que defende uma posição naturalista, mas não realista e não reducionista da moral, ou seja, separam-se os âmbitos do *ser* e do *dever* e entende-se que tal passagem é possível apenas mediante o *querer*. Esse *querer*, para ser normativo, precisa ser um *querer* ideal, a saber, um *querer* que se desloca dos interesses do indivíduo particular, em certo sentido, para o interesse do indivíduo enquanto membro de uma comunidade moral. Dessa forma, toma-se uma posição geral e assim tem-se um *querer* que qualquer indivíduo também possa *querer*. Apenas um *querer* deste tipo seria normativo. Para Brito, a advertência de que os sistemas morais correntes seriam subvertidos caso esse cuidado fosse tomado foi visto como uma forma de negar a validade das teorias normativas de todos os sistemas morais que inferem deveres morais da mera descrição de fatos da natureza. Porém, a normatividade é constitutiva da moral e abrir mão dela parece algo impensável a qualquer teoria moral séria.

Contudo, Brito sugere que o *querer* parece deslocar-se da mera descrição factual em direção à esfera normativa, assim, o argumento dos autores funcionaria em função da presença do caráter normativo já nas premissas. O filósofo argumenta: “Todas as

sugestões discutidas introduzem, em algum momento, o querer como fundamento do dever”, assim, parece haver uma “tendência de pensar que, se algum fundamento se puder dar para a moral (...) então ele tem mesmo de ser o querer”. Brito ressalta que sua posição distancia-se daquelas uma vez que em sua tese “não se considera que juízos morais sejam equivalentes ou mesmo redutíveis a juízos fáticos, mas se aposta na rigorosa distinção entre os planos do ser e do dever.” (BRITO, 2010, p. 223) Nesse sentido, o querer normativo que equivale ao deve é um querer diferente do querer subjetivo. O querer normativo considera também o querer dos outros, de modo que dizer “A ação X deve ser feita” equivale a “Eu quero que a ação X seja feita sob quaisquer circunstâncias das vontades dos envolvidos, inclusive a minha própria.” ou ainda “Eu quero que todos queiram que a ação X seja feita” (BRITO, 2010, p. 224) O que está no deve, ou no querer normativo, que não está no subjetivo é, nas palavras de Brito:

é o querer que o que se quer seja o que todos queiram. É esse querer, e somente ele, que tem um caráter moral (...) A moralidade está constituída por querereres que se querem dominantes. Em consonância com isso, o dever é o querer que se quer dominante, um querer que quer ser o querer de outras vontades (e mesmo o da minha, se ela tender a mudar de direção). É esse querer dirigido aos demais, mas também reflexivo, portanto, a todos concernente, que é desse modo objetivado. É ele que permite a passagem do plano no fático subjetivo (eu quero, eu desejo) para o plano do normativo (eu quero que todos queiram, deve-se!) (BRITO, 2010, p. 224)

O dever, ou querer normativo, foge ao plano dos fatos em direção a um plano geral ou intersubjetivo. Assim, o agente de uma comunidade moral tem de se afastar de suas próprias representações e projetar-se no plano geral pra que seu discurso possa ter valor cognitivo e permitir a avaliação pública nos termos de bom ou mau. O naturalismo na moral, portanto, não está subordinado à redução ou equiparação de valores morais a fatos naturais. Nesse sentido, Brito afirma

concordo com a ideia geral de que a moral tem de estar inserida no mundo natural e a via de ligação entre ambos, moral e natureza, é o querer dos agentes (querer que é, por suposto, determinado pelos interesses subjetivos a que cada um está exposto como ser natural). É nesses termos que defendo o naturalismo na moral. (BRITO, 2009, p. 225)

Is-ought problem e a busca por uma noção naturalista de dever moral

Conduzimos o texto, até aqui, apontando para uma interpretação de Hume como defensor da normatividade em um sentido distinto. O dever a que Hume se refere é calcado em nossas expectativas frente as noções gerais antes mencionadas, cujas bases se encontram em nossa sensibilidade. Espera-se, por exemplo, que um pai aja de determinada forma com seu filho, afinal, ele tem de possuir uma inclinação natural para com sua prole. Quando o pai não atinge essas expectativas, podemos dizer que ele faltou com seu dever. É possível destacar que a razão aqui não reconhece o dever do pai para com o filho, essa obrigação decorre antes da sensibilidade e de nossas expectativas.⁸

Segundo Norton (1993), Hume defende que possuímos uma natureza humana comum que possui princípios motivadores compartilhados. Esses princípios comuns geram expectativas em relação a nossas ações e comprometimentos. Em suas palavras:

Porque a natureza humana é uniforme, as ações humanas geralmente seguem certos padrões: Existe um curso natural ou usual de comportamento que corresponde às paixões ou princípios que motivam a natureza humana (T 3.2.1, 483). Consequentemente, esperamos que o comportamento se conforme a estes padrões. Quando ele não consegue fazê-lo, nossas expectativas são desapontadas, e nós respondemos com sentimentos de desaprovação ou culpa. Nós dizemos então que o indivíduo que é culpado não agiu corretamente ou falhou com o seu dever. (NORTON, 1993, p. 169)

Em seu livro *Braintrust* (2011), Patricia Churchland exhibe uma solução interessante para o problema da lei de Hume. Para ela, a regra criada pelo filósofo escocês não se estende à vida cotidiana. Quando nos encontramos em situações onde temos de resolver problemas no decorrer de nossas vidas, ignoramos essa regra lógica. Para a autora, Hume estava preocupado com aberrações lógicas como por exemplo,

pode-se dizer (meus exemplos, não de Hume), “Esposas geralmente são mais fracas que seus maridos, logo, esposas devem obedecer a seus maridos,” (...) ou “É natural odiar pessoas que são deformadas, logo é correto odiar pessoas que são deformadas.” Esses tipos de inferências são estúpidos, e precisamente por que Hume foi um naturalista, ele queria dissociar a si mesmo delas e de sua estupidez (CHURCHLAND, 2011, p. 5).

⁸ É nesse sentido que o filósofo David Fate Norton (1993) afirma que o argumento humeano que critica a passagem da mera descrição para uma prescrição é uma conclusão lógica que não exclui a ideia de obrigação moral. Seu argumento como declarado é de alcance muito limitado. Ele argumenta apenas que é “totalmente inconcebível” que uma proposição contendo o termo modal “dever” pode ser deduzido a partir de outras proposições que não contenham esse termo (T 3.1.1, 469-70). Ele argui, portanto, que aqueles que supõem ter racionalmente deduzido obrigações de meras premissas factuais cometeram um erro lógico, mas ele não afirma que a obrigação em si é inexplicável ou um conceito ilícito sem sentido (NORTON, 1993, p. 169).

O fato de não podermos cometer o erro lógico de criar esse tipo de inferência não significa que não podemos ter algum tipo de normatividade. Na verdade, afirma Churchland, quando estamos no mundo resolvendo problemas, essa lei é totalmente ineficaz. Em grande parte das situações em que nos encontramos no mundo, precisamos fazer inferências do tipo “se quero x, preciso fazer y” e em geral isso diz respeito à satisfação de necessidades particulares. Em suas palavras

A maioria dos problemas práticos e sociais são problemas de restrição de satisfação, e nossos cérebros muitas vezes tomam boas decisões para descobrir alguma solução (...) o ponto importante para o meu projeto, portanto, é simples: o de que você não poder derivar um “dever” de um “ê” tem muito pouca influência na medida em que *in-the-World problem-solving* está em causa.” (CHURCHLAND, 2011, p. 7).

Nosso comportamento moral, portanto, deve ser compreendido de forma análoga ao comportamento social dos demais mamíferos. Churchland (2011, p. 9) afirma que o comportamento moral humano é certamente mais complexo, mas o princípio é semelhante na medida em que “representa nossa tentativa de gerir bem a ecologia social existente”. Churchland afirma ainda que nossa capacidade de “aprendizado e resolução de problemas sociais” constrangidos por nossos impulsos sociais básicos, figuram como base para os valores sociais. Os valores morais são “mais fundamentais que regras” podendo, através da deliberação, influenciar as normas que regem a vida social.

Em seu artigo *Michael Smith and the Daleks: Reason, Morality, and Contingency*, James Lenman define o racionalismo como “a reivindicação de que exigências morais são exigências categóricas da razão” (LENMAN, 1999, p. 164) Segundo ele, essa visão é bem difundida e tranquilizadora. Nesse sentido, relembra Philippa Foot e sua afirmação de que estamos aptos a entrar em pânico se nós mesmos ou outras pessoas pararem de se importar com as coisas com que nos importamos e o imperativo categórico nos proporciona “um controle sobre a situação”. Lenman, no entanto, alega que “o racionalismo pode parecer resolver esse pânico. Mas Foot pode não ter o sentido de que: o imperativo categórico é uma ilusão e nós não precisamos do controle que ele se propõe a oferecer”. Foot pode ser associada a Kant, segue Lenman, na tentativa de mostrar que o que inspira esse pânico é “o medo de certa *contingência* no que é valioso”. (1999, p. 164)

Lenman afirma que esse pânico inspirado pela contingência no que é valioso não está presente nas teorias realistas morais robustas, mas nas posições metaéticas em que

o valor é compreendido como *response-dependent*. A preocupação de Lenman é tentar mostrar que essa contingência não precisa ser vista com maus olhos. Algumas de nossas reações ou respostas morais podem possuir ampla generalidade. Segundo ele, torturar bebês por prazer é algo que seria errado nesse e em qualquer mundo, mas essa afirmação que faz parte de um conteúdo substantivo de nossos juízos morais é compatível com a teoria por ele defendida.

Os juízos morais diferem de juízos de gosto comuns. O exemplo de Lenman é que, se eu perdesse meu gosto por Coca-Cola, não daria muita importância; todavia, se perdesse minha aversão em trair meus amigos, me importaria muito, pois essa mudança faria com que eu enxergasse a mim mesmo como desprezível. Possuímos, segue Lenman, uma generalidade modal forte. Todavia, essa generalidade é *response-dependent* o que significa que nossos julgamentos morais são dependentes de nós e do mundo como ele existe.

Com isso, Lenman parece alegar que apesar de nossos juízos estarem ancorados em parte de nossa natureza contingente, isso não significa que não possuímos reivindicações morais gerais e substantivas. Portanto, se o mundo fosse diferente e nossa natureza também o fosse, provavelmente teríamos reivindicações diferentes e esse é o aspecto contingente ao qual ele se refere. O artigo de Lenman é endereçado a Michael Smith, que afirma, com ecos de Kant, que a dependência da moral a essa contingência é suficiente para minar os nossos valores, ou seja, é suficiente para que nossas reivindicações morais não fossem consideradas seriamente.

A preocupação de Lenman é, portanto, mostrar que esse pânico que torna teorias racionalistas atraentes não é fundado. Nesse sentido, ele alega que o fato de que nossos comprometimentos avaliativos não possuem justificção universal tal qual uma teoria racionalista demanda, não significa que eles careçam de justificção ou que não os consideraremos seriamente.⁹ Essa justificção, porém, tem de ser interna, contextual e dependente dos compromissos que “carregamos”. Em suas palavras:

O que mais plausivelmente pode implicar é que em vez de toda a justificção ser interna, justificção contextual, sua eficácia está condicionada aos compromissos que carregamos com a gente de saída. Essa eficácia condicional não nos impede de levar nossos compromissos a sério. Plausivelmente nós os tomamos tão seriamente

⁹ O exemplo de Lenman é o fictício Romeu, que leva seus sentimentos por Julieta tão a sério que tentar mostrar que o que ele está prestes a fazer não é uma exigência da razão não faria ele se importar mais. Em outros mundos possíveis, Romeu poderia ser homossexual ou ter outros comprometimentos que o fizessem ver muito estranhamente os comportamentos neste mundo. O ponto aqui é que nossos comprometimentos são levados a sério em função do que sentimos e não de uma exigência racional.

como nós fazemos não por causa de suas credenciais racionais, mas porque são profundamente e fortemente sentidos. (LENMAN, 1999, p. 167)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colaboração de MacIntyre ao problema *is-ought* foi valiosa, uma vez que salientou um vício de leitura da tradição. É difícil tornar claro um argumento quando não conseguimos fazer o interlocutor enxergar sob a nossa perspectiva. Nesse caso, a tradição entendeu que o conceito de dever era aquele da ótica racionalista, quando em boa parte da obra de Hume apontava para um dever ou obrigação moral de outro tipo (talvez o único existente). Todavia, Hudson parece ter razão ao vincular a crítica humeana ao cenário do debate sobre as bases da moral, o que abrange também a tradição racionalista intuicionista.

Nesse cenário, a passagem parece seguir a corrente cuja direção é mostrar o papel da sensibilidade quando encontramos os limites da razão. Assim, o *is-ought* pode ser visto como uma confirmação de que a razão sozinha não é capaz de distinguir entre o vício e a virtude. Se a razão fosse capaz de fazer tal distinção, ela deveria ser capaz também de deduzir deveres de descrições de fatos, afinal, o que é a distinção entre virtude e vício se não a distinção entre o que nós, enquanto agentes morais, devemos ou não fazer? Tendo em vista, contudo, o argumento da seção que sucede a passagem, a saber “As distinções morais são derivadas de um sentido moral”, podemos compreender que a esfera normativa é dependente de nossa capacidade de valorar e, portanto, de nossa percepção e não dos fatos da natureza em si. Com isso, podemos conjecturar que, assim como a “necessidade” na relação de causa-efeito não é apreendida pela mera razão, a passagem do fato para o normativo também não o é, logo essa “recomendação” seria suficiente para subverter todos os sistemas morais vulgares

Por fim, voltando, então, a uma das questões iniciais deste artigo: seria o naturalismo um obstáculo para a normatividade na moral? Dentro do que foi aqui apresentado, penso que *não*. O naturalismo não pode ser um empecilho para uma ética normativa. A descrença na normatividade em termos naturalistas é apenas válida se aceitarmos de antemão a perspectiva racionalista. Conhecer nossa natureza, nossos desejos, nossas projeções, nossas limitações e, principalmente, aprender com os erros do

passado pode nos dar boas indicações de quais hábitos precisamos adotar ou evitar e quais regras seguir ou abandonar. É possível pensar, por exemplo, em uma normatividade voltada ao desenvolvimento de regras prudenciais calcada em nossas expectativas emocionais. Para isso, é necessário dedicarmo-nos à busca e estabelecimento das bases e limites de uma filosofia moral mais próxima de nossa vivência. E se isso for correto, seria profícuo encontrar um caminho distinto da mentalidade racionalista clássica de valores absolutos e de “moral insensível” e voltar nossos esforços à tentativa de explicar o fenômeno da normatividade em termos menos rigorosos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRITO, A. Falácia naturalista e naturalismo moral: do *é* ao *deve* mediante *o quero*. In: *Kriterion – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte: nº 121, p. 215-226, 2010.

CHURCHLAND, P. *Braintrust*. Princeton/New Jersey: PUP, 2011.

CONTE, J. *A natureza da moral de Hume*. Tese – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

FLANAGAN, O.; SARKISSIAN, H.; WONG, D. Naturalizing Ethics. In: SINNOT-ARMSTRONG, W. (ed.). *Moral Psychology. Vol. 1*. London/Massachusetts: MIT Press, 2008. p. 2-22.

GREENE, J. anfMRI investigation of emotional engagement in moral judgement. In: *Science*, 293, p. 2105-2108, 2001.

_____. From neural “is” to moral “ought”: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? In: *Neuroscience*, 4, p. 847-850, 2003.

HUDSON, W. The Is/Ought Question. *A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*. London: Macmillan, 1969.

HUME, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.) (The Clarendon Edition of the Works of David Hume), Oxford, Oxford University Press, 1998.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

_____. *Uma Investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Discurso Editorial e Barcarolla. São Paulo-SP, 2009.

LENMAN, J. Michael Smith and the Daleks: Reason, Morality, and Contingency, *Utilitas*: 1999, p. 164-177.

MACINTYRE, A. Hume on 'is' and 'ought'. In Hudson, W. *The Is/Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, London: Macmillan, p. 35-50, 1969.

NORTON, D. (Org.) *The Cambridge Companion to David Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993.