

QUINE, FLANAGAN E A BASE METODOLÓGICA DA ÉTICA

QUINE, FLANAGAN, AND THE METHODOLOGICAL BASIS OF ETHICS

Luís Deodato Ricardo Machado¹

Resumo: O presente artigo procura apresentar e discutir uma tese central da teoria ética quineana, tal como aparece em “On the Nature of Moral Values”. Essa tese consiste na afirmação de que a ética exhibe uma “debilidade metodológica” ineliminável (causada pela falta de um contato mais direto com as “sentenças observacionais”) relativamente à ciência. Procuramos explicitar essa tese e, ao mesmo tempo, defendê-la contra a acusação, sustentada por Flanagan, de inconsistência com o naturalismo filosófico geral de Quine.

Palavras-chave: Quine. Flanagan. Valores morais. Teoria ética. Naturalismo.

Abstract: This paper seeks to present and discuss a central thesis of quinean ethical theory, as it appears in "On the Nature of Moral Values." This thesis is the claim that ethics displays an ineliminable "methodological infirmity" (caused by lack of a more direct contact with the "observational sentences") when compared with science. We seek to explain this thesis and, at the same time, defend it against the charge, supported by Flanagan, of inconsistency with the general philosophical naturalism of Quine.

Keywords: Quine. Flanagan. Moral values. Ethical theory. Naturalism.

* * *

Em 1978 é publicado o primeiro (e, até onde sabemos, o único) ensaio de W. V. O. Quine dedicado exclusivamente ao tema da ética ou moralidade (daqui por diante tomaremos os termos “ética”, “moral” e “moralidade” como sinônimos), a saber: “On the Nature of Moral Values”.² Nossa abordagem do texto de Quine tem dois objetivos principais: (i) discutir a tese epistemológica central aí apresentada que afirma “a debilidade metodológica da ética enquanto comparada com a ciência”³; (ii) defender a ideia que, *contra* a interpretação levantada por Owen Flanagan, a teoria ética quineana

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Email: luis.deodato@hotmail.com.

² Este ensaio de Quine encontra-se reimpresso em QUINE, 1999 (consultar “Referências Bibliográficas”, ao final). Todas as citações deste texto são feitas a partir desta versão. Abrindo o texto, encontramos a seguinte informação: “Este ensaio foi escrito para A.I. Goldman e J. Kim, eds., *Values and Morals* (1978, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holland, pp. 37-46, um volume em honra de Brandt, Frankena e Stevenson.” (QUINE, 1999, p. 55) O que nos interessa nesta “mera” informação editorial é que ela sugere alguns tópicos em ética e teoria moral, cuja presença se mostra através da associação que se pode fazer entre tais tópicos e os nomes dos filósofos homenageados, que parecem formar uma parte importante do horizonte conceitual que Quine procura explorar na ocasião; aí podemos detectar temas como: o utilitarismo, o consequencialismo, a avaliação crítica da chamada “falácia naturalista”, o não-cognitivismo, o emotivismo, dentre outros. Talvez não seja tão insignificante notar que, dos três filósofos morais homenageados, Quine mencione pelo nome apenas Stevenson. (cf. QUINE, 1999, p.65).

³ QUINE, 1999, p. 63.

não é “contraditada por sua filosofia geral”⁴; ou seja, que *não há inconsistência* entre o posicionamento de Quine em teoria moral e seu comprometimento filosófico com o naturalismo⁵. Dez anos após a publicação do artigo de Quine, Roger Gibson escreveu: “de acordo com meu conhecimento, houve apenas duas respostas publicadas a ‘On the Nature of Moral Values’.”⁶ A primeira resposta consistiu no já mencionado texto de Flanagan, publicado em 1982; a segunda foi oferecida por Morton White, em 1986: “Normative Ethics, Normative Epistemology, and Quine’s Holism”.⁷ De acordo com Gibson, tanto Flanagan quanto White são naturalistas éticos, da mesma forma que Quine; contudo, ambos rejeitam a tese quineana sobre a “debilidade metodológica” da ética. Visto que o próprio Quine respondeu a White (no mesmo volume em que apareceu “Normative Ethics, Normative Epistemology, and Quine’s Holism”⁸), mas não contra-argumentou publicamente com Flanagan, resta a tarefa de tentar uma defesa da posição quineana frente a este ataque específico. Gibson busca efetivamente defender a tese epistemológica de “On the Nature of Moral Values” contra Flanagan, mostrando sua consistência no interior do sistema filosófico naturalista quineano.⁹ Em nossa opinião, a linha estratégica de defesa erguida por Gibson neutraliza decisivamente a acusação de inconsistência dirigida contra Quine por Flanagan. É essa linha estratégica sugerida por Gibson que guiará nossas observações naquilo que segue.

* * *

Quine, já quase no final de “On the Nature of Moral Values”, enuncia sua tese epistemológica sobre a debilidade metodológica da ética em relação à ciência do seguinte modo:

⁴ FLANAGAN, 1982, p.56.

⁵ Na “Dewey Lecture”, “Ontological Relativity”, Quine escreve o seguinte: “Filosoficamente eu estou ligado a Dewey pelo naturalismo que dominou suas últimas três décadas. Com Dewey, eu sustento que conhecimento, mente e significado são parte do mesmo mundo com o qual eles têm de lidar e que eles devem ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima a ciência natural. Não há lugar para uma filosofia primeira.” (QUINE, 1969, p. 28). Já no artigo “Five Milestones of Empiricism”, em conexão com o tópico do naturalismo, Quine diz: “Nos últimos dois séculos, cinco foram os pontos nos quais o empirismo melhorou. O primeiro é a mudança das ideias para as palavras. O segundo é a mudança do enfoque semântico das sentenças para o sistema de sentenças. O quarto, para colocar nas palavras de Morton White, é o monismo metodológico: o abandono do dualismo analítico-sintético. O quinto é o naturalismo: o abandono de tentar alcançar uma filosofia primeira anterior à ciência natural.” (apud: DALL’AGNOL, 2011, p. 177).

⁶ GIBSON, 1988, p. 534.

⁷ Cf. *ibid.*, n. 3.

⁸ Cf. *ibid.*, n. 4.

⁹ Cf. *ibid.*

A base empírica da teoria científica está no evento observável predito; aquela de um código moral está no ato moral observável. Mas, enquanto nós podemos testar uma predição contra o curso independente da natureza observável, podemos julgar a moralidade de um ato somente por nossos padrões morais eles mesmos. A ciência, graças a seus vínculos com a observação, retém algum direito a uma teoria da verdade como correspondência; entretanto, uma teoria da coerência é evidentemente o campo da ética.¹⁰

Como ilustração do desacordo em ciência, podemos tomar o exemplo (sugerido por Gibson¹¹) de dois cientistas que não estão de acordo sobre a presença de ácido num recipiente. Para resolver a disputa, um deles põe papel de tornassol no recipiente; na sequência, observa-se que o papel ficou vermelho. Assim, eles chegam à conclusão de que o recipiente contém ácido. Ou seja, o teste para a afirmação de que o recipiente contém ácido é se isso “corresponde” ou “não corresponde” (no sentido mitigado em que Quine usa o termo “correspondência” e cognatos) à realidade extralinguística. No clássico “Two Dogmas of Empiricism”, Quine escreve: “É óbvio que a verdade em geral depende de ambos, linguagem e fato extralinguístico.”¹²

Suponhamos também, como exemplo de desacordo em ética (mais uma vez o exemplo é de Gibson), que duas pessoas discordem sobre se uma ação particular é moral ou imoral. Esse desacordo ético pode se manifestar de dois modos distintos: (i) há concordância entre as duas pessoas sobre os tipos de ação que são morais ou imorais, mas desacordo no que concerne a se uma ação particular é de determinado tipo ou de outro; (ii) há concordância entre as duas pessoas sobre o tipo a que pertence a ação particular em disputa, mas desacordo em relação aos tipos de ação em geral que devem ser qualificados como morais ou imorais. O ponto importante aqui é que em nenhum dos dois modos de desacordo ético (em contraste com os casos de desacordo científico) é possível recorrer ao “curso independente da natureza” como critério para se decidir a questão. Sendo assim, o teste para a afirmação de que uma ação particular é ou não moral consiste em determinar se a tal ação é coerente ou não com nossos próprios

¹⁰ “The empirical foothold of scientific theory is in the predicted observable event; that of a moral code is in the observable moral act. But whereas we can test a prediction against the independent course of observable nature, we can judge the morality of an act only by our moral standards themselves. Science, thanks to its links with observation, retains some title to a correspondence theory of truth; but a coherence theory is evidently the lot of ethics.” (QUINE, 1999, p. 63.)

¹¹ Cf. GIBSON, 1988, p. 535.

¹² QUINE, 1996, p. 36. Na sequência, Quine adverte que não podemos proceder legitimamente a uma clivagem entre enunciados analíticos e sintéticos, partindo dessa trivialidade sobre a verdade. A distinção analítico/sintético permanece sendo “um artigo de fé metafísico.” (ibid., p. 37.)

padrões morais (padrões humanos instituídos pela prática, ao longo do tempo, nas mais diversas formas de sociedade, sobre a base comum da hereditariedade ¹³).

Flanagan argumenta, em “Quinean Ethics”, que a teoria ética de Quine é de fato inconsistente com o restante de seu sistema filosófico naturalista. O ponto crucial de Flanagan consiste em mostrar que “a preocupação de Quine com a ‘debilidade metodológica da ética enquanto comparada à ciência’ não é justificada.” ¹⁴ E essa preocupação não é justificada, de acordo com Flanagan, porque

As duas características da ética que levam Quine a contrastar discurso científico e moral, a saber, (1) que ‘podemos julgar a moralidade de um ato somente por nossos padrões morais eles mesmos’, e (2) que ‘devem permanecer alguns fins últimos não-reduzidos e, assim, não-justificados’ são atributos que ele próprio [Quine] mostrou serem característicos de todo o discurso significativo e, desse modo, não servem para distinguir a ética da ciência de modo algum. ¹⁵

Flanagan propõe desenvolver sua argumentação em três etapas. Na primeira etapa, ele fará “alguns comentários sobre a posição filosófica geral de Quine, enfatizando as teses do holismo e do naturalismo, já que estas serão usadas depois para solapar a tese que (1) e (2) [acima] afligem unicamente a ética.” ¹⁶ Na segunda etapa, o autor procurará apresentar e desenvolver “a parte não-problemática da teoria ética de Quine.” ¹⁷ E por fim, na terceira etapa, Flanagan irá disponibilizar “uma crítica e uma reformulação naturalista da parte problemática da teoria ética de Quine.” ¹⁸ No início do último parágrafo de seu artigo, Flanagan escreve que “a teoria ética que eu propus solapa a tese de Quine sobre a debilidade metodológica da ética, embora retenha os princípios perfeitamente naturalistas e pragmáticos de sua filosofia geral. Diferentemente da de Quine, minha teoria conta a ética normativa como significativa e como uma parte legítima de uma teoria naturalista geral.” ¹⁹

Sendo assim, parece ser preciso mostrar que a crítica que Flanagan dirige à tese quineana de que “a ética é metodologicamente débil” erra o alvo, uma vez que se apóia

¹³ Dall’Agnol afirma que Quine, em “On the Nature of Moral Values”, “sustenta que a moralidade é o resultado do condicionamento social e da hereditariedade. A primeira é composta pelas experiências morais de base comportamental [sic.]; a última, a partir do sistema nervoso inato (a estrutura de nossas primeiras experiências do bom e do mau) até a química e a evolução.” (DALL’AGNOL, 2011, p. 179) Cf. sobre essas questões: QUINE, 1999, pp. 55-57.

¹⁴ FLANAGAN, 1982, p. 56.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., pp. 73-74.

sobre a pressuposição equivocada de que Quine está comprometido com uma forma *radical* de holismo (uma forma que não deixaria espaço conceitual para a utilização séria da noção de “correspondência” entre linguagem e mundo). Deve-se mostrar, também, que a “reformulação naturalista” da teoria ética de Quine não faz absolutamente nada no sentido de estabelecer a tese revisionista (em relação à filosofia quineana) segundo a qual a ética apresentaria um status metodológico/epistemológico equivalente ao da ciência.

É necessário esclarecer o que exatamente Flanagan está reivindicando. O próprio autor esclarece, antes de dar início à terceira etapa de sua argumentação, que não está afirmando (ele adverte) que “é impossível ser um naturalista filosófico consistente e sustentar que a ética é metodologicamente débil comparada à ciência.”²⁰ Com efeito, parece ter havido filósofos que eram naturalistas consistentes, embora mantivessem que a ética é metodologicamente débil em virtude do caráter não-cognitivo dos enunciados éticos. Desse modo, a reivindicação de Flanagan não diz respeito a todo e qualquer naturalista, mas dirige-se especificamente ao naturalismo na versão quineana. O próprio Flanagan assinala que “um naturalista não precisa sustentar que todos os modos de discurso são equivalentes, que nenhum modo de discurso é privilegiado. De qualquer forma, minha tese é que o naturalismo de Quine impede de contar a ética como um dos modos subprivilegiados de discurso, já que as razões que ele menciona para contrastar ciência e ética repousam sobre uma visão arcaica do discurso científico, uma visão que ele mesmo rejeita.”²¹ Essa “visão arcaica”, segundo Gibson, identifica-se com “a visão positivista de que cada sentença sintética tem suas próprias classes únicas de implicações experimentais confirmantes e infirmantes.”²² Seja como for, a interpretação de Flanagan culpa Quine de cometer uma contradição primária e grosseira, a saber, afirmar algo no seu ensaio sobre a moralidade que ele mesmo sistematicamente nega no restante de seus escritos filosóficos. Em nossa opinião, a atribuição de um erro tão primário a Quine é já um elemento que depõe por si só contra a plausibilidade da leitura proposta por Flanagan. (Faltou a “caridade” nessa interpretação!).

Ao que tudo indica, Flanagan parece estar correto em alegar que Quine rejeita essa “visão arcaica”, e também em remeter essa rejeição à aceitação do holismo.²³

²⁰ Ibid., p.64.

²¹ Ibid.

²² GIBSON, 1988, p.536.

²³ Em “Two Dogmas of Empiricism” lemos que: “The dogma of reductionism survives in the supposition that each statement, taken in isolation from its fellows, can admit of confirmation or information at all.

Baseado nisso, o autor completa dizendo que “nenhum modo tradicional simples de contrastar discurso científico e ético está disponível para Quine. Uma vez que a teoria do significado é expandida em direções holistas e pragmáticas, o discurso ético conta como significativo, se qualquer coisa conta [como tal].”²⁴

Gibson resume o argumento de Flanagan de que a perspectiva de Quine sobre a suposta debilidade metodológica da ética é inconsistente diante de seu naturalismo da seguinte forma:²⁵

P1: A rejeição de Quine dos dois dogmas do empirismo (a distinção analítico/sintético e o reducionismo) dá suporte e, ao mesmo tempo, é implicada pelo holismo.²⁶

P2: O holismo exclui qualquer tipo de discurso sobre a correspondência que supostamente ocorreria entre as sentenças de uma teoria e o mundo.²⁷

P3: O holismo desbanca a “filosofia primeira”, assim abrindo espaço para o naturalismo.²⁸

P4: A combinação de holismo e naturalismo aplica-se igualmente à ciência e à ética. (A tese que Flanagan quer estabelecer, em desacordo com Quine).²⁹

P5: Quine nega P4 pela razão de que “a ciência, graças a seus vínculos com a observação, retém algum tipo de direito a uma teoria da verdade como correspondência; mas uma teoria da coerência é evidentemente o campo da ética”.³⁰

My countersuggestion, issuing essentially from Carnap’s doctrine of the physical world in the *Aufbau*, is that our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body.” (QUINE, 1996, p. 41).

²⁴ FLANAGAN, 1982, p.65.

²⁵ Cf. GIBSON, 1988, pp. 536-37.

²⁶ Logo após sugerir que o reducionismo deve ser abandonado em favor de uma doutrina holista *à la* Duhem, Quine comenta que “the dogma of reductionism, even in its attenuated form, is intimately connected with the other dogma – that there is a cleavage between the analytic and the synthetic. We have found ourselves led, indeed, from the latter problem to the former through the verification theory of meaning. More directly, the one dogma clearly supports the other in this way: as long as it is taken to be significant in general to speak of the confirmation and information of a statement, it seems significant to speak also of a limiting kind of statement which is vacuously confirmed, *ipso facto*, come what may; and such a statement is analytic. (...) The two dogmas are, indeed, at root identical.” E se os dois dogmas são em certo sentido idênticos, o “antídoto” contra os dois também será o mesmo, a saber, o holismo que, no plano do conhecimento científico, consiste em considerar que “the unit of empirical significance is the whole of science.” (QUINE, 1996, pp. 41-42).

²⁷ Sobre esse ponto, Quine escreve: “my suggestion is that it is nonsense, and the root of much nonsense, to speak of a linguistic component and a factual component in the truth of any individual statement. Taken collectively, science has its double dependence upon language and experience; but this duality is not significantly traceable into the statements of science taken one by one.” (QUINE, 1996, p. 42).

²⁸ O holismo sustenta e é, ao mesmo tempo, implicado pelo abandono dos dogmas do empirismo, sendo que uma das conseqüências importantes em abandoná-los consiste em “a blurring of the supposed boundary between speculative metaphysics and natural science.” (QUINE, 1996, p.20). E na seção final, intitulada “Empiricism without the Dogmas”, podemos ler que “ontological questions (...) are on a par with questions of natural science.” (QUINE, 1996, p.45).

²⁹ Cf. FLANAGAN, 1982, p. 56.

³⁰ Ver, acima, nota 9.

CONCLUSÃO: A razão de Quine para recusar P4 é inconsistente com sua aceitação de P2.

A sugestão de Flanagan para remover a inconsistência do sistema quineano consiste em recusar P5. Isto equivale a substituir a tese de Quine que “a ciência, graças a seus vínculos com a observação, retém algum direito a uma teoria da verdade como correspondência; mas uma teoria da coerência é evidentemente o campo da ética” (o que inconsistente com P2) pela tese (que é consistente com P2) que uma teoria coerentista da verdade é o campo tanto da ciência quanto da ética. Sendo assim, e apesar de Quine explicitamente afirmar o contrário, a ética *não é* “metodologicamente débil” se comparada à ciência.

Apesar de o argumento esboçado acima apresentar certa cogência, ele é, no entanto, falho. O ponto é que P2 amplia indevidamente o escopo do holismo de Quine. Na leitura de Flanagan, a tese do holismo afirma que “sentenças são trazidas à experiência como um sistema, o qual é, em última instância, constrangido apenas por considerações de consistência, nossa tendência para o conservadorismo epistêmico e as necessidades da prática.”³¹ Flanagan também escreve que “Quine mostrou que a tese do significado determinado é insustentável e que a tese de redução exaustiva à observação é mítica mesmo para aquelas sentenças na periferia de nossas teorias científicas sistemáticas.”³² E, por fim, “Quine despendeu sua carreira filosófica nos convencendo de que todos os pontos de checagem são, em última instância, intersistemáticos.”³³

Agora, esta concepção de holismo é uma forma de holismo radical, e pode muito bem impedir qualquer conversa sobre correspondência ocorrendo entre as sentenças de uma teoria e o mundo (P2). No entanto, Quine rejeita essa forma de holismo, optando por uma forma de holismo mitigado que permite, e até insiste, que sentenças observacionais tenham seus próprios significados (estímulos) empíricos: “Eu devo prevenir contra o exagero de meu holismo. Sentenças observacionais têm seu conteúdo empírico individualmente, e outras sentenças são predispostas individualmente a conteúdo empírico particular em graus variados.”³⁴ Com efeito, é somente em virtude do fato de que as sentenças observacionais têm seus próprios significados empíricos individuais que Quine pode dizer que a observação “é o rebocador que reboca o barco

³¹ FLANAGAN, 1982, p. 57.

³² Ibid., p. 65.

³³ Ibid., p. 70.

³⁴ Quine, “Reply to Hilary Putnam”, apud: GIBSON, 1988, p. 537.

da teoria”³⁵ e que “a ciência (...) retém algum direito a uma teoria da verdade como correspondência.”³⁶ Assim, parece que, dado que P2 exagera o alcance do holismo de Quine, o primeiro passo do argumento de Flanagan falha: ele não consegue mostrar que a tese de Quine (de que “a ética enquanto comparada com a ciência é metodologicamente débil”) é inconsistente com a combinação quineana de holismo e naturalismo. Se isto é assim, então o segundo passo do argumento de Flanagan torna-se desnecessário, a saber, restaurar a consistência, mantendo que a teoria coerentista da verdade é o campo tanto da ética como da ciência.

Flanagan não está totalmente inconsciente em relação à possibilidade de que seu argumento anterior falhe porque P2 pode consistir num exagero do holismo quineano. Nessa conexão, ele diz:

Mas talvez eu esteja esboçando um quadro muito simples. Quine não é um idealista. Nós não somos completa e intersistematicamente constrangidos em nosso teorizar científico, embora seja em princípio impossível dizer exatamente quando não somos constrangidos. O holismo é dialético. Nossas teorias têm aquilo que Quine gosta de referir como relacionamento recíproco estranho com a experiência. As teorias irrompem através da barreira linguística de vez em quando, e graças a alguma retroalimentação a partir da natureza, nós ajustamos os relatos. A retroalimentação não está nunca, e isto é claro, totalmente livre de estática teórica. Entretanto, é esta retroalimentação que constitui a “base empírica”, os “controles empíricos”, “o evento observável predito” que, de acordo com Quine, a ciência corteja de quando em quando. Mas a ética é realmente assim tão empiricamente descompromissada para ser merecedora de menosprezo por esses padrões?³⁷

Flanagan sugere que a resposta a essa última questão deva ser um enfático “não”. Se pudermos justificar esta resposta, então poderemos negar a alegação de Quine de que “a ética é metodologicamente débil enquanto comparada à ciência”, não, porém, como antes, pela razão de que a teoria coerentista da verdade é o campo tanto da ética como da ciência, mas agora pela razão de que as duas, ciência e ética, têm algum direito à teoria correspondentista da verdade. Mas, se a ciência “corresponde” à observação, ao que a ética corresponde na visão de Flanagan? Resposta: à prática.

A função correspondente à observação [na ciência], é claro, é desempenhada [na ética] pela prática. A teoria do *summum bonum*...[o lado normativo da ética naturalizada, segundo Flanagan] é a teoria da forma (ou das formas) de vida que mais abrangentemente maximiza nossos objetivos, nossos interesses. O melhor modo de descobrir se algum grande pedaço particular da teoria da vida boa é

³⁵ Quine e Ullian, *The Web of Belief*, apud: GIBSON, 1988, p. 538.

³⁶ QUINE, 1996, p. 63.

³⁷ FLANAGAN, 1982, p. 71.

adequado, é experimentá-lo, praticá-lo. O valor da veracidade, por exemplo, não é em última instância meramente mantido por causa de considerações de consistência intersistemáticas. Ele é mantido em função dessas considerações e porque funciona; a veracidade tende a ajudar a maximizar nossos objetivos, nossos interesses. Assim, Quine está errado em que a base empírica [do código moral] está “no ato moral observável”. Ela está nas conseqüências do ato moral observável. Essas conseqüências rompem a cadeia do sistema e esvaziam a tese de que nós podemos julgar nossos valores “somente por nossos padrões morais eles mesmos.”³⁸

A questão, agora, é a seguinte: essa “reformulação naturalista” da perspectiva quineana sobre a moralidade, proposta por Flanagan, logra ou não colocar a ética em situação de equivalência metodológica com a ciência?

Parece que a proposta de Flanagan funciona quando se trata de valores morais não-últimos ou instrumentais. Com efeito, Quine afirma que “há uma mistura legítima de ética com ciência que, de alguma maneira, mitiga a dificuldade metodológica da ética.”³⁹ Mas em que consiste tal “mistura” de ética com ciência? Quine defende, nesse ponto, um *reducionismo causal*. Ele afirma que “axiomas éticos podem ser reduzidos, reduzindo causalmente alguns valores a outros; isto é, mostrando que alguns dos atos valorados já contariam, de qualquer forma, como valorados enquanto meios para fins ulteriores. O utilitarismo é um exemplo notável de tal sistematização.”⁴⁰ No que diz respeito a tais valores morais não-últimos, pelo menos, a “prática” invocada por Flanagan e a “redução causal” de Quine parecem convergir na mesma atividade. Mesmo assim, o método da redução causal não exige nada além do que uma teoria coerentista da verdade: “Este modo de resolver questões morais é bem-sucedido na medida em que podemos reduzir valores morais causalmente a outros valores morais que comandam concordância.”⁴¹ Entretanto, Quine logo adverte que “devem restar alguns fins últimos, não-reduzidos e, assim, não-justificados.”⁴² Além disso, Quine não parece acreditar que apelos à ciência possam ajudar a equacionar conflitos sobre tais fins últimos (de forma colateral, esse ponto pode também indicar o quão equivocadas podem estar as leituras que atribuem a Quine um “cientificismo” desvairado e absoluto). O argumento de Quine parece ser o seguinte. Mesmo nos casos extremos onde o desacordo se projeta sobre os fins morais últimos, isso não deve nos levar a pensar que a única atitude racional que aí resta é aquela que Quine denomina “tolerância pluralista”. É óbvio que determinados

³⁸ Ibid.

³⁹ QUINE, 1999, p. 64.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

sistemas de valores *não podem* ser tolerados. O exemplo de Quine é o de um sistema de valores que admite a tortura gratuita. Mas, então, qual o critério para decidir o que é ou não tolerável? Aqui, Quine não hesita e faz entrar em cena a análise emotivista dos enunciados morais elaborada por Stevenson. Assim, em geral, para resolver desacordos envolvendo fins morais últimos (quando não temos meios de evitar a situação de desacordo), deve-se apelar (com confiança) para a carga emotiva presente, p. ex., nos epítetos “bom” e “mau”. Por outras palavras, o único critério disponível e que pode ser mobilizado em situações de desacordo sobre fins morais últimos é um critério não-cognitivo. No caso do conflito sobre fins morais últimos, a ciência não tem poder de decidir nada. A solução vislumbrada aqui por Quine depende essencialmente da aposta na adequação da análise emotivista dos enunciados morais. Neste ponto fundamental, Quine explicitamente se alinha com um não-cognitivismo emotivista. Quine conclui, dizendo que “num extremo, podemos lutar, se a ameaça ao valor último em questão exceder o desvalor da luta.”⁴³ Mas, é claro, a interpretação de Flanagan é bem diferente da que acabamos de apresentar.

Retomando: a questão que ainda deve ser colocada é, então, se as indicações de Flanagan em direção à “prática” e a “nossos objetivos, nossos interesses” fazem alguma coisa no sentido de equacionar metodologicamente desacordos sobre valores morais não-instrumentais com desacordos sobre teses científicas. A discussão aqui não passa pela possibilidade de oferecer algum tipo de justificação última para valores morais não-instrumentais. Ao contrário, Flanagan declara: “a teoria naturalista que estou promovendo compartilha com Quine a crença que a justificação última é impossível.”⁴⁴ A questão aqui se refere à pretensa objetividade dos valores morais não-instrumentais. É óbvio que, se “nossos objetivos, nossos interesses” são corretos somente em virtude de serem nossos, então eles estão privados do tipo de objetividade que Quine alega ser característico daqueles enunciados científicos que “correspondem” ao “curso independente da natureza observável.” Assim, se é necessário para a “reformulação naturalista” proposta por Flanagan elevar a ética ao status metodológico da ciência, onde “nossos objetivos, nossos interesses” são corretos em virtude de corresponderem ao “curso independente da natureza observável”, então ele precisa oferecer algum outro relato naturalista sobre a pretensa objetividade de “nossos objetivos, nossos interesses”. Em que consistiria tal relato não podemos imaginar imediatamente. O ponto importante,

⁴³ Ibid., p. 65.

⁴⁴ FLANAGAN, 1982, p. 72.

no entanto, é que Flanagan necessita de tal relato (para salvaguardar a inteligibilidade de sua “reformulação naturalista”), mas não apresenta nenhum. Flanagan quer inventar um relato naturalista cognitivista sobre a questão da objetividade dos fins, enquanto para o próprio Quine a questão da objetividade dissolve-se em seu não-cognitvismo de corte stevensoniano.

* * *

Um dos pontos centrais da argumentação de Quine em “On the Nature of Moral Values” consiste em mostrar que a ética não pertence à mesma classe de teorias naturalistas a que pertencem a ontologia e a epistemologia (dada a feição particular do sistema filosófico naturalista quineano). A principal razão apresentada por Quine para negar que a ética possa ser incluída numa mesma classe composta pela ontologia, pela epistemologia e pela ciência em geral, consiste precisamente em que a ética, comparada à ciência, sofre de uma debilidade metodológica por princípio ineliminável. Pode-se dizer, contra Flanagan, que Quine sustenta consistentemente, em certos pontos cruciais, uma visão não-cognitivista sobre uma parte do discurso ético, na medida em que os enunciados morais “puros” (os quais são requisitados em casos de desacordo sobre fins morais últimos) se diferenciam dos “enunciados científicos” precisamente em virtude de os primeiros carecerem, em última instância, de conteúdo cognitivo (ou seja, os enunciados morais não podem ser propriamente qualificados como verdadeiros ou falsos). Na esteira de Schilick ⁴⁵ e Stevenson ⁴⁶, Quine é também um tipo de não-cognitivista (mais exatamente, ele opera com um emotivismo como o de Stevenson). Nenhum enunciado moral pode, por princípio, pretender se qualificar como um tipo de “enunciado observacional” (pelo menos não no sentido em que temos enunciados observacionais na ciência). E, sem pode apelar para legítimos “enunciados observacionais”, a ética pede qualquer direito a reivindicar uma “teoria da verdade como correspondência”. Para a ética resta a “verdade como coerência”. Acompanhando outros não-cognitivistas, Quine salienta uma *descontinuidade* entre “enunciados morais” e “enunciados cognitivos”. Portanto, consistentemente com seu programa

⁴⁵ Cf. QUINE, 1999, p. 59.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 65.

filosófico naturalista, Quine separa, enquanto espécies pertencentes a gêneros distintos, discurso ético e discurso científico.⁴⁷

A crítica de Flanagan à perspectiva moral apresentada em “On the Nature of Moral Values” (que alega ser a combinação quineana entre holismo e naturalismo inconsistente com sua tese sobre a “debilidade metodológica” da ética) não atinge o alvo porque equivocadamente toma Quine como defensor de uma forma radical de holismo. Sendo assim, torna-se inviável estabelecer, como quer Flanagan, que ciência e ética pertencem ao mesmo campo. Além disso, parece também ser inviável, pelo menos a partir exclusivamente da “reformulação naturalista” da ética quineana esboçada por Flanagan, estabelecer que a ética, tanto quanto a ciência, tem algum direito a uma teoria correspondentista da verdade, na medida em que fracassa a sua tentativa de mostrar que podemos atribuir aos “valores morais não-instrumentais” o mesmo tipo de objetividade presente na ciência. Muito dos equívocos da interpretação de Flanagan surgem do fato de sua “reformulação naturalista” querer forçar um relato cognitivista, num ponto onde Quine só vê espaço para uma perspectiva não-cognitivista.

* * *

À primeira vista, poderia parecer plausível a interpretação de Flanagan, segundo a qual Quine, ao afirmar que os desacordos morais não podem ser equacionados com base em *evidências empíricas*, estaria retirando a moralidade do âmbito de investigação naturalista. Assim, parece que Flanagan poderia estar certo em sua crítica ao pretensão anti-naturalismo de Quine na ética. Parece que a ética de “On the Nature Moral Values” estaria contradizendo as teses mais gerais do naturalismo filosófico de Quine. Contudo, em nossa opinião, apesar da aparente correção da interpretação avançada por Flanagan, ela não parece resistir a uma análise mais atenta de “On the Nature of Moral Values”. No que segue procuraremos mostrar que um dos problemas básicos com a interpretação

⁴⁷ Se, como escreve Dall’Agnol, “o que é mais condenável no naturalismo de Quine é a sua tentativa de reduzir a Ética à ciência” (DALL’AGNOL, 2011, p. 180), então Quine está absolvido, uma vez que seu naturalismo insiste no caráter não-cognitivo dos enunciados morais, o que coloca estes últimos em relação de descontinuidade com os enunciados científicos. Ética e ciência, apesar de poderem ser combinadas, são em princípio descontínuas. O utilitarismo, a “mistura legítima de ética com ciência”, diz Quine, apenas “mitiga a dificuldade metodológica da ética”, mas ele não pode fazer nada no sentido de transformar ou transmutar (de forma absoluta) enunciados morais em enunciados cognitivos (ou científicos). Portanto, não podemos aceitar como adequada a leitura que Dall’Agnol faz de “On the Nature of Moral Values”. Com efeito, a interpretação de Dall’Agnol atribui a Quine um “cientificismo” absoluto e desvairado. Mas não encontramos esse equívoco elementar em Quine.

de Flanagan é que ela não reconhece a distinção quineana entre dois tipos distintos de observação: o tipo de observação que tem lugar na ciência de um lado, e o tipo de observação que tem lugar na ética, de outro. Mas precisamente esta distinção é uma pressuposição necessária da tese sobre a “debilidade metodológica da ética comparada à ciência”. Outro ponto importante a ser discutido é que na ética naturalizada de Quine, uma forma de cognitivismo (utilitarismo) e uma forma de não-cognitivismo (emotivismo) convivem em relativa harmonia, enquanto Flanagan insiste exclusivamente no componente cognitivista de sua versão da ética naturalizada.

Podemos começar com as comparações feitas por Quine (cf. *On the Nature of Moral Values*, pp. 62-65) entre linguagem e ética, de um lado, e ciência e ética, de outro. O essencial aqui é que a variação da moralidade não pode ser comparada com a extravagante variação da linguagem, de uma sociedade a outra, pois enquanto a variação da primeira está conectada com um núcleo comum (é razoável esperar que os problemas mais básicos das diversas sociedades sejam de um mesmo tipo) que pode ser reconhecido em meio aos diferentes códigos, a variação da segunda não está conectada com nenhum núcleo comum (há uma “diversidade caótica”). Assim, a moralidade toca o comum da humanidade de um modo que as particularidades do som e da sintaxe não o fazem. A linguagem toca o comum da humanidade apenas no que diz respeito ao conteúdo cognitivo ou prático que porventura venha a transmitir. Sendo assim, qualquer variação de moralidade de cultura para cultura parece requerer uma comparação com a visão de mundo ou perspectiva científica de cultura para cultura. A ideia de Quine é que a variação de moralidade não deve ser comparada com a variação linguística porque na primeira nós detectamos uma uniformidade que está na base da variação e que está ausente na segunda (a variação linguística documentada entre as diferentes sociedades não está baseada na extrema uniformidade que a linguagem exhibe no interior de cada sociedade isolada). Para Quine, a variação linguística deve ser comparada à variação nas perspectivas científicas de sociedade para sociedade. Pode-se dizer que a moralidade apresenta uma uniformidade ao mesmo tempo interna e externa (no interior de uma sociedade e entre as sociedades), enquanto que a linguagem apresenta uma uniformidade apenas interna. A sugestão é que a moralidade seja então comparada com as ciências, uma vez que a ciência também parece apresentar uniformidade interna e externa. A linguagem (com sua uniformidade interna e sua diversidade caótica externa) transmite os conteúdos morais e científicos (caracterizados por uniformidade interna e externa). Contudo, vale destacar que da abordagem quineana, que traça um contraste

negativo entre a linguagem (com sua extravagante variação) e a moralidade (com sua tendência à uniformidade externa), não se segue que a linguagem esteja excluída do âmbito da investigação naturalista. Por outras palavras, o ceticismo quineano em relação à possibilidade de explicar o fato da caótica diversidade da linguagem não implica em abandonar o seu naturalismo linguístico. Do mesmo modo, o ceticismo diante da possibilidade de explicar a tendência à uniformidade externa da moralidade por meio do apelo a fatos morais independentes não implica em abandonar o naturalismo ético. Em Quine, o ceticismo convive harmonicamente com o naturalismo.

Quando nos pomos a comparar diferentes sistemas de moralidade, no intuito de avaliar variações e buscar o núcleo comum, um bom começo pode consistir em separar valores morais de valores não-morais. Quais valores são valores morais? Quais valores são meramente prudenciais? Em certas situações (por exemplo, quando a moralidade está conectada com um conjunto relativamente completo de sanções sobrenaturais), não há espaço possível para distinguir entre valores morais e valores prudenciais. Se isso acontece, não se pode resolver o impasse por qualquer apelo à observação empírica. O caminho a ser seguido requer o apelo à distinção entre a moralidade de uma sociedade e a moralidade de um indivíduo – se o comportamento de um agente sob um sistema moral é resultante de recompensas e penalidades socialmente estabelecidos, então esse comportamento é candidato a apresentar um valor moral, uma vez que a característica distintiva, embora vaga, dos valores morais em geral é que eles são de algum modo, irredutivelmente sociais. Todavia, Quine explica que tal padrão para efetuar a distinção entre valores morais e valores prudenciais não irá funcionar, caso os pretensos agentes morais tenham internalizado um sistema de sanções sobrenaturais, de tal forma que se tenha tornado ociosa qualquer imposição ou coação social. Se as coisas chegarem nesse ponto, e não se puder distinguir entre valores morais e valores não morais, o melhor a ser feito é comparar os atos do pretenso agente moral com os nossos próprios atos morais (segundo a compreensão que dispomos deles). Mais uma vez, o caminho a seguir não tem nada a ver com a observação de tipo científico. A observação em jogo aqui é uma observação de atos morais. É sabido que, para Quine, juízos científicos distinguem-se de juízos morais em virtude de suas relações com a observação. A observação está presente tanto nos juízos científicos, quanto nos juízos morais. Agora, a distinta relação que juízos científicos e morais mantêm com a observação é uma função dos distintos estatutos ontológicos dos respectivos objetos de observação. Em certo sentido, é plausível dizer que o objeto de observação científica é ontologicamente

independente da ciência do observador, enquanto que o objeto de observação moral é ontologicamente dependente da moralidade do observador. De modo desencaminhador, Flanagan afirma (cf. FLANAGAN, p.64) que Quine retira a significatividade cognitiva do discurso ético por causa da carência de base observacional. Um dos principais problemas na interpretação de Flanagan (além daquele apontado por Gilson e que consiste na inadequação em encontrar uma forma radical de holismo, onde só há lugar para um holismo mitigado) está justamente no não-reconhecimento da distinção quineana entre observação científica e observação moral. Para reforçar o ponto, em Quine, o objeto da observação moral é inescapavelmente parasitário da moralidade do observador moral, enquanto o objeto da observação científica é (em certo sentido) claramente independente da ciência do observador científico.

Na sequência, Quine nota que desacordos morais são coisas que, além de surgirem entre diferentes sociedades, podem surgir muito mais perto, a saber, em casa e mesmo dentro de si mesmo. Ao considerarmos tais desacordos morais, somos levados a lamentar a debilidade metodológica da ética frente à ciência. A razão para isso é que o apelo às observações científicas tem potencial para arbitrar desacordos científicos, enquanto o apelo às observações morais não tem nenhum potencial para resolver conflitos morais. Na ciência, é possível o recurso à evidência oferecida pela observação do curso independente da natureza. Na moralidade, não há recurso possível a nada que não esteja já fundamentalmente marcado pelo próprio padrão moral do observador. Um evento natural é observável independentemente da teoria científica do observador. Em contraste, um ato moral só é observável na dependência dos padrões morais próprios ao observador. Os objetos científicos tem o potencial de afetar direta e indiretamente nossas terminações nervosas (ou nossa superfície sensorial). Os objetos morais, por definição, não podem afetar direta e indiretamente nossas terminações nervosas – não há nenhuma entidade independente observável no curso da natureza à qual a ética poderia se conectar direta e indiretamente. A base empírica da ciência se encontra no evento observável predito – onde a predicação científica pode ou não corresponder ao evento observável independente. A base empírica de um código moral se encontra no ato moral observável – onde a moralidade que enforma a observação moral pode ou não ser coerente com a moralidade observada no ato. Predições científicas podem ser confrontadas com o curso independente da natureza observável. Juízos morais só podem ser testados a partir de nossos próprios padrões morais, *pace* Flanagan, não é definitivamente um atributo de todo discurso significativo. Assim, Quine argumenta que

a paridade vigente entre moralidade e ciência encontra seu limite no que diz respeito ao método exigido para resolver conflitos ou desacordos. Há estados de coisas empíricos observáveis que funcionam como bases empíricas das teorias científicas – por exemplo, há o evento real da água congelando a 0° C. Similarmente, há o evento real da promiscuidade na vida amorosa, o qual serve como base empírica do código moral que diz “a promiscuidade é algo mau”. Assim, no caso de desacordo sobre se ou não a água congela a 0° C, é possível apontar para o fato físico que consiste no evento real da água congelando a 0° C para a justificação da predicação científica “a água congela a 0° C”. Infelizmente, não há fatos bons ou maus, independentemente justificáveis no curso do mundo, que possam ser tomados como evidência para o julgamento do ato promíscuo como sendo moralmente bom ou mau, a não ser voltando-se para o próprio padrão moral “a promiscuidade é má”. A ciência mantém a perspectiva de uma teoria da verdade como correspondência, enquanto a ética é obrigada a operar sob um regime coerentista. A razão para a moralidade ser coerentista está, não em que seus objetos não sejam entidades observáveis (se fosse assim, então a matemática teria que operar sob o regime coerentista, dados que seus objetos também não são entidades observáveis), mas em que os objetos morais não possam ser constituídos independentemente da observação moral.

De acordo com Quine, as teorias científicas recebem sustentação para suas pretensões de objetividade a partir dos controles empíricos independentes disponíveis. No caso da ética, simplesmente não há tal espécie de controle empírico disponível. Sendo assim, não é de se estranhar que ao longo dos tempos tenham existido diversas tentativas de justificar valores morais com base em evidências factuais ou teorias científicas. De fato, há uma tentativa relativamente bem sucedida de combinar ética e ciência e assim, de alguma forma, mitigar a debilidade metodológica da ética. Essa tentativa leva o nome de utilitarismo. No utilitarismo, valores morais são reduzidos causalmente a outros valores morais e é precisamente essa redução causal que apresenta o potencial de resolver conflitos ou desacordos morais. Agora, mesmo que a redução causal promovida pelo utilitarismo seja eficaz em muitos contextos, ela não é capaz de reduzir todo e qualquer valor moral. Há valores últimos que resistem a qualquer redução causal e, portanto, permanecem não-justificados. Quine destaca que, felizmente, esses valores não-reduzidos, uma vez identificados, comandam uma ampla aceitação (em razão da tendência à uniformidade presente no componente moral geneticamente herdado). Quine afirma ainda que, quando há desacordo em relação a fins morais

últimos não-reduzidos, a estratégia adequada a ser adotada não consiste em algum tipo de “pluralismo moral”, mas num recurso ponderado de emotivismo *à la* Stevenson (recurso esse que só deve ser usado em situações extremas). Quando o utilitarismo encontra os seus limites, o que se impõe pragmaticamente na sequência é o emotivismo. Assim, há uma espécie de flutuação e, ao mesmo tempo, complementaridade entre cognitivismo e não-cognitivismo, entre utilitarismo e emotivismo. Isso quer dizer que o holismo, o naturalismo e o pragmatismo de Quine são suficientemente flexíveis para acomodar na mesma teoria, de forma complementar, utilitarismo e emotivismo (bem como outras teorias que, *prima facie*, contradizem o naturalismo como por exemplo platonismo em relação aos objetos matemáticos). Por fim, é óbvio que a interpretação que Flanagan propõe para “On the Nature of Moral Values” não pode funcionar. Pois se Quine não estivesse autorizado a fazer a distinção entre ciência e ética, tendo por base a debilidade metodológica da ética, então ele não teria nenhuma razão em apontar o utilitarismo como uma teoria capaz de afastar (pelo menos temporariamente) o prejuízo em objetividade causado por uma fraqueza metodológica. Se a interpretação de Flanagan fosse correta, Quine estaria na desconfortável posição de, por assim dizer, alguém que prescreve um remédio para uma doença que simplesmente não existe. Para Quine, diferentemente de Flanagan, o cognitivismo em ética não é a única nem a última palavra – em certas situações limite, o cognitivismo deve ceder lugar a um emotivismo pragmaticamente mais adequado (assim como, na matemática, deve haver espaço para um platonismo pragmaticamente adequado). O naturalismo quineano, sem se contradizer, ora lança mão de um cognitivismo ético, ora exige pragmaticamente o emotivismo. Portanto, não parece claro que a tese central da interpretação de Flanagan, segundo a qual o comprometimento de Quine com a debilidade metodológica da ética comparada à ciência é injustificado, uma vez que contradiz a sua perspectiva filosófica naturalista geral, não pode encontrar sustentação numa leitura atenta de “On the Nature of Moral Values”.

Referências

- DALL'AGNOL, D. “Quine ou Wittgenstein: o Fim da Filosofia Analítica?” in: *Seguir Regras*, Pelotas: Ed. da UFPel, 2011, pp. 171- 185.
- FLANAGAN, O J. “Quinean Ethics”, *Ethics* 93, 1982, pp. 56-74.
- GIBSON, R F. “Flanagan on Quinean Ethics”, *Ethics* 98, 1988, pp. 534-40
- HYLTON, Peter. *Quine*. New York: Routledge, 2007.

QUINE, W. V. O. "Ontological Relativity", in: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, pp. 26-68.

_____. "Two Dogmas of Empiricism", in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, pp. 20-46.

_____. "On the Nature of Moral Values", in: *Theories and Things*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 55-66.