

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
NÍVEL MESTRADO**

**CÉSAR BISOL**

**METAÉTICA E FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE  
EXPRESSIVISTA**

**São Leopoldo  
2024**

CÉSAR BISOL

**METAÉTICA E FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE  
EXPRESSIVISTA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Olivier da Silva

São Leopoldo

2024

B622m

Bisol, César

Metaética e fundamentação dos direitos humanos: uma análise expressivista. / César Bisol -- 2024.

122 f. ; 30cm.

Dissertação (Mestrado em Direito) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2024.

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Olivier da Silva.

1. Direitos humanos. 2. Direitos morais. 3. Direito - Ética. 4. Expressivismo moral. I. Título. II. Silva, André Luiz Olivier da.

CDU 342.7

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD  
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “**METAÉTICA E FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE EXPRESSIVISTA**”, elaborada pela mestranda **César Bisol**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 11 de abril de 2024.

  
Prof. Dr. **Anderson Vichinkeski Teixeira**,

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. André Luiz Olivier da Silva \_\_\_\_\_ *Participação por Webconferência*

Membro: Dr. Gérson Neves Pinto \_\_\_\_\_ *Participação por Webconferência*

Membro: Dr. Denis Coitinho \_\_\_\_\_ *Participação por Webconferência*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço nesse momento importante à minha família, meu Pai Virgílio, minha mãe Liani e meus irmãos Daniel e Bruna. Agradeço ainda o tempo disponível do professor Dr. André Olivier que trilhou junto comigo esta pesquisa. Agradeço ainda a Capes, que disponibilizou a bolsa de estudos que me possibilitou cursar o mestrado.

## RESUMO

A presente dissertação investiga a fundamentação dos direitos humanos tendo como pano de fundo a linguagem moral. A partir de uma leitura da metaética, na qual se destaca a vertente do expressivismo moral, busca-se explicitar a fundamentação através da análise de Allan Gibbard e de sua teoria expressivista. A pesquisa se vale do método metaético expressivista e segue a diretriz de diferenciação da filosofia analítica entre ética e metaética, nomeadamente entre o discurso moral e a filosofia sobre o discurso da moralidade, ou entre as declarações morais e as declarações sobre as declarações morais. O objetivo é chegar a uma compreensão clara da natureza da moralidade acerca dos direitos humanos e da relação entre as razões de um compromisso moral. Dessa maneira, com a possibilidade de apropriar-se de estudos metaéticos para analisar os direitos humanos, o problema central desta pesquisa busca responder à seguinte pergunta: pode a teoria expressivista da norma de Allan Gibbard fundamentar a natureza jurídica dos direitos humanos? Visando atingir o objetivo de pesquisa, o primeiro momento visa investigar a vinculação dos direitos humanos como sendo direitos morais, o que irá possibilitar a análise posterior sobre a metaética, uma vez que examinar-se-á a natureza moral dos direitos humanos. Assim, na terceira parte, conclui-se que uma vertente metaética apoiada no expressivismo normativo pode ser o ponto fulcral para a fundamentação dos direitos humanos. O caminho percorrido nos pontos anteriores se apresenta como uma justificativa para a análise do presente trabalho, que visa buscar uma fundamentação para os direitos humanos que não seja igual ao pensamento comum do direito positivo. Como os direitos humanos possuem características morais e, portanto, fazem parte do discurso moral, eles devem ser considerados morais na medida em que buscam o firme propósito de atribuir uma noção de universalidade aos valores mais elevados da existência humana.

**Palavras-chave:** direitos humanos; direitos morais; metaética; expressivismo moral.

## **ABSTRACT**

This dissertation investigates the basis of human rights against the background of moral language. From a reading of metaethics, in which the aspect of moral expressivism stands out, we seek to explain the foundation through the analysis of Allan Gibbard and his expressivist theory. The research uses the expressivist metaethical method and follows the analytical philosophy's differentiation guideline between ethics and metaethics, namely between moral discourse and philosophy about the discourse of morality, or between moral statements and statements about moral statements. The aim is to arrive at a clear understanding of the nature of morality regarding human rights and the relationship between the reasons for a moral commitment. In this way, with the possibility of appropriating metaethical studies to analyze human rights, the central problem of this research seeks to answer the following question: can Allan Gibbard's expressivist theory of the norm support the legal nature of human rights? Aiming to achieve the research objective, the first step aims to investigate the link between human rights and moral rights, which will enable subsequent analysis of metaethics, since the moral nature of human rights will be examined. Thus, in the third part, it is concluded that a metaethical approach supported by normative expressivism can be the central point for the foundation of human rights. The path taken in the previous points presents itself as a justification for the analysis of the present work, which aims to seek a foundation for human rights that is not the same as the common thinking of positive law. As human rights have moral characteristics and, therefore, are part of moral discourse, they must be considered moral to the extent that they pursue the firm purpose of attributing a notion of universality to the highest values of human existence.

**Key-words:** human rights; moral rights; metaethics; moral expressivism.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>2 DIREITOS E DIREITOS HUMANOS</b>	<b>12</b>
2.1 Análise hohfeldiana	12
2.2 Teoria dos direitos de Feinberg	15
2.3 Direitos humanos e direitos subjetivos	17
2.3.1 A dicotomia positivismo jurídico/antipositivismo e direitos humanos	19
2.3.2 Raz e o positivismo jurídico excludente	20
2.3.3 Hart e o positivismo jurídico inclusivo	24
2.3.4 Dworkin e o antipositivismo jurídico	27
2.4 Direitos humanos e direitos fundamentais	32
2.4.1 Direitos morais e direitos humanos	35
<b>3 METAÉTICA E SEUS DESDOBRAMENTOS</b>	<b>39</b>
3.1 A metaética como linguagem moral de segunda ordem	40
3.2 O colapso entre metaética e ética normativa	42
3.2.1 A dicotomia: realismo moral e antirrealismo	47
3.2.2 As teses centrais do realismo moral	48
3.2.2.1 Cognitivismo moral	50
3.2.2.2 Teoria do erro	53
3.2.2.3 Construtivismo moral	55
3.2.2.4 As teses centrais do antirrealismo moral	57
3.3 Metaética e direitos humanos	59
<b>4 EXPRESSIVISMO MORAL</b>	<b>62</b>
4.1 História da teoria Expressivista	62
4.2 A teoria de Gibbard: expressivismo da norma	67
4.3 Análise da Estrutura Naturalística da norma	73
4.4 A Solução de Gibbard	76
4.5 Os direitos humanos e sua fundamentação expressivista	86
4.6 Fundamentando os Direitos Humanos no Expressivismo moral	95
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>119</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa desta dissertação está inserida na temática envolvendo os direitos humanos, que busca, mais especificamente, uma relação entre esses direitos e a metaética. O presente trabalho está vinculado à linha de pesquisa *Sociedade, novos direitos e transnacionalização*.

Que todos os seres humanos têm certos direitos inalienáveis que surgem simplesmente em virtude de seu status como seres humanos é uma questão amplamente difundida na ideia sobre os direitos humanos – reitero essa afirmação devido ao fato de que os direitos humanos precisam ser justificados não apenas no âmbito jurídico e formal das instituições, mas, principalmente, no âmbito moral. Dessa forma, esses direitos são, em última análise, direitos morais. Nesta dissertação, tentaremos mostrar a possibilidade de realizar essa justificação a partir da visão metaética.

A investigação proposta no presente trabalho divide-se em três momentos: no primeiro, será apresentado o conceito geral de direitos – de direitos humanos, especificamente; no segundo, o aspecto metaético fundamental desse conceito; no terceiro e último momento, desenvolvemos uma avaliação sobre a possibilidade de fundamentar os direitos humanos a partir de uma reflexão expressivista da norma, que consiste em formas “robustas” que enfatizam não existir fatos morais e propriedades morais; entretanto, pode-se ainda falar em uma verdade ou falsidade moral, mesmo no caso de julgamentos normativos incompatíveis. Assim sendo, a objetividade para um expressivismo moral é mínima. Esses três elementos permitem uma conclusão a respeito das contribuições aos direitos humanos a partir da vertente expressivista de Gibbard.

O principal problema da presente dissertação é: o que significa uma linguagem moral dos direitos humanos? De forma mais específica, é possível fazer uma análise metaética sobre os enunciados envolvendo os direitos humanos morais?

Nesse enredo problemático, a correspondência para essas questões será analisada a partir da metaética, que indaga sobre a natureza e sobre a metodologia dos julgamentos morais. Assim, o estudo metaético procura caracterizar o uso dos termos morais para determinar o status lógico e cognitivo dos enunciados morais. O objetivo é chegar a uma compreensão clara da natureza da moralidade acerca dos direitos humanos e da relação entre as razões de um compromisso moral.

Dessa maneira, esta pesquisa busca responder à seguinte pergunta: com a possibilidade de apropriar-se de estudos metaéticos para analisar os direitos humanos, pode a teoria expressivista da norma de Allan Gibbard fundamentar a natureza jurídica dos direitos humanos?

Diante disso, o objetivo principal desta dissertação é analisar o discurso dos direitos humanos através de uma reflexão metaética expressivista. Para tanto, é preciso considerar os direitos humanos como pertencentes à linguagem moral.

Para uma melhor compreensão, destacamos que o objetivo do primeiro capítulo é analisar o conceito de direitos humanos e mostrar que eles constituem, potencialmente, um subconjunto de direitos morais. Deve-se enfatizar que os direitos humanos são direitos subjetivos. A partir disso, serão analisadas duas teorias de direitos subjetivos que são relevantes para a compreensão dos direitos humanos: (1) a análise do direito Hohfeldiana e (2) a teoria do direito de Feinberg.

Depois de revisar brevemente as concepções de direitos de Hohfeld e Feinberg, podemos concluir que a tese redutivista, que está implícita na lógica deôntica – cujo objetivo é reduzir os direitos a declarações normativas de tal forma que sua estrutura sintaxe inclui alguns dos operadores deônticos que, em última análise, podem ser entendidos em termos do operador de obrigação –, pode deixar de fora várias variantes filosóficas que se desdobram a partir do conceito de direitos.

Subsequentemente, faremos um percurso por algumas teorias do Direito, explorando a relação que existe entre elas e os direitos humanos. Especificamente, essas teorias são: (a) o positivismo normativo exclusivo, (b) o positivismo jurídico inclusivo de Hart e (c) o antipositivismo jurídico de Dworkin. Por fim, exploraremos as distinções entre direitos humanos e direitos fundamentais.

O capítulo dois tem, por sua vez, o intuito de analisar as teorias metaéticas, buscando situar o leitor no ramo ético. Essa análise possibilitará uma explanação acerca das principais correntes que serão apresentadas: a) o realismo moral e b) o antirrealismo moral.

Neste estudo, vamos abordar, brevemente, a natureza da metaética. Fala-se disso brevemente pois não temos espaço suficiente para explorar questionamentos metafilosóficos, uma vez que isso desviaria o foco de nossos objetivos centrais. Porém, consideramos pertinente apontar, em linhas gerais, o que é a metaética. Isso nos leva a argumentar a favor de um grande problema que, sem dúvida, não será resolvido neste trabalho: o colapso entre metaética e ética normativa.

Todavia, para apresentar esse problema, é metodologicamente pertinente falar da concepção padrão que temos sobre metaética, isto é, como linguagem moral de segunda ordem.

Diante disso, a maneira menos problemática de entender a metaética é visualizá-la como uma linguagem moral de segunda ordem. Nessa perspectiva, a metaética é compreendida como um ramo da filosofia moral que é responsável pelo estudo ontológico, epistemológico, semântico e lógico que lança a linguagem moral.

Pode-se observar isso a partir do ato de pronunciar julgamentos morais como “matar é errado”: essa afirmação não apenas exhibe uma série de problemas lógicos e semânticos como também apresenta problemas relativos ao julgamento moral, e é possível que se questione, inclusive, sobre a validade ou a falsidade dessa sentença.

Disponhamos, então, essas questões em relação ao juízo moral anterior:

a) Questão ontológica: a partir do que se afirma que matar é errado? Existe, como parte do mobiliário do mundo, algo como o valor do respeito à vida?

b) Questão epistemológica: Se tal valor existe ou não existe, como é que temos acesso a ele? Que critério epistemológico é usado para que se chegue ao conhecimento de que “matar é errado”?

Com isso, já se pode entender, em linhas gerais, que a linguagem moral lança sérios problemas filosóficos. Portanto, a metaética é o ramo da filosofia moral que é responsável pelo estudo de todos esses problemas.

Isso nos possibilitará enxergar a análise antirrealista voltada para o “expressivismo”, como sugere Allan Gibbard. Essa análise consiste, mais precisamente, em uma reflexão sobre a normatividade, que se refere a expressões de aceitação feitas pelo agente das normas que permitem o ato. O capítulo será concluído, dessa forma, com uma apresentação pertinente para nossos propósitos, levando em consideração as principais teorias e problemas da metaética.

No capítulo três, finalmente, serão analisadas as teses sobre a vertente metaética expressivista e sua possibilidade de legitimar uma teoria do direito – dos direitos humanos, especialmente. O objetivo desta etapa é investigar o relato normativo-expressivista e isso possibilita que tratemos o direito como uma vertente expressivista da metaética.

Posteriormente, haverá uma análise da vertente expressivista de Allan Gibbard acerca da normatividade, e o objetivo dessa perquirição é verificar se a teoria de Gibbard é capaz de dar conta da normatividade das reivindicações sobre a razão,

estendendo o mesmo argumento para os direitos não positivados, mas que são reivindicados por meio de expressões racionais de seus agentes, isto é, os direitos humanos.

Para isso, primeiro descreveremos como a teoria de Gibbard estabelece os princípios fundamentais do expressivismo. Depois, forneceremos uma interpretação detalhada das partes relevantes da teoria de Gibbard, argumentando que a melhor leitura de seu relato é aquela que descreve a normatividade como sendo sustentada por um conjunto de normas controladas, coerentes e abrangentes.

A parte central pode ser, assim, enunciada: os direitos humanos são um subconjunto dos direitos morais e, dessa forma, podem ser investigados em seu status ontológico e epistêmico, com vistas a alcançar uma fundamentação moral, em virtude daquele ramo da filosofia moral que reflete sobre esses direitos, ou seja, a metaética.

De fato, vamos oferecer uma análise do conceito de direitos humanos, com a finalidade de mostrar que eles podem ser entendidos como um subconjunto de direitos morais. Posteriormente, entretanto, tentaremos defender a relevância da contabilização de tais direitos e argumentar que eles, em ambos os direitos morais, podem ser justificados em virtude de alguma postura metaética

Apresenta-se, também, um possível obstáculo à abordagem de Gibbard: o problema de Geach-Frege. Por fim, nossas considerações finais acerca dos conceitos percorridos ao longo da dissertação serão pontuadas.

Em linhas gerais, a conclusão que se pretenderá extrair ao final do trabalho é que pode ser plausível a noção de fundamentar os direitos humanos em uma teoria expressivista da moral. Como vamos esclarecer, o expressivismo preconiza que os juízos morais expressam uma motivação intrínseca. Isto é, juízos morais produzem uma motivação para agir, sem a necessidade de nenhum elemento conativo.

## **2 DIREITOS E DIREITOS HUMANOS**

Neste trabalho, pretende-se realizar uma análise da fundamentação dos direitos humanos. Assim, o objetivo da pesquisa é duplo: por um lado, almeja-se (a) alcançar uma aproximação entre as complexidades filosóficas, uma vez que por meio do conceito dos direitos humanos é possível que se tenha uma melhor compreensão desses direitos após dimensionar seus problemas; e, por outro lado, (b) mostrar que

uma das propriedades dos direitos humanos – ao menos, a que nos importa neste trabalho, o que não implica necessariamente que seja a mais importante – deve ser os direitos morais.

Para isso, esta pesquisa se propõe a (1) alcançar uma aproximação esquemática do conceito de direitos subjetivos por meio de três teorias, ao mesmo tempo em que são apontadas as complicações filosóficas que esse conceito contém, com o objetivo de defender que o primeiro passo será justamente buscar uma teorização sobre os direitos humanos, versando, nesse ponto, sobre o que eles são imediatamente, ou seja, direitos subjetivos. Além disso, pensa-se em (2) oferecer uma abordagem às diferentes concepções de direito: aqui será abordada a dicotomia positivismo-jurídico/antipositivismo, com o intuito de enquadrar os direitos humanos dentro deles, ao mesmo tempo em que os direitos humanos estão intimamente relacionados com os sistemas normativos legais; e, finalmente, (3) argumentar a favor da compreensão dos direitos humanos como um subconjunto de direitos morais, levando-se em consideração os apontamentos de Gibbard sobre seu “quase-realismo”. Para isso, primeiramente, será abordada a teoria do direito sugerida por Hohfeld.

## 2.1 Análise hohfeldiana

Hohfeld (1923) oferece uma estrutura para entender os direitos em termos de relações jurídicas que deles podem derivar. Sua análise contempla oito conceitos inter-relacionados, que podem ser entendidos em sua modalidade, a saber: (1) o modo ativo, desenvolvido em virtude dos conceitos de direito/reivindicação, privilégio/liberdade, poder e imunidade, e (2) a modalidade passiva, que deriva dos conceitos de dever, não direito, sujeição e incompetência.

A análise de Hohfeld (1923) tenta conectar algumas das modalidades ativas com algumas das modalidades passivas de duas relações: (1) a relação de correlação e (2) a razão de oposição. O esquema hohfeldiano das relações jurídicas, em que as linhas verticais simbolizam a correlação e as linhas cruzadas correspondem à oposição, é apresentado no Quadro 1<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> FREIRE, Antonio Peña. Cinco teorias sobre o conceito de direitos. *Doxa, Cuadernos de Filosofía*, nº 32, 2009, p. 61.

**Quadro 1** - Esquema hohfeldiano das relações jurídicas

Direito	Privilégio	Poder	Imunidade
Não-direito	Dever	Sujeição	Incompetência

Fonte: Hohfeld (1923)

Para explicá-lo, começaremos com as relações de correlação e continuaremos, depois, com as relações de oposição. Seja: “A” sujeito ativo, “B” sujeito passivo e S “x” o conteúdo das modalidades *ativa* e *passiva*.

1. Direito/dever: A tem o direito de reivindicação de que B tem que fazer x, se e somente se B tem o dever para com A de fazer x.

A relação de correlação entre direito e dever pode ser exemplificada com o Artigo da Declaração: “Art-6: Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento, em todos os lugares, da sua personalidade jurídica”<sup>2</sup>.

Com isso, pode-se entender que o sujeito A tem direito, em relação a qualquer Estado B, de ter sua personalidade jurídica reconhecida e, por sua vez, qualquer B deve reconhecer a personalidade jurídica de A<sup>3</sup>.

2. Privilégio/não direito: A tem o direito de privilégio sobre B para fazer x, se e somente se B não tem o direito ou, mais precisamente, não tem o direito de exigir que A se abstenha de fazer x.

Para exemplificar a relação de correlação entre privilégio e não direito, pense no artigo 13, da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Art-13.1: Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado”<sup>4</sup>.

Continuando com as exemplificações dos direitos humanos na relação agente/indivíduo-Estado, o sujeito A tem o privilégio contra qualquer Estado B de circular livremente em seus territórios e escolher, dentro deles, sua residência; por sua

<sup>2</sup> Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

<sup>3</sup> Entendemos que a ideia de que os direitos humanos só são aplicáveis em um relacionamento é discutível. Isto porque podemos aplicar nos casos de agente/estado e também em uma relação agente/agente. Por uma questão de simplicidade, nestes exemplos não entraremos nessa discussão e pressupõe-se a aplicação dos direitos humanos em uma relação agente/estado-indivíduo.

<sup>4</sup> BRASIL - UNICEF. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

vez, o Estado B não tem o direito, ele tem o não certo de exigir que A se abstenha de fazê-lo<sup>5</sup>.

3. Autoridade/restrição: A tem o direito-poder de produzir certos efeitos jurídicos sobre B através de x, se e somente se B estiver em um estado de sujeição em relação a A, de modo que a situação legal de B mudará.

Exemplificar a relação de correlação entre poder e sujeição com os direitos humanos é, do meu ponto de vista, problemático<sup>6</sup>. Portanto, essa relação será exemplificada conforme Moreso e Vilajosana (2004), que apontam que se trata de um caso semelhante ao que ocorreria, no âmbito privado, se A morresse fazendo testamento em favor de B e B o aceitasse. Dada essa situação, A tem a autoridade de produzir certos efeitos jurídicos sobre B e B é assujeitado às disposições de A.

4. Imunidade/Incompetência: A tem um direito-imunidade em relação ao possível ato jurídico x de B, se e somente se B for incompetente para alterar a situação jurídica de A por meio de x.

A relação de correlação entre imunidade e incompetência pode ser exemplificada com o artigo 15.1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Art-15.1: Todo o indivíduo tem direito a ter uma nacionalidade”<sup>7</sup>.

Com isso, pode-se apontar que o sujeito A tem uma imunidade em relação ao possível ato jurídico de qualquer Estado B de retirar A de sua nacionalidade e, por sua vez, qualquer B tem a incompetência de alterar a situação jurídica de A através do ato jurídico de espoliação da nacionalidade.

Por outro lado, as modalidades ativas estão relacionadas às modalidades passivas em virtude da relação de oposição da seguinte maneira:

1. Direito/não direito: A tem o direito de reivindicação de que B tem x, se e somente se não for o caso de A não ter direito de B não ter x.

2. Privilégio/dever: A tem em relação a B o direito-privilégio de fazer x, se e somente se não for o caso de A ter o dever para com B de fazer x.

---

<sup>5</sup> Estamos cientes de que essa exemplificação é problemática devido aos fatores políticos que entram em jogo em termos de imigração/refugiados. Dessa maneira, não vamos entrar neste debate ético-político muito complexo e, portanto, deve-se entender que tal afirmação tem uma função meramente ilustrativa, e não além.

<sup>6</sup> O que é problemático aqui reside no fato de que é uma questão sujeita a debate se os direitos humanos também são aplicáveis em uma relação agente/agente. Como já mencionamos, não entraremos nessa discussão.

<sup>7</sup> BRASIL - UNICEF. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

3. Autoridade/Incompetência: A tem o potencial direito de produzir certos efeitos jurídicos sobre B através de x, se e somente não for o caso de A ter incompetência para alterar a situação jurídica de B através de x.

4. Imunidade/Subjugação: A tem um direito-imunidade em relação ao possível ato jurídico x de B, se e somente se não for o caso de A estar em um estado de sujeição em relação a B, tal que a situação jurídica de A mudará por x.

Nesse cenário, o professor André Luiz Olivier da Silva, enfatiza:

A proposição “X possui um direito” só ganha sentido lógico se for expressa da seguinte maneira: “X possui um direito em relação a Y” ou “relativamente a Y”; pois a figura do detentor do direito é claramente delimitada a partir da contraposição com a figura do destinatário desse direito, demonstrando que o significado do “direito” é entendido sob a ótica das obrigações, sejam obrigações morais, sociais ou jurídicas.<sup>8</sup>

Com tudo isso, pode-se concluir que a concepção hohfeldiana de direitos dá conta das diversas nuances que eles podem adotar, e que as relações jurídicas que se desdobram a partir delas são importantes para vislumbrar a diversidade dos direitos. A partir da concepção hohfeldiana de direitos, então, pode-se vislumbrar que estes são passíveis de serem pensados como normas, mas que delas se desdobram importantes relações jurídicas que uma análise da lógica deôntica poderia deixar de lado.

## 2.2 Teoria dos direitos de Feinberg

Feinberg (2007) concebe os direitos como reivindicações válidas prováveis de serem reivindicadas. Portanto, os conceitos que devem ser analisados para entender a definição de Feinberg são: (a) reclamação, (b) reivindicação e (c) validade (Feinberg, 2007, p. 241-258).

Sobre o conceito de reclamação, Feinberg (2007, p. 241) aponta que “reclamar consiste em estar numa situação que permita reclamar, ou seja, reclamar ou afirmar que algo é seu no caso”. Assim, diríamos que o sujeito S está numa posição que lhe permite reivindicar x, se e somente se S tem a pretensão de x.

Além disso, decorre daí que, para Feinberg (2007), o conceito de reivindicação está contido no *alegar* e, assim, o primeiro é definível em virtude do segundo. No

---

<sup>8</sup> Silva, André Luiz Olivier da. Os Direitos Humanos Enquanto Exigências e Reivindicações Mútuas. Revista Novos Estudos Jurídicos, Ed. v. 19 n. 3 (2014), em <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/6680>. Acesso em 03 janeiro de 2024.

entanto, Feinberg acrescenta, no que diz respeito à reivindicação, que o próprio ato de reivindicar é exercer direitos que já estão presentes, dos quais já se é titular.

Nesse sentido, ele destaca que:

[...] de um modo geral, apenas a pessoa que já tenha *um título ou que tenha preenchido os requisitos para adquiri-lo*, ou outra pessoa que fale em nome do primeiro, pode reivindicar ou reivindicar algo de direito. *Uma coisa importante sobre direitos (ou reivindicações), então, é que só pode ser reclamado por aqueles quem os possui.* (Feinberg, 2007, p. 238)<sup>9</sup>

Agora, se S tem a pretensão de x, e S é capaz de reivindicar x, então, S tem o direito de x? Segundo Feinberg (2007), não. As alegações fornecem apenas um grau mínimo de plausibilidade para base da alegação de que S tem direito a x.

Assim, para afirmar que S tem o direito de x, é necessário que a alegação de S x seja válida. Feinberg concebe a validade como “justificação de um tipo limitado e peculiar e justificação dentro de um sistema de regras” (Feinberg, 2007 p. 233). A validade jurídica se dá em virtude do fato de que a pretensão está de acordo com a validade das normas que conferem poderes dentro de um ordenamento jurídico. A validade moral é dada em termos da adequação da afirmação com respeito aos princípios morais apropriados (Feinberg, 2007, p. 234)<sup>10</sup>. Isso permite que o autor deduza tanto direitos legais quanto direitos morais. Por enquanto não falaremos sobre essa distinção ou sobre esse tópico, pois trataremos dele com mais detalhes na seção 3.1 deste estudo.

Em conclusão, Feinberg (2007) considera que uma reivindicação P coloca o sujeito S em uma posição em que ele é capaz de reivindicar x, de modo que P pode levar a um direito x de S, pois P está revestido de razões plausíveis para ser considerado em termos de sua validade legal ou moral. No entanto, reivindicações por si só não são direitos. Para fazer isso, elas precisam de validade. A concepção de direitos em Feinberg pode ser expressa como: X é um direito se e somente se x é uma reivindicação vingativa para alguém, cuja justificação repousa na validade de x dentro de um sistema de normas legais vigentes ou dentro de princípios morais.

---

<sup>9</sup> Os itálicos são meus. Note que através desta estipulação Feinberg propõe a possibilidade de reclamação proveniente do titular, a qual é condição necessária para a extensão dos direitos, oferecendo um argumento contra o direito dos animais, dentro do debate enquadrado no campo da ética aplicada. Animais não humanos são obviamente incapazes de reivindicar para si mesmos estes alegados direitos. Não vamos nos aprofundar nesse tópico complicado e interessante, apenas apontamos o suficiente para poder acompanhar as consequências que se seguem desta citação.

<sup>10</sup> Nota-se que, pelo menos neste ponto, Feinberg está pressupondo uma metaética de natureza cognitiva.

### 2.3 Direitos humanos e direitos subjetivos

Após uma breve revisão das concepções de direitos de Hohfeld e Feinberg, pode-se concluir que a tese redutivista, que está implícita na lógica deôntica, cujo objetivo é reduzir direitos a enunciados normativos de tal forma que sua estrutura sintática inclua alguns dos operadores deônticos que, em última análise, podem ser entendidos em termos de operador de obrigação, podemos deixar de lado várias nuances filosóficas que se desdobram a partir do conceito de direitos subjetivos<sup>11</sup>.

Sem dúvida, existem outras concepções de direitos, que não deixam de fora nuances tão importantes quanto aquelas relações jurídicas que emergem deles, no caso de Hohfeld, ou as noções-chave de reivindicação de validade, no caso de Feinberg. Com isso, fica claro que o conceito de direitos é filosoficamente problemático e que, portanto, pode ser simples compreendê-los só como regras e nada mais<sup>12</sup>.

Ora, no caso específico dos direitos humanos, sustentamos que são relevantes as duas concepções de direito anteriormente expostas, a saber: (1) a análise Hohfeldiana e (2) a teoria de Feinberg. Com efeito, a lógica deôntica tem a inegável importância de conferir clareza e precisão a todos os artigos da Declaração dos Direitos Humanos, especialmente àqueles que não explicitam, sintaticamente, a extensão de um direito, mas estipulam uma norma tal que obriga destinatários a se abster de fazer x, ou equivalente, proibindo e não os permitindo de fazer x.

Assim, consideramos importante, para obter maior precisão e clareza, o estudo dos direitos humanos em termos de lógica deôntica. Em vez disso, os direitos humanos perdem nuances interessantes com a simples análise formal deles, que é o que esse tipo de lógica deôntica pode oferecer. Por isso, consideramos que a análise hohfeldiana é capaz de proporcionar uma maior compreensão da natureza dos direitos humanos como direitos subjetivos, especialmente no caso das relações correlativas,

---

<sup>11</sup> Dados os objetivos do trabalho, aqui estamos falando apenas de lógica deôntica básica. Assim sendo, está fora dos propósitos desta pesquisa aprofundar as características de uma lógica deôntica muito mais refinada do que, de outra forma, poderia incorporar dentro de seu sistema vários elementos da direitos subjetivos.

<sup>12</sup> Uma notável compilação de textos, em torno do conceito de direitos, típicos de figuras da estatura de Hart, Dworkin, Raz, Scanlon, Mackie, encontra-se em Waldron (ed.), *Theories of rights*, 1984. A análise detalhada, com base na classificação das teorias expostas, sobre o conceito de direitos é encontrada em Antonio Peña Freire, "Cinco teorias sobre o conceito de direitos" em *Doxa, Cuadernos de Filosofía*, nº 32, 2009, p. 61-86.

como direito-reivindicação/dever, direito-privilégio/não direito e direito-imunidade/incompetência, explicitadas anteriormente.

Da nossa parte, acreditamos que uma quantidade considerável de direitos humanos, aqueles que são dirigidos contra o Estado, pode ser entendida como direitos-imunidades de seus titulares – isto é, os humanos –, que suportam e que colocam os Estados em situação de incompetência contra eles. Então, a relação da lei-imunidade/incompetência hohfeldiana torna-se extremamente útil para compreender as consequências jurídicas que se seguem, em termos da relação entre o titular e o destinatário dos direitos humanos. Isso, apesar do fato de que o discurso dos direitos humanos é geralmente formulado em termos abstratos, e a teoria das relações jurídicas de Hohfeld explica os direitos concretos.

Em vez disso, consideramos arriscado falar de direitos subjetivos, como direitos humanos, sem levar em conta a teoria das relações jurídicas de Hohfeld. Por fim, a teoria dos direitos de Feinberg é extremamente importante para entender os direitos humanos como direitos morais e para alcançar os objetivos que pretendemos alcançar nos capítulos posteriores deste trabalho, a saber: mostrar como uma justificação ética dos direitos humanos é possível a partir do construtivismo metaético.

Isso porque Feinberg, como já indicamos, deixa claro que a noção de validade é um elemento central dos direitos. Em vez disso, no caso dos direitos morais, um tópico que abordaremos na próxima parte desta dissertação é a sua validade e em que se baseiam os princípios morais adequados. Portanto, a teoria de Feinberg está intimamente relacionada aos objetivos deste trabalho, uma vez que essa condição de validade dos direitos morais compromete Feinberg com uma metaética quase-realista, aproximando-se de um expressivismo que defenderemos no terceiro capítulo desta investigação.

Assim consideramos, com Feinberg, que os direitos humanos podem ser entendidos como direitos morais, cuja validade repousa na justificação metaética de princípios morais adequados. Do exposto, segue-se, então, que as duas teorias de direitos subjetivos que apresentamos contribuem com elementos importantes para a compreensão dos direitos humanos e, além disso, a teoria de Feinberg será útil para a estratégia que pretendemos seguir.

### 2.3.1 A dicotomia positivismo jurídico/antipositivismo e direitos humanos

As análises de Hohfeld e Feinberg foram importantes para que possamos argumentar que uma verificação conceitual dos direitos, em especial dos direitos humanos, será mais completa se a relação que eles mantêm com os sistemas normativos jurídicos for esclarecida. No entanto, qual é a natureza do direito? Esta é uma questão filosófica altamente complexa.

Por isso, nesta seção pretendemos oferecer uma abordagem às teses centrais da dicotomia positivismo jurídico/antipositivismo, com vistas a enquadrar os direitos humanos nela.

O eterno debate que busca dar conta da natureza do Direito pode ser traçado, sem problemas, desde os primórdios do pensamento filosófico. Houve dois pronunciamentos básicos para dar conta do conceito de Direito, a saber: (1) positivismo jurídico e (2) lei natural<sup>13</sup>. Não pretendemos oferecer uma exposição histórica desse debate<sup>14</sup>, mas nos limitamos à exposição de suas teses e problemas centrais a partir da perspectiva de seus mais destacados filósofos contemporâneos.

A dicotomia positivismo jurídico/antipositivismo é definida em termos da posição assumida em relação à tese da conexão do direito com a moral. Assim, por razões lógicas, três conexões entre direito e moral podem ser concebidas mesmo quando estas podem ser matizadas, a saber: (1) a conexão impossível, característica do positivismo jurídico exclusivo, (2) a conexão contingente, defendida pelo positivismo jurídico inclusivo, e (3) a conexão necessária, apoiada pelo antipositivismo jurídico. Aqui, pode-se fazer uma distinção entre moral crítica ou ideal, por um lado, e moral positiva ou moral social, por outro. A moralidade crítica pode ser entendida como o conjunto de normas, princípios e valores válidos pelas quais pode ser julgada, objetivamente, a correção moral de ações e padrões. Em contrapartida, a moralidade

---

<sup>13</sup> Como nossa pesquisa gira em torno da filosofia contemporânea, a partir de agora omitiremos o termo “direito natural” e, em vez disso, usaremos o termo “antipositivismo jurídico”. Como se sabe, o positivismo no sistema jurídico encontra sua sistematização no século XIX e, doravante, as teorias do Direito que o rejeitam são chamadas de antipositivistas. Além disso, o termo “lei natural” tem uma forte carga metafísica que, sem dúvidas, muitos dos antipositivistas jurídicos contemporâneos rejeitariam.

<sup>14</sup> Para uma breve história do direito natural, ver Trujillo, I. “Lei tradicional clássica, medieval e Ilustrado” em J.L Fabra Zamora; A. Núñez Vaquero (ed.) Enciclopédia de Filosofia e Teoria do Direito, Vol 1, p. 3-35 e, ainda ver: Orrego Sánchez “Direito natural contemporâneo” p. 37-59. Nesse mesmo volume ver Botero-Bernal, “Positivismo jurídico na história: as escolas do positivismo jurídico no século XIX e primeira metade do século XX”, p. 63-170 para uma reconstrução histórica muito completa do positivismo direito, desde o século XIX até Kelsen.

positiva refere-se ao conjunto de normas, princípios e valores aceitos por uma comunidade em um determinado momento<sup>15</sup>.

Assim, a moralidade positiva é suscetível a variações espaço-temporais. No debate entre o positivismo jurídico e o antipositivismo jurídico, o que está em jogo é a conexão entre o direito e a moral crítica.

### **2.3.2 Raz e o positivismo jurídico excludente**

O positivismo jurídico excludente está comprometido com a tese da conexão impossível entre direito e moral. Ora, uma estratégia para argumentar a favor da tese da separação da conexão entre Direito e moral é a proposta por Raz (1985). O autor entende o Direito como indissociável de uma pretensão de autoridade.

Raz (1985) distingue autoridade eficaz, de fato, e autoridade legítima. No entanto, considera que x tem autoridade de fato se e somente se as pessoas sobre as quais x tem autoridade consideram x autoridade. A esse respeito, Raz destaca que “[...] é uma característica essencial do Direito que reivindica autoridade legítima” (Raz, 1985, p. 47). É justamente a partir da reivindicação de autoridade do Direito que Raz negará a possibilidade da conexão entre ele e a moral.

Raz (1985) considera que a dicotomia positivismo jurídico/antipositivismo repousa na posição em relação a três teses em torno do Direito, que ele denomina (1) a tese social, que trata do critério de identificação da existência e conteúdo da Lei, (2) a tese moral, que pretende fazer uma avaliação moral do Direito, e (3) a tese semântica, que visa a dar conta do significado dos termos básicos do direito. Para o autor, entre as três teses, a mais importante é a social. Assim, essa é a única tese que me interessa aprofundar neste momento, pois a partir da análise de Raz se fará uma argumentação a favor da conexão impossível entre direito e moral.

Segundo Raz (1985, p. 58), a tese social sustenta que:

[...] uma teoria do direito só é aceitável quando seus critérios (teste) para identificar o conteúdo do Direito e determinar sua existência dependem exclusivamente de fatos do comportamento humano que possam ser descritos em termos avaliativamente neutros e quando for aplicada sem recurso a argumentos morais. (Raz, 1985, p. 58)

---

<sup>15</sup> É claro que aceitar a existência de uma moralidade crítica implica um compromisso com uma tese metaética objetivista. Isso, sem dúvida, cria muitos problemas e não vamos nos aprofundar como pretendemos fazê-lo nos capítulos posteriores desta investigação (Nino, 1989, p. 92-96).

Assim, uma teoria do Direito que pretenda sustentar a tese social, forçosamente, terá que se situar no âmbito do positivismo jurídico, pois no cerne dessa tese está a negação de uma conexão necessária entre Direito e moral, que é a alegação de antipositivismo jurídico.

Posteriormente, Raz (1985) destacará que o critério para dar conta da existência e conteúdo da Lei responde a três elementos: (a) a eficácia da Lei, (b) o caráter institucional da Lei e (c) as fontes do direito. O elemento (a), que Raz considera o menos importante, só se preocupa em assegurar que a Lei a que se faz referência seja a Lei em vigor. O elemento (b), que dá conta da natureza institucional da Lei, é muito mais complexo.

Dessa forma, entende-se que o sistema de normas S é um sistema jurídico se e somente se S estabelece instituições judiciais, isto é, os tribunais, cujo objetivo é resolver as controvérsias decorrentes da aplicação das disposições de S – isto é, a legislação –, e S ocupa uma posição de autoridade suprema dentro da sociedade em que se enquadra, reivindicando o direito de legitimar ou não outras instituições sociais (Raz, 1985, p. 62).

Raz (1985) chama a tese social de fraca ao que resulta da conjunção dos elementos (a) e (b), ou seja, de efetividade e institucionalidade do Direito. Posteriormente, argumenta que essa tese social em sentido fraco, embora verdadeira, é compatível com a tese da conexão contingente, mas também com a tese da conexão necessária entre Direito e moral, ou seja, com o positivismo jurídico inclusivo e com o antipositivismo.

Em contraste, Raz (1985) propõe o que chama de forte tese social, que está comprometida com a ideia, diferentemente da tese social fraca, de que a existência e o conteúdo de tudo e a disposição legal são totalmente determinados pelas fontes sociais; é também por isso que Raz chama a tese social forte de “tese das fontes” .

Nesse ponto, Raz (1985) oferece dois argumentos a favor da tese das fontes e, portanto, a favor da tese da conexão impossível entre direito e moral. O primeiro argumento de Raz tem a ver com questões relativas às instituições judiciais. Nas nomeações para o judiciário, escreve Raz, dois elementos são valorizados nos potenciais juízes: (a) seu conhecimento do Direito e (b) sua qualidade moral e sensibilidade. No entanto, apenas (c) representa a sua habilidade legal. Por essa

razão, dois caracteres distintos podem ser facilmente distinguidos nas decisões judiciais: (a) sua aceitabilidade ou inaceitabilidade jurídica e (b) sua avaliação moral<sup>16</sup>.

Por outro lado, os juízes não apenas aplicam o Direito, mas também o desenvolvem em virtude de seu critério. E nos casos difíceis, onde as fontes do direito são incertas, os tribunais expandem o direito. Assim, os juízes usam suas habilidades jurídicas para aplicar a lei; porém, para usar a discricção, com efeito, podem recorrer ao uso de critérios e argumentos morais. Mas esses critérios e argumentos usados no tribunal são extralegais, ou seja, não são condições suficientes ou necessárias para a existência ou conteúdo do Direito (Raz, 1985, p. 67-68).

O segundo argumento, que Raz (1985) considera muito mais forte, é dado em termos da reivindicação de autoridade da lei. É uma condição necessária dos regulamentos legais que eles sejam regulamentos oficiais. Assim, se x é um regulamento legal, então x é um regulamento autoritário. Raz (1985) aponta que todas as sociedades, por menores que sejam, sabem distinguir entre simples opiniões ou solicitações e regulamentações autoritárias. Raz destaca que:

[...] essa indicação de regulamentos autoritários indica que em tal sociedade há uma instituição ou organização que reivindica autoridade sobre os membros da sociedade, que os considera obrigados a se adequar a certos padrões em virtude, precisamente, de que estes foram assim indicados pela autoridade concebida, independentemente de existirem outros padrões justificativas baseadas em outros fundamentos. (Raz, 1985, p. 72)

Assim, o conjunto de normas jurídicas J é requerido para o conjunto de cidadãos C a que se aplica, em virtude do fato de J estar revestido de uma pretensão de autoridade sem considerar que a crença compartilhada por C é que existem critérios morais que justificam J ou que existem, objetivamente, critérios morais que justificam J. Isso significa que a validade do Direito de uma norma jurídica x ou do sistema jurídico S se dá em virtude do fato de ter pretensão de autoridade, e não em virtude de critérios morais, que, segundo Raz, são extralegais.

Portanto, é possível identificar a existência e o conteúdo da Lei por meio de critérios publicamente determináveis sem a necessidade de argumentos morais (Raz, 1985, p. 72).

---

<sup>16</sup> Esta afirmação, sem dúvida, traz à mente a conhecida frase de Austin: “A existência do Direito é um material; seu mérito e outros deméritos. O que é ou não é uma questão; o que é ou não é com respeito a uma suposta norma é outra questão diferente”. *apud*, Green, Leslie, “Positivismo Jurídico”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/legalpositivism/>>. A tradução é minha.

Para Moreso (2015, p. 75):

[...] se a Lei incorporasse diretrizes morais, então não poderia reivindicar autoridade, pois essas diretrizes são válidas para seus destinatários, independentemente do que a autoridade estabeleça. (Moreso, 2015, p. 75)

Nesse aspecto, Raz ao tratar de normas jurídicas como razões excludentes<sup>17</sup>, visa alertar para o fato de que nem todas as declarações autoritárias são normas, mas uma vez que todas as manifestações de autoridade são razões exclusivas<sup>18</sup>, as normas ditadas por uma autoridade são razões exclusivas. As razões excludentes são “razões para não agir por certas razões” (Raz, 1991, p. 226).

A caracterização do direito elaborada por Raz obedece à análise de sua noção de autoridade legítima, que por sua vez não é inteligível, se não se tem como apresentar a noção de razão exclusiva – que Raz coloca como elemento-chave em sua reconstrução da estrutura do raciocínio prático (Bayón, 1991b, p. 25).

Portanto, por razões conceituais, o direito não pode incorporar o raciocínio moral. Dessa forma, a teoria do direito de Raz oferece um bom exemplo de argumentação em favor da tese da conexão impossível entre direito e moral, ou seja, do positivismo jurídico excludente.

Agora, acreditamos que o positivismo jurídico excludente pode incorporar direitos cujo conteúdo se sobrepõe ao de alguns direitos humanos. Porém, *senso estrito*, esses direitos não seriam direitos humanos, pois o positivismo jurídico excludente os incorporaria aos sistemas normativos jurídicos por razões independentes daqueles referentes ao seu conteúdo moral. Assim, tais direitos, embora em termos de conteúdo possam coincidir com direitos humanos, não seriam propriamente direitos humanos.

---

<sup>17</sup> Algumas críticas à noção de razão exclusiva como centro do aparato conceitual que Raz propõe para reconstruir o raciocínio prático são realizadas por Bayón (1991a; 1991b), Comanducci (1996), Green (2005), Reagan (1989), Redondo e Navarro (1991), entre outros. Não vamos lidar com eles para não nos distrair do nosso interesse específico neste ponto, embora uma questão que deve ser retomada a fim de considerar análises alternativas do raciocínio prático pode ser articulada com o conceito de autoridade, como será tratada no segundo capítulo com a análise do realismo moral.

<sup>18</sup> Destacamos aqui, que promessas, ordens e decisões também são razões exclusivas (Bayón, 1991b, p. 41; Raz 1991, p 78-79).

### 2.3.3 Hart e o positivismo jurídico inclusivo

O positivismo jurídico inclusivo está comprometido com a tese da conexão contingente entre direito e moral. Agora, a defesa desta pesquisa pode ser exemplificada através da teoria de Hart (1968), que entende o Direito como um sistema de regras primárias secundárias de ensino médio. Regras primárias são aquelas regras que forcem pular ao levar a cabo certas ações apoiadas por uma punição no caso de não adequar o comportamento à norma<sup>19</sup>.

Essas são as regras do Direito Penal, por exemplo. Hart (1968) ressalta que as regras primárias diferem dos comandos apoiados por ameaças de, digamos, um assaltante, no importante fato de que as regras primárias – pelo menos regularmente – também se aplicam a quem as impõe, e não simplesmente a outros, como no caso de um assalto.

Por outro lado, as normas secundárias são aquelas normas que conferem poderes jurídicos para decidir litígios ou legislar (poderes públicos), ou para criar ou modificar relações jurídicas (poderes privados) que não podem, sem cair no absurdo, ser interpretados como ordens amparadas em ameaças. Assim, os poderes privados, concedidos pelas regras secundárias, são os do Direito Civil. Pelo contrário, entre as regras secundárias que conferem poderes públicos, a mais importante é a chamada regra de reconhecimento, que fornece um critério eficaz para explicar a existência e o conteúdo do Direito, uma vez que é a regra que fornece poder legal para promulgar e revogar o conjunto de regras primárias e secundárias (Hart, 1968)<sup>20</sup>.

Agora, em relação ao problema da conexão entre direito e moral, Hart confessa que:

[...] embora existam muitas conexões diferentes contingentes entre o Direito e a moral, não há uma conexão conceitual necessária entre o conteúdo do Direito e a moral; e, portanto, disposições perversas podem valer como regras ou princípios jurídicos. Um aspecto dessa forma de separação entre lei e moral é que pode haver direitos e obrigações legais que não têm qualquer justificação ou força moral absoluta. (Hart, 1968, p. 49)

---

<sup>19</sup> OLIVIER, André Luiz da Silva. O desafio da falácia naturalista segundo Hume e seu impacto no positivismo jurídico: uma contraposição entre positivismo normativo de Kelsen e o positivismo de regras de Hart. Revista Brasileira de Filosofia do Direito, Encontro Virtual volume nº 6, p. 75 – 95.

<sup>20</sup> Até onde entendemos, esse critério hartiano da regra de reconhecimento dá origem ao que Shapiro chamou de paradoxo da autoridade. Dada uma sociedade pré-jurídica que pretende realizar uma transição para o mundo jurídico, surge o problema de que se a regra de reconhecimento R, que confere poder legal P para o legislador L, deriva da promulgação de R por L através de P, então o poder e o *status* legal de L depende de uma falácia de mendicância. Ver Shapiro, Legalidade, cap 2, p. 35-50.

Assim sendo, Hart (1968) enfatiza seis argumentos a favor da tese da necessária conexão entre direito e moral, admitindo que alguns deles apresentam uma relação entre direito e moral, mas que esta é contingente.

Os argumentos analisados por Hart são:

(a) O argumento do poder e da autoridade. Esse argumento sustenta que a lei não pode confiar no poder do homem sobre o homem, pois isso seria injusto. Hart ressalta que é possível que uma norma jurídica  $x$  seja aceita por um sujeito  $S$  como uma obrigação legal e ainda  $S$  não se qualificaria como moral (Hart, 1968, p. 250). Disso decorre que a obediência à Lei, recorrentemente, se dá por razões prudenciais, não morais.

(b) O argumento da influência da moralidade no direito. Esse argumento fala que é fato que a moralidade exerce influência sobre o direito, seja por meio da legislação, seja por meio de decisões judiciais. Aqui, Hart considera que essa influência ocorre em termos de contingência, e não de necessidade; no entanto, ele admite que “se é isso que se entende pela necessária conexão entre direito e moral, sua existência deve ser concedida” (Hart, 1968, p. 252).

(c) O argumento da interpretação. Aqui, argumenta-se que as regras de interpretações jurídicas devem ser aplicadas, dada a sua textura aberta, como Hart chama, ou imprecisão linguística, e que, em virtude disso, as decisões judiciais exigem certas virtudes morais por parte dos juízes, como a imparcialidade. A esse respeito, Hart (1968, p. 253) aponta que “se esses fatos são oferecidos como prova da conexão necessária entre a lei e a moral, é preciso lembrar que esses mesmos princípios receberam quase tantas transgressões quanto a observância”.

(d) O argumento da crítica moral do direito. Esse argumento aponta que o sistema legal deve estar de acordo com as exigências da moralidade. Hart responde dizendo que não está claro o que sejam as exigências da moral, visto que não há um critério efetivo para estipulá-las e, além disso, que houve sistemas jurídicos com a estrutura de regras primárias e secundárias que perduraram apesar de terem conteúdo jurídico *prima facie* imoral (Hart, 1968, p. 255).

(e) O argumento dos princípios da legalidade e da justiça. Por meio desse argumento, pretende-se salientar que a simples existência do Direito incorpora pelo menos um mínimo de moralidade ao regular a conduta por meio de regras gerais de domínio público que são judicialmente aplicáveis. Ainda nesse argumento, Hart aponta que “se é isso que significa a conexão necessária entre direito e moral,

podemos aceitá-la. Infelizmente, é compatível com uma enorme iniquidade” (Hart, 1968, p. 256).

(f) O argumento da validade jurídica e a resistência ao direito. Através disso, o argumento visa a defender a tese de que a validade jurídica de uma norma *x* depende da validade moral *x*. Nada mais é do que a famosa frase do direito natural clássico: *lex iniusta non est lex*. Com isso, Hart considera que se abre espaço para dois conceitos de Direito, um amplo, que tem uma noção de validade jurídica diferente de validade moral, e outro restrito, que une as noções de validade jurídica e moral, de modo que um conceito de Direito permita diferenciar a invalidade jurídica e a imoralidade de uma norma, que possibilite ver a complexidade de dilemas morais como o que surge quando se depara com a questão de saber se aqueles que fizeram coisas imorais, que foram permitidas pela lei, devem ser punidos no direito positivo atual. Assim, Hart (1968, p. 256-259) aponta que “a simples doutrina positivista de que regras moralmente iníquas podem ser lei pode pelo menos ser defendida, que não esconde a escolha entre males que, em circunstâncias extremas, podemos nos ver na necessidade de realizar”.

Em conclusão, para Hart, a existência e o conteúdo do Direito podem ser determinados em virtude do que, posteriormente, Dworkin chamará de *pedigree* das normas, e não da correção moral de seu conteúdo. Como ficou claro, Hart concede a força dos argumentos (b) e (e), de modo que considera que se o que se defende neles é o que se entende como uma conexão necessária entre Direito e moral, então esta tese deve ser acolhida. Assim, é possível inferir que para Hart a conexão entre Direito e moral é contingente e, portanto, Hart pode ser descrito como um positivista jurídico inclusivo. A validade das normas jurídicas depende de sua genealogia sob a regra do reconhecimento, mas essa regra não impede que haja relações entre direito e moral, mas apenas que estas sejam contingentes.

Consideramos que o positivismo jurídico inclusivo, à la Hart, não encontra nenhum inconveniente em incorporar os direitos humanos como parte dos sistemas normativos jurídicos. Assim, esse tipo de positivismo pode até reconhecer os direitos humanos como direitos morais e, no entanto, incorporá-los ao conteúdo do Direito em virtude da regra do reconhecimento. Um positivista jurídico inclusivo pode argumentar pela existência e justificação moral dos direitos humanos e ainda assim negar sua validade jurídica. Portanto, os direitos humanos terão força jurídica se e somente se forem positivados em virtude de uma prova de origem tal que se tornem válidos, em

termos jurídicos, independentemente de seu conteúdo moral, como a regra do reconhecimento. Esse ponto será retomado na terceira parte desta dissertação.

Como visto, a teoria do direito de Hart segue a possibilidade de categorizá-lo dentro das terras do positivismo jurídico inclusivo, cuja tese central é a conexão contingente entre Direito e moral; no entanto, Hart não explica sua teoria nesses termos e, portanto, não vê necessidade de explicar o conceito de contingência. Assim, por questões metodológicas, resolvemos apresentar a dicotomia positivismo/antipositivismo jurídico apelando para as suas teses centrais, das quais não necessariamente decorre que os autores escolhidos apresentem sua teoria do direito nesses termos.

#### **2.3.4 Dworkin e o antipositivismo jurídico**

O antipositivismo jurídico está comprometido com a tese da necessária conexão entre direito e moral. Agora, para exemplificar essa tese, utilizarei a teoria de um dos mais destacados anti positivistas jurídicos contemporâneos: Dworkin. Esse autor considera que o positivismo jurídico pode ser condensado em três teses centrais:

T1. O direito é um conjunto de normas particulares que determinam a obrigação, a proibição ou permissibilidade de ações, mediante coação. Esses padrões não são identificados por meio de seu conteúdo, mas de seu pedigree; ou seja, através de uma prova de origem que ajuda a discernir normas juridicamente válidas de outras normas.

T2. O conceito de Direito encontra seus limites nessas normas válidas. Assim, se for dado um caso difícil que não pode ser resolvido pela aplicação da Lei, então um juiz ou funcionário exercerá seu arbítrio, ou seja, aquele poder que lhe permite, por meio de elementos extrajurídicos, promulgar uma nova norma ou ampliar uma já existente.

T3. O sujeito S tem uma obrigação legal se e somente se houver uma norma legal N válida, que N exige que S faça ou se abstenha de fazer uma ação (Dworkin, 1989, p. 65-66).

Dworkin (1989) pretende derrubar o positivismo jurídico atacando, especialmente, a T1 e a T2. Para tanto, o fator “chave” de sua argumentação está na distinção que ele estabelece entre as regras S. Dworkin entende por princípio:

[...] um padrão que deve ser observado, não porque favorece uma situação econômica, política ou social considerada desejável, mas porque é uma exigência de justiça, equidade ou alguma outra dimensão da moralidade. (Dworkin, 1989, p. 72).

Um exemplo de regra é a que estabelece que qualquer testamento que não contenha a assinatura de três testemunhas é inválido. Por outro lado, um exemplo de princípio é aquele que estipula que ninguém pode se beneficiar de sua própria injustiça. Assim, se os princípios são afirmações morais, então a afirmação de Dworkin (1989) é mostrar que os princípios fazem parte do conteúdo do direito para mostrar que há uma conexão necessária entre direito e moral<sup>21</sup>.

Em vez disso, Dworkin aponta quatro diferenças substanciais, embora não sejam totalmente claras, entre normas e princípios.

a) As regras dilemas tudo/nada, ou seja, “se os fatos estipulados por uma norma são dados, então ou a norma é válida, caso em que a resposta que ela dá deve ser aceita, ou não é, e então não contribui em nada para a decisão” (Dworkin, 1989, p. 75). Isso significa que as regras ou são aplicáveis a algum caso, ou não, mas que as consequências jurídicas decorrentes de sua aplicação não variam, pois são previamente estipuladas. Por sua vez, os princípios não estipulam as condições jurídicas que decorrem de sua aplicação, o que significa que uma consequência ou outra pode resultar da aplicação de um princípio.

b) As regras têm exceções contáveis, ao contrário dos princípios, cujas exceções são inumeráveis. Assim, quanto mais exceções forem formuladas no enunciado que expressa a regra, mais precisa ela será. Por outro lado, a enumeração pretendida das exceções aos princípios não os torna de forma alguma mais completos ou precisos.

c) Em caso de conflito entre normas, uma delas permanece legalmente invalidada, por razões que transcendem as próprias regras. Em contrapartida, em caso de conflito entre princípios, um deles prevalecerá, dadas as circunstâncias do caso; porém, o princípio não prevalecente não é legalmente invalidado e continua a fazer parte do ordenamento jurídico, pois pode ser útil para outros casos.

---

<sup>21</sup> Aqui surge uma questão sobre o status dos princípios: dado que os princípios exigem um status moral, eles fazem parte do conteúdo do Direito; então, podem ser entendidos como princípios jurídicos? Jurídicos de tal forma que sua determinação e conteúdo sejam mais precisos do que se fossem concebidos como morais? Vamos deixar essa questão de lado, mas consideramos pertinente mantê-la em mente.

d) As normas, ao contrário dos princípios, não têm a dimensão de peso. Isso significa que todas as normas são igualmente importantes no sistema, mas que algumas serão mais relevantes do que outras em virtude do caso a que se aplicam. Os princípios, por sua vez, têm dimensões de peso e importância; no entanto, a questão do peso exato de um princípio é controversa, pois pode haver desacordo entre pessoas igualmente informadas sobre questões relevantes. Além disso, segundo Dworkin (1989), é parte essencial dos princípios que eles sejam capazes de abrir uma questão devido ao seu peso<sup>22</sup>.

Agora, com relação aos princípios, Dworkin aponta que existem duas posições teóricas, mutuamente excludentes, para dar conta deles em relação ao Direito: (1) destacar que os princípios devem ser levados em conta nas decisões judiciais que fazem os tribunais, uma vez que fazem parte do conteúdo da Lei, e (2) estipular que os princípios não fazem parte do conteúdo da Lei e que, portanto, quando os magistrados deles se valem, estão recorrendo a elementos extrajurídicos em virtude de seu critério (Dworkin, 1989, p 81). Como Dworkin pretende defender em (1), ele deve atacar o conceito de discricionariedade.

Dworkin (1989) distingue três maneiras de entender a discricção: duas em sentido fraco e uma em sentido forte. Segundo ele, a discricionariedade no sentido fraco pode se referir ao fato de que as regras a serem aplicadas por um juiz não são aplicadas mecanicamente, mas que sua aplicação requer discernimento. A discricção também pode ser entendida em um sentido fraco, como o fato de que um F1 tem a autoridade final para tomar x decisão, e nenhum outro oficial F2 ou F3 pode substituir x (Dworkin, 1989, p. 89-91).

No entanto, Dworkin (1989) vê o positivismo jurídico como comprometido com uma ideia de discricionariedade no sentido forte, que estipula que para decidir x o juiz não é obrigado a proceder de forma predeterminada em virtude de normas e critérios impostos pela própria Lei.

---

<sup>22</sup> O que precede é uma paráfrase do texto que não é de forma alguma esclarecedora, já que o próprio texto é muito confuso neste ponto. Devemos confessar que não são claras para nós muitas questões que Dworkin aponta em torno da diferença entre normas e princípios. Sem dúvida, o elemento mais controverso é o do peso dos princípios. Não está totalmente claro o que significa, nem quais critérios devem ser usados para determiná-lo. O problema é agravado porque Dworkin apenas exemplifica um princípio: “ninguém pode se beneficiar de sua própria injustiça” (Dworkin, 1989, p. 73). Não vamos nos aprofundar. Neste ponto, basta notar que essas são as diferenças entre normas e princípios que Dworkin assevera.

Assim, a discricionariedade no sentido forte, com a qual se compromete o positivismo jurídico, implica que o juiz é livre para escolher os elementos extrajurídicos que serão utilizados para a escolha x. Dworkin (1989) considera que isso é um erro, pois o juiz não precisa buscar elementos extralegais para resolver os casos difíceis, pois os princípios fazem parte do conteúdo do Direito e, em virtude desses princípios, é uma solução correta para cada caso difícil. Isso implica que é o próprio Direito que orienta os juízes e, portanto, eles não possuem discricionariedade no sentido forte.

Assim, Dworkin (1989, p. 90) defende que:

[...] uma vez que os princípios parecem desempenhar um papel nas discussões da obrigação jurídica [...], um modelo que leve em conta o papel dos princípios no direito terá alguma vantagem inicial sobre aquele que o exclui. (Dworkin, 1989, p. 90)

Por fim, Dworkin (1989) aponta que o positivismo jurídico toma o Direito como um modelo composto exclusivamente pelas normas e que, em virtude disso, avalia os princípios como normas, isso, dado o caso em que um positivista aceita o desafio de pensar os princípios como parte do conteúdo do Direito e, assim, o positivismo jurídico considera que eles não são passíveis de testar sua validade sob um critério eficaz, como um teste de origem, semelhante à regra de reconhecimento de Hart.

É por isso que Dworkin (1989) considera que a regra de reconhecimento hartiana não pode dar conta da validade jurídica, pois é incapaz de incorporar princípios, e como os princípios fazem parte do conteúdo do Direito, não em virtude de sua genealogia, mas de seu conteúdo, então a regra de reconhecimento não pode explicar a validade jurídica<sup>23</sup>.

De todo o exposto, entende-se que, para Dworkin (1989), os princípios que são, em suas próprias palavras, exigências morais, fazem parte do conteúdo do Direito e, portanto, há uma conexão necessária entre Direito e moral. Por essa razão, a teoria de Dworkin oferece um bom exemplo de antipositivismo jurídico.

Ora, parece claro que os direitos humanos não encontram nenhum tipo de restrição no campo do antipositivismo jurídico. Uma vez que a afirmação desta teoria é que existe uma conexão necessária entre direito e moralidade, os direitos humanos, como direitos morais, validamente fazem parte do conteúdo do direito.

---

<sup>23</sup> A resposta de Hart a esta e outras duras críticas de Dworkin é encontrada em Hart, *Post scriptum to the concept of law*, 1994.

Acredita-se que um antipositivista jurídico tenha todos os elementos para comprometer-se com a ideia muito forte de que qualquer sistema jurídico que não reconheça os direitos humanos não é, *stricto sensu*, um sistema jurídico.

O objetivo desta primeira parte foi duplo e consistiu em (a) oferecer uma reconstrução geral dos argumentos apresentados pelos filósofos mais destacados no debate entre o(s) positivismo(s) jurídico(s) e o antipositivismo, e (b) mostrar que os direitos humanos podem ser enquadrados, com diferentes nuances, é claro, dentro dos sistemas jurídicos sem considerar a teoria do direito subscrita. Tudo isso em virtude do que até agora tem sido uma afirmação, mas pretendemos mostrar na próxima seção deste capítulo que os direitos humanos podem ser entendidos como direitos morais.

A esse respeito, Nino (1980, p. 197) evidencia que:

[...] a defesa dos direitos humanos não é, ao contrário do que muitas vezes se supõe, um monopólio do direito natural. O positivismo [...] de forma alguma nega sua existência e ambos são vistos como direitos morais (que são, em última análise, aqueles que importam para justificar uma ação ou decisão). O que o positivismo rejeita são proposições sobre direitos jurídicos subjetivos que não são empiricamente verificáveis com base em normas jurídicas positivas. (Nino, 1980, p. 197)

Assim, o ceticismo em relação aos direitos humanos dependerá, em última instância, da posição metaética, de cunho anti cognoscitivista, a que se subscreve.

Portanto, se alguém argumentar a favor de um ceticismo ético, então a existência e a justificação dos direitos humanos serão questionadas. No entanto, do fato de a justificação dos direitos humanos recair no campo da ética e não na filosofia do direito, não decorre que os direitos humanos não tenham uma estreita relação com os sistemas normativos jurídicos. Assim, quando se analisa o conceito de direitos humanos, ocorre uma análise de algumas teorias do direito, pois elas ajudarão a compreender melhor as propriedades daqueles sistemas normativos que têm força para afirmar e respeitar, por meio da coerção e da institucionalização, aqueles elementos morais que são os direitos humanos, ou seja, os sistemas jurídicos.

Agora, a teoria do direito permanece, *prima facie*, pelo menos neutra<sup>24</sup>. Com relação à posição que se tem sobre os direitos humanos, e isso dependerá de fatores metaéticos, se supõe que os direitos humanos fazem parte da esfera da moralidade, e que sua relação com o Direito se dará em virtude do fato de que será seu protetor.

---

<sup>24</sup> Não é assim, como se viu, no caso do positivismo jurídico excludente.

Para defender essa tese, pretendemos argumentar a favor da compreensão dos direitos humanos como direitos morais.

Para atingir os objetivos que pretendemos alcançar nos demais capítulos deste trabalho, há a necessidade de argumentar a favor do fato de que existem razões suficientes para entender os direitos humanos como um subconjunto dos direitos morais. No entanto, um dos elementos-chave para defender esse ponto é a distinção entre direitos humanos e direitos fundamentais. Vamos analisá-lo brevemente abaixo.

## **2.4 Direitos humanos e direitos fundamentais**

A reflexão sobre a tese da separabilidade da moral, feita no tópico anterior, foi importante para mostrar que certas teorias sobre a identificação de sistemas jurídicos poderiam ser consideradas como teses robustas (positivismo excludente) para corrigir tantos outros problemas que ficam pendentes sem o apelo à moralidade. Entretanto, parece claro que existem conexões necessárias entre direito e moral, se quisermos que o direito se reproduza nas características que atualmente lhe atribuímos – notadamente sobre direitos humanos que fazem parte das nossas razões de agir e coordenar o desenvolvimento de nossos projetos de vida.

Assim sendo, todo este capítulo é dedicado à análise do conceito de direitos humanos e, portanto, vamos nos concentrar, neste breve ponto, no conceito de direitos fundamentais. Com isso, também ficará claro que uma das diferenças entre direitos humanos e direitos fundamentais está no que lhes confere sua validade e, assim, será melhor visto o motivo pelo qual os direitos humanos são um subconjunto dos direitos morais.

Segundo Ferrajoli (2009, p. 19):

[...] os “direitos fundamentais” são todos aqueles direitos subjetivos que correspondem universalmente a “todos” os seres humanos dotados de status de pessoas, cidadãos ou pessoas com capacidade para agir. (Ferrajoli, 2009, p. 19)

Ferrajoli (2009) defende o que quer dizer tanto por “direito subjetivo” quanto por “status”, de tal forma que mostra que os direitos fundamentais dependem de sua atribuição a um sujeito em virtude de uma norma jurídica. Por sua vez, Alexy destaca que “Os direitos fundamentais são em sua essência direitos humanos transformados em direito constitucional positivo” (Alexy, 2003, p. 25).

Nessa esteira de pensamento, é importante destacar as preocupações de Griffin quando verifica em que o significado de direitos humanos pode implicar. O autor apresenta uma premissa de que os direitos humanos são a égide de nossa “agência normativa”. Assim, os direitos humanos são vistos como os defensores do ser humano, pois possuem uma postura de personalidade ou agência normativa. Ele descreve o conceito da agência normativa como “a típica condição humana” que está relacionada com “nossa capacidade de escolher e perseguir nossa concepção de uma vida digna” (Griffin, 2008, p.45).

Posteriormente, Alexy (2003) argumenta que um dos maiores problemas na compreensão dos direitos fundamentais como direitos humanos positivados é o fato de que o conceito de direitos humanos é, em termos gerais, problemático. Pela mesma razão, esta definição de direitos fundamentais pode trazer consigo o problema de que, enquanto não houver consenso sobre o conceito de direitos humanos, o conceito de direitos fundamentais não pode ser utilizado, pois estes dependem dos primeiros.

Pela mesma razão, Alexy (2003, p. 26) sugere que:

[...] direitos fundamentais devem representar direitos humanos transformados em direito constitucional positivo. De acordo com essa definição, os catálogos de direitos fundamentais das diversas constituições representam tentativas de atribuir uma dimensão positiva aos direitos humanos. Como tentativas, podem ser mais ou menos bem-sucedidas. (Alexy, 2003, p. 26)

Com essa nova concepção de direitos fundamentais proposta por Alexy (2003), fica refreado o argumento de que o conceito de direitos fundamentais depende do conceito de direitos humanos e que, portanto, o primeiro não pode ser utilizado até que o segundo seja esclarecido. Obviamente, não há consenso sobre o conceito de direitos humanos, mas isso não impede o uso do conceito de direitos fundamentais. Com efeito, os direitos fundamentais apenas tentam ancorar os direitos humanos no ordenamento jurídico e, nessa tentativa, podem ou não conseguir isso gradativamente.

Portanto, o conceito de direitos fundamentais não depende inteiramente do conceito de direitos humanos. Daí decorre, então, o fato de que podem existir direitos fundamentais que não se sobreponham, em termos de conteúdo, a nenhum direito humano.

Dessa forma, pode-se concluir que a principal diferença entre direitos humanos e direitos fundamentais é que a validade dos primeiros não depende necessariamente

de fatores jurídicos, enquanto a validade dos segundos é eminentemente jurídica. Portanto, os direitos fundamentais são muito menos controversos.

Na próxima parte, apresentaremos uma definição de direitos humanos para que fique claro que a validade dos direitos humanos não depende de questões legais, mas de fatores externos, como a moral, representada pelo quase-realismo moral – pelo menos na perspectiva deste trabalho, que como apontamos na introdução da dissertação, é semelhante à visão ortodoxa dos direitos humanos na terminologia de Tasioulas<sup>25</sup>. Para isso, primeiro é necessário aprofundar um pouco o conceito de direitos morais.

#### **2.4.1 Direitos morais e direitos humanos**

Neste ponto, consideramos metodologicamente pertinente estipular a tese que sustenta a pretensão final deste capítulo, qual seja: compreender os direitos humanos como um subconjunto dos direitos morais.

Isso significa que o universo do discurso dos direitos morais é maior que o dos direitos humanos ou que todos os direitos humanos são direitos morais, mas nem todos os direitos morais são direitos humanos. Dessa forma, se os direitos humanos são direitos morais, então eles fazem parte do universo da moralidade e, se for possível justificar elementos morais em virtude de uma metaética expressivista, então os direitos humanos podem ser justificados. Defenderemos isso nos próximos capítulos desta pesquisa. No entanto, mantenhamos neste trabalho que os direitos humanos estão revestidos de duas esferas: (a) sua esfera jurídico-política e (b) sua esfera moral. A importância dessa distinção ficará mais clara no capítulo 2. No entanto, uma vez que os objetivos gerais deste trabalho se enquadram nos domínios da ética, importa referir desde já que, em linhas gerais, tratarei da análise da esfera da moralidade dos direitos humanos. Bem, se você quer argumentar sobre a relação dos direitos humanos e seu vínculo com a moral, então é preciso entender, pelo menos minimamente, o que são direitos morais<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Nesse sentido, ver: TASIoulas, John. "On the Nature of Human Rights" em G. Ernst; J-C Heilinger (eds.), *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*, de Gruyter, 2012, p.17-59.

<sup>26</sup> Uma análise detalhada do conceito de direitos morais pode ser encontrada em Cruz Parcero, "Derechos morales, conceito e relevância" em *Isonomia: Revista de teoria e filosofia do direito*, nº. 15, 2001, p. 55-79.

Bunge (1989) aceita a tese da correlação entre direitos e deveres, que oferece uma norma para atribuir direitos morais às pessoas, de modo que é útil entender o que são direitos morais. Ele ressalta que se X é um ser humano na sociedade Y, e Z é uma coisa ou um processo dentro ou fora de X, então (a) X tem um direito moral básico a Z em Y se e somente se Z contribui para o bem-estar de X sem impedir qualquer outra pessoa em Y de obter ou manter objetos do mesmo tipo que Z; e (b) X tem um direito moral secundário a Z se e somente se Z contribui para a felicidade razoável de X sem interferir no exercício dos direitos primários de qualquer outra pessoa em Y.

Assim, Bunge (1989) considera que os direitos morais podem ser divididos em básicos e secundários. Os direitos morais básicos são aqueles que contribuem para o bem-estar do agente A1 sem prejuízo aos demais agentes. A1 exerce esse mesmo direito. Pense, por exemplo, no direito à vida. Por outro lado, direitos morais secundários são aqueles que contribuem para a realização da felicidade razoável partir de A1, cujas consequências não prejudiquem os direitos morais básicos de todos os demais agentes que não sejam A1. Por exemplo, o direito de escolher uma profissão.

Lembre-se da teoria dos direitos de Feinberg, discutida na primeira parte deste capítulo. Como já apontamos, Feinberg entende direitos como reivindicações válidas e passíveis de defesa, onde o elemento de validade é dado em virtude da (a) adaptação a um sistema de normas jurídicas vigentes, no caso de direitos jurídicos, e no (b) cumprimento de princípios morais válidos, no caso de direitos morais. Como eu previa na época, isso compromete Feinberg a uma posição metaética de natureza cognitiva e, portanto, sua concepção de direitos é útil para os propósitos deste trabalho. Agora, diante do exposto, considera-se pertinente lançar uma definição de direitos morais (DM): x é um direito moral se e somente se x proteger algum ponto em geral do bem-estar de seu titular T, e a existência de x é independente de fatores legais, uma vez que x pode ou não ser estendido a T e protegido dentro de algum sistema legal sem prejuízo da validade de x, que depende só de fatores morais.

Os direitos humanos são um subconjunto dos direitos morais, de modo que os primeiros devem ter características próprias, uma vez que possam ser diferenciados do restante dos direitos morais. Alexy (2003, p. 239-244) considera que os direitos humanos têm cinco características centrais:

1. Universalidade: os direitos humanos são universais, do ponto de vista do título, dado que toda pessoa é titular ou portadora de direitos humanos. No entanto, Alexy (2003) também considera que a universalidade compreendida na perspectiva do destinatário é mais complexa, uma vez que alguns direitos humanos são dirigidos apenas contra os Estados – como o direito de voto –, enquanto outros direitos humanos são dirigidos contra os Estados e contra todas as pessoas que não são titulares do direito – como o direito de vida. Assim, o direito de voto, cujo titular é o sujeito S1, é dirigido contra o Estado ao qual S1 pertence. Por sua vez, o direito à vida, cujo portador é S1, é dirigido contra o Estado e contra todo o mundo de assuntos que não sejam de S1<sup>27</sup>.

Uma característica definidora dos direitos humanos é que eles protegem o bem-estar de seus titulares, mas isso não protege, no entanto, todas as facetas do bem-estar, mas apenas o mais fundamental (Alexy, 2003, p. 239). Neste *prima facie* há um paralelo com os direitos morais primários definidos por Bunge (1989).

2. Abstração: os direitos humanos são abstratos na medida em que não especificam as condições de aplicação a casos específicos. Alexy (2003) usa o exemplo da convergência na aceitação do direito à saúde, cuja formulação é abstrata, mas a divergência na hora de estipular suas concreções (Alexy, 2003, p. 239).

3. Moralidade: os direitos humanos, e esse é o ponto que queremos destacar, são direitos morais. Alexy (2003) pensa que a validade dos direitos humanos é a sua existência. A existência dos direitos humanos consiste, portanto, na sua justificabilidade. Naturalmente, a validade moral dos direitos humanos pode ser acrescentada à validade do direito positivo. Com isso, pode-se entender que os direitos humanos, antes dos direitos legais, são direitos morais. Assim, a positivação dos direitos humanos é um triunfo, mais do que uma característica deles<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Segundo Alexy (2003, p. 231-235), o problema da universalidade dos direitos humanos é tão complexo que, sem dúvida, poderia ser estendido para abranger uma investigação separada. Considere, por exemplo, que para estipular que toda pessoa é portadora de direitos humanos, é necessário esclarecer o muito complexo, em termos filosóficos, conceito de pessoa. Não vamos nos aprofundar nesse assunto delicado, pois vai além dos limites e propósitos deste trabalho. Basta ter em mente que os direitos humanos passam por muitos problemas filosóficos, e que muitos deles são deixados de fora desta investigação. Um deles é o problema da sua pretensão de universalidade.

<sup>28</sup> Isso poderia ser entendido como contraditório com as duas esferas que, anteriormente, indicamos que possuem os direitos humanos. No entanto, em um nível empírico e não puramente ontológico, é evidente que os direitos humanos gozam de uma esfera jurídico-política em grande parte do mundo, uma vez que são um dos elementos centrais da regulação no campo das relações internacionais.

4. Prioridade: “os direitos humanos como direitos morais não só não podem ser revogados por normas de direito positivo, mas também são a medida à qual qualquer interpretação do que é positivo deve ser ajustada” (Alexy, 2003, p. 235-238). Nesse ponto, obviamente, o antipositivismo jurídico de Alexy vem à tona. Mas além dessa rotulagem, da característica prioritária, pode-se extrair a ideia de que os direitos humanos são independentes das regras contingentes do direito positivo. Com isso fica claro, então, que os direitos humanos aspiram alcançar um fundamento ético, cujo coroamento será o reconhecimento legal.

Por sua vez, Bulygin (1991, p. 622), autor cuja concepção do Direito se baseia no positivismo jurídico, assinala que “os direitos humanos são, pelo menos em seu sentido original, direitos morais”. Chegamos, portanto, à conclusão de que os direitos humanos concedidos por uma ordem jurídica são direitos morais, que a ordem jurídica em questão reconhece, mas cuja existência independe desse reconhecimento<sup>29</sup>.

Com o exposto, então, é pertinente oferecer uma definição de direitos humanos (DH): x é um direito humano se e somente se x é um direito moral, com pretensões de universalidade, tal que x protege algum aspecto de prioridade fundamental do bem-estar de seu titular T e a existência de x é independente de fatores legais, uma vez que x pode ou não ser estendido a T e protegido dentro de algum sistema legal sem prejuízo da validade de x, que depende só de fatores morais. Nesse ponto, revela-se a importância do discurso moral na análise sobre os direitos humanos. Para Nino, no “discurso moral estão excluídos argumentos, formas de persuasão ou técnicas de motivação baseados na obediência dogmática a certas autoridades – humanas ou divinas –, recurso a ameaças de danos ou a ofertas de benefícios, o engano, o condicionamento através da propaganda” (Nino, 1989, p. 109).

Com base nisso, pode-se concluir que os direitos humanos, com efeito, são um subconjunto dos direitos morais, ou seja, que a teoria que incorpora os direitos humanos como direitos morais é válida – fazendo parte da esfera da moralidade, os direitos humanos requerem uma fundamentação moral.

Assim, se a existência e a fundamentação dos direitos humanos puderem ser argumentadas, então eles deixarão de ser atacados como elementos arbitrários, que respondem mais a uma imposição política do que a diretrizes morais. Pelo contrário,

---

<sup>29</sup> Ver: Bulygin, “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”, en Alchourrón, C.E.; Bulygin E. *Análisis lógico y Derecho*, 1991, p. 622.

é implausível saltar para a argumentação a favor da existência e justificação dos direitos humanos sem antes esclarecer o próprio conceito a que se referem e, assim, compreender melhor suas propriedades e características. A análise apresentada nessa seção visou a preencher essa lacuna conceitual, para que se entenda do que se fala quando se utiliza o conceito de direitos humanos. Mostrar a possibilidade de uma justificativa metaética para eles é algo que tentaremos realizar no restante desta investigação.

Por isso, então, o próximo passo desta pesquisa é apontar que a metaética pode estar relacionada aos direitos humanos, e argumentar que, portanto, a tentativa de justificá-la é pertinente. Logo, para atingir esse objetivo, é necessário apresentar, minimamente, as principais teorias da metaética e, com elas, seus principais temas e problemas. Assim que uma abordagem da metaética for alcançada, será possível ver qual é a relação que ela tem com os direitos humanos para, posteriormente, mostrar a possibilidade e a relevância de sua justificação com base no expressivismo metaético que será apresentado no terceiro capítulo desta pesquisa.

### **3 METAÉTICA E SEUS DESDOBRAMENTOS**

Este capítulo desempenha um papel importante na presente pesquisa. É o antecedente imediato do propósito central do capítulo 4 deste trabalho. Seu objetivo é mostrar a possibilidade de uma justificação metaética dos direitos humanos, visto que ela permitirá entrar, aproximadamente, nos temas, teorias e problemas da metaética, a fim de mostrar a relação que há entre metaética e direitos humanos.

Só assim será possível argumentar a favor de vislumbrar o quase-realismo metaético como arma capaz de justificar os direitos humanos. No entanto, e isso deve ficar claro, nosso interesse neste trabalho não é a metaética por si só, mas aspiramos usá-la para algo muito mais específico e concreto: mostrar a possibilidade de uma justificação dos direitos humanos. Por isso, aprofundar-se excessivamente nos campos da metaética ultrapassa os limites e propósitos deste trabalho, com os quais se deve entender que, em um exercício talvez injustificado de discriminação, alguns pontos relevantes dentro das discussões metaéticas serão deixados de lado, uma vez que este não é o lugar para adentrar neles.

Neste capítulo pretendemos abordar, brevemente, a natureza da metaética. Não temos espaço suficiente para explorar, como gostaríamos, este tipo de questão

metafilosófica, pois isso nos desviaria muito dos nossos objetivos centrais. No entanto, consideramos pertinente apontar, em linhas gerais, o que é a metaética, pois isso nos levará a argumentar a favor de um grande problema que, sem dúvida, não será resolvido neste trabalho: o colapso entre a metaética e a ética normativa. No entanto, para apresentar esse problema, é metodologicamente pertinente falar da concepção padrão da metaética, ou seja: como uma linguagem moral de segunda ordem.

### 3.1 A metaética como linguagem moral de segunda ordem

A metaética é um campo de investigação em filosofia. A “meta” na “metaética” significa algo como “acima”. Assim, a metaética é um ensaio que busca responder ao problema sobre ética. Dessa forma, filósofos que estudam esta área não têm muita preocupação com a ideia de que pessoas ou atos subjetivos sejam éticos ou não. Tais questões são direcionadas ao campo de investigação conhecido como “ética”.

Como salienta Allan, uma maneira de ter uma noção do que é a metaética é questionar a si mesmo acerca das cinco questões-chave sobre moralidade: onde, o que, por que, quando e como. Cada uma dessas perguntas revela aspectos importantes da investigação metaética.

Vejamos como Allan posiciona cada uma dessas questões:

De onde vem a ética? Ela se origina de um plano divino para nossas vidas ou é bondade e maldade fazem parte do tecido do universo? Ou são nossos esforços em negociar relações sociais mutuamente benéficas? A que os termos morais se referem quando fazemos pronunciamentos morais? Nós somos referindo-se simplesmente às nossas próprias preferências subjetivas ou às do nosso grupo? Ou estamos apelando para algo fora de nós mesmos, como os mandamentos de Deus ou um reino das propriedades morais independentes da mente? Por que nos engajamos no discurso moral? Estamos tentando convencer os outros da verdade de certos fatos morais; mudar suas crenças? Ou há algo a mais, como querer mudar sua atitude em relação a algo ou chegar a algum tipo de acordo mútuo sobre como agir? Quando estamos envolvidos em deliberação moral e quando não estamos? São uma moral substancialmente diferente de uma preferência culinária ou estética? É isso diferente de um juízo de prudência? Como justificamos nossos julgamentos morais? Como é que sabemos que estamos certos? Aprendemos verdades morais diretamente ou apenas indiretamente através do raciocínio? Ou são nos enganamos ao pensar que existem fatos morais que podem ser conhecidos? <sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> ALLAN, Leslie. Meta-ethics: Na Introduction, 2015. Disponível em: <http://www.RationalRealm.com/philosophy/ethics/meta-ethics-introduction.html>>.

Ainda nesse campo metodológico da metaética, Moreso (2003) resume as problemáticas referidas em três questões, semântica, ontológica e objetividade, que podem ser apreciadas abaixo:

A questão **semântica**: os julgamentos morais, julgamentos como é moralmente errado apedrejar Safiya até a morte são adequados para a verdade e a falsidade?

A questão **ontológica**: existem predicados morais que se referem a propriedades reais das coisas, ou seja, os fatos morais fazem parte do tecido do universo?

A questão da **objetividade**: existe a possibilidade de um acordo racional sobre questões morais ou existem questões morais que têm uma resposta inequívoca para todos os seres humanos e todos os contextos? A convergência em nossos julgamentos morais seria, por assim dizer, o sintoma da objetividade (Grifo nosso).<sup>31</sup>

Moreso (2003) ainda afirma que o início da reflexão contemporânea sobre a metaética pode ser indicado em *Principia Ethica*, de Moore (1993). Esse trabalho levanta o conhecido argumento da questão em aberto, segundo a qual um predicado moral como “bom” não é analisável em termos naturalísticos, pois quando afirmamos que a propriedade moral M é idêntica à propriedade natural N, estamos sempre sujeitos à significativa questão sobre N ser realmente M.

E isso não é a mesma coisa que acontece, segundo Moore (1993), com declarações verdadeiras de identidade, ou seja: se dissermos que ser “solteiro” significa ser “não casado”, não faz sentido perguntar se uma pessoa solteira é realmente solteira. Por essa razão, segundo Moore (1993), o predicado de “bom” refere-se a uma propriedade não natural, uma propriedade *sui generis*. Poderíamos dizer, então – mas insatisfeitos com a ideia de acrescentar que propriedades são tão estranhas ao nosso mobiliário ontológico –, que essa noção leva muitos filósofos a rejeitar o realismo moral (corrente que acredita que fatos morais existem no mundo concreto).

Isso aconteceu nos últimos trinta anos. Porém, outros filósofos mostraram que o argumento da questão em aberto supunha a assunção de certas teses filosóficas, que depois foram profundamente questionadas. Seguindo essa direção, acreditamos que levaríamos o leitor por um caminho mais complexo de entender a metaética, de modo que apenas registramos que existem dois caminhos e seguiremos o que potencializa o debate a tornar-se mais claro (Miller, 2003, p. 2-4).

---

<sup>31</sup> MORESO. El reino de los derechos y la objetividad de la moral. Disponível em: <https://www.juragentium.org/topics/rights/es/moreso.html>.

Dito isso, a maneira menos problemática de entender a metaética é como uma linguagem moral de segunda ordem. Nessa perspectiva, a metaética é entendida como um ramo da filosofia moral responsável por estudar as questões ontológicas, epistemológicas, semânticas e lógicas que a linguagem moral suscita. Isso, em virtude do fato de que quando são pronunciados julgamentos morais como “matar é errado”, não apenas se desdobram inúmeros problemas lógicos e semânticos, como aqueles que se referem a se o julgamento moral anterior é capaz de ser avaliado em termos de verdade ou falsidade, mas também uma série de problemas ontológicos e epistemológicos. Deixe-nos colocá-los em termos de questões, em relação ao julgamento moral acima.

a) Questão ontológica: essa questão é baseada no que é alegado, que nesse caso é o fato de que matar é errado. Existe, como parte do mobiliário do mundo, algo como o valor do respeito à vida?

b) Questão epistemológica: se tal valor existe ou não existe, como é que você tem acesso a ele? Que critério epistemológico é usado para chegar ao conhecimento de que “matar é errado”?

Como veremos a seguir, a noção de metaética é altamente ambígua e o discurso filosófico da ética tende a se confundir ou se fundir com esse tipo de pesquisa<sup>32</sup>.

### **3.2 O colapso entre metaética e ética normativa**

A segunda concepção de metaética é aquela que defende o colapso entre ela e a ética normativa ou, o que dá no mesmo, que a metaética não é avaliativamente neutra. A partir dessa perspectiva, então, a metaética pode continuar a ser definida como um reflexo dos problemas ontológicos, epistemológicos, semânticos e lógicos da linguagem moral, mas perde sua neutralidade avaliativa. Isso significa que, a partir dessa concepção, a teoria metaética que se subscreve exercerá influência sobre a posição moral substantiva, isto é, da ética normativa, seja qual for a escolhida.

---

<sup>32</sup> O que fica mais evidente na época em que era comum muitos textos de ética, eles começarão com introduções ou capítulos estritamente metaéticos e depois passarão a expor algum tipo de teoria fundamentalmente normativa, por exemplo, Allan, Mackie, Brandt. Embora hoje não estejamos completamente isentos. Do mesmo modo, fica claro que há pelo menos uma maior consciência das dificuldades.

Em vez disso, essa maneira de entender a metaética é, até certo ponto, a maneira menos usada entre os metaeticistas. Dessa maneira, argumentar a seu favor implica um notável acúmulo de complicações filosóficas nas quais, embora nós queiramos, não podemos entrar plenamente nesse debate, tendo em vista a virtude da extensão do presente trabalho e de seu objetivo que é a utilização da metaética como meio para justificar os direitos humanos. Por isso, apresentaremos a seguir, muito brevemente, dois argumentos que sustentam essa concepção de metaética: o de Dworkin (2011) e o de Enoch (2011).

Diante disso, buscamos apontar que nossa posição metaética (expressivismo) sobrepõe-se a essa concepção de metaética, e a temos sustentado ao longo deste trabalho e continuaremos a fazê-lo, de forma que é possível acreditar que uma metaética expressivista pode ajudar a alcançar uma justificativa para os direitos humanos.

Dworkin (2011) considera, basicamente, que a metaética – como ética de segunda ordem – é impossível e sem sentido, uma vez que, segundo ele, qualquer posição metaética que se sustente é, em última análise, uma posição normativa. Assim, é impossível realizar uma investigação puramente filosófica de segunda ordem no que diz respeito à moralidade, pois tal investigação será, na realidade, uma investigação de ética normativa camuflada de metaética; assim, as questões metaéticas, embora abstratas e teóricas, são questões morais substantivas.

No entanto, não é tão radical em afirmar, por si só, a inexistência da metaética, uma vez que considera que ela pode existir em virtude de ser redefinida. Dworkin afirma que “Não há metaética, a menos que [...] consideremos que a questão de saber se a metaética existe é ela mesma uma questão metaética” (Dworkin, 2011, p. 67). Com isso, o autor reconceitualiza metaética, de forma a concebê-la como um ramo da filosofia moral que, com efeito, indaga sobre questões altamente abstratas e teóricas ontológicas, epistemológicas, semânticas e lógicas sobre a moralidade, mas que não permanecem avaliativamente neutras em relação às questões ético-substantivas.

A metaética assim redefinida oferece algumas linhas de apoio para argumentar pelo colapso entre metaética e ética normativa. Por um lado:

Qualquer teoria sobre o que torna uma convicção moral verdadeira ou quais são boas razões para aceitá-la deve ser uma teoria moral e, portanto, deve incluir uma premissa ou pressuposição moral. (Dworkin, 2011, p. 38)

Mais tarde, Dworkin observa que a teoria do erro, antirrealista, afirma que todos os julgamentos morais são sistematicamente falsos em virtude do fato de que, apesar de serem meramente funcionais, não se referem a nenhuma propriedade dentro do mobiliário do mundo, e isso será contrastado com algumas outras teorias metaéticas na subseção seguinte deste trabalho. Assim, veremos que tal posicionamento tem sérios problemas em se comprometer com uma postura moral substantiva, dado que sua pressuposição metaética produz a afirmação que todos os julgamentos morais são falsos, pois “O ceticismo externo do erro também é verdadeiro: um cético do erro pode não gostar da guerra no Iraque, mas você não pode dizer que a invasão dos EUA foi imoral” (Dworkin, 2011, p. 56).

Agora, para sustentar essa tese, Dworkin (2011) oferece um argumento relacionado ao espaço lógico oferecido pelas modalidades deônticas analisadas na primeira parte desta pesquisa, em seu primeiro capítulo. Parafraseando o argumento, temos a seguinte situação hipotética: quatro sujeitos se posicionam deonticamente em relação à moralidade do aborto. Assim: S1 salienta que o aborto é proibido; já S2 considera que o aborto é obrigatório em algumas circunstâncias; S3 considera que o aborto é permitido; por último, S4 pensa que o aborto não é proibido, nem forçado, nem permitido. Diante disso, como pode ser visto, os sujeitos S1, S2 e S3 estão assumindo uma postura moral substantiva e, pelo menos na superfície, S4 permanece com uma postura neutra em relação à moralidade do aborto (Dworkin, 2011, p. 42-44).

Diante desse cenário, destaca-se a afirmação de que o sujeito S4 permanece *prima facie*, e poderá recorrer a um pensamento metaético se e somente se entendermos a metaética como uma linguagem moral de acordo com a ordem que permanece axiologicamente neutra em relação às posições morais substantivas. Em outras palavras, o que Dworkin (2011) aponta é que o sujeito S4, em última análise, adota uma postura moral substantiva semelhante à do sujeito S3, desde que o sujeito S4 se comprometa com a ideia de que não há determinação deôntica sobre a moralidade do aborto – em virtude do fato de que não há fatos morais, de modo a garantir a veracidade dos juízos morais que cada um dos sujeitos fez sobre o fenômeno do aborto –, mas isso o vincula a uma posição favorável à permissibilidade moral do aborto, semelhante à posição do sujeito S3. Isso pode acontecer tendo em vista que o sujeito S4 refere que não há razões a favor ou contra o aborto. Diante disso, segue-se que o sujeito S4 não adota uma postura metaética de valor neutro,

mas que sua postura metaética exerce uma influência em suas considerações morais substantivas.

Por isso, Dworkin (2011) considera que a metaética não permanece neutra em relação à ética normativa. Com base nisso, pode-se inferir que a metaética existe se e somente se ela não for concebida como um ramo da filosofia moral que permanece neutro em relação às posições morais substantivas, ou seja, em relação à ética normativa (Dworkin, 2011, p. 44-45).

Pelo contrário, se a metaética não é redefinida como Dworkin (2011, p. 12) aponta, isto é, considerando que as questões sobre a natureza da metaética são, em si as mesmas, questões éticas normativistas, então, na perspectiva desse filósofo, não há colapso entre metaética e ética normativa, mas simplesmente a metaética sendo considerada impossível.

Podemos inserir nesse debate os pensamentos de Enoch (2011, p. 15-18), que sustenta que um argumento pode ser formulado em premissas que haja pelo menos uma que seja metaética e cuja conclusão seja moral (de modo que a premissa metaética desempenhe um papel relevante no referido argumento). Então, mostra-se que a metaética não permanece avaliativamente neutra em relação à ética normativa.

Com base na perspectiva de Enoch (2011), o colapso entre metaética e ética normativa é muito mais sutil do que em Dworkin (2011), pois Enoch (2011), *prima facie*, pelo menos, mantém a distinção entre metaética e ética normativa, no entanto, considera que a metaética não permanece avaliativamente neutra no que diz respeito às questões da ética normativa. Assim, o pesquisador formula dois pressupostos, que pretende incluir nas premissas de um argumento que sustente sua afirmação. A primeira delas é um pressuposto que, evidentemente, é de natureza normativa, um princípio moral substantivo: a imparcialidade:

Imparcialidade: em um conflito interpessoal, deve-se dar um passo atrás de nossas meras preferências, ou sentimentos, ou atitudes, ou o que quer que seja, e na medida em que o conflito é devido a eles, é necessária uma solução imparcial e igualitária. Além disso, cada parte no conflito deve pelo menos reconhecer que manter sua própria posição é, nesses casos, moralmente incorreta (Enoch, 2011, p. 19 - tradução nossa).

Já o segundo pressuposto é:

Por sua vez, a segunda estipula o que se poderia chamar de tese central de uma posição metaética, levada ao extremo da simplicidade. Enoque o chama

de subjetivismo caricaturado. Esta é formulada da seguinte forma: “subjetivismo caricaturado: julgamentos morais relatam preferências simples, que são exatamente no mesmo nível de uma preferência por jogar tênis ou assistir a um filme (Enoch, 2011, p. 25 - tradução nossa).

Com esses dois pontos estipulados, um normativo de imparcialidade e outro metaético (simples subjetivismo), Enoch (2011) passa a elaborar um argumento que cumpre o que foi estipulado anteriormente, a saber: um argumento cuja conclusão é um juízo moral substantivo, e dentro de algumas premissas é encontrada uma premissa especificamente metaética que é relevante para derivar a conclusão normativa.

Nesse caso, tem-se o seguinte argumento:

P1: subjetivismo caricaturado;

P2: se o subjetivismo caricaturado é verdadeiro, então os conflitos interpessoais devido às divergências morais são realmente apenas conflitos interpessoais em função das diferenças de preferências (do conteúdo do subjetivismo caricaturado).

P3: portanto, conflitos interpessoais devido às divergências morais são simplesmente conflitos interpessoais em razão das diferenças de preferências (P1 e P2).

P4: imparcialidade, ou seja, quando um conflito interpessoal (do tipo relevante) é apenas uma questão de preferência, então é necessária uma solução imparcial e igualitária, e é errado manter a posição.

P5: portanto, em casos de conflito interpessoal (do tipo relevante), devido ao desacordo moral, é necessária uma solução imparcial e igualitária, e é errado manter a posição (P3 e P4.).

Com isso, Enoch (2011) argumenta que, efetivamente, a neutralidade avaliativa da metaética em relação ao conteúdo moral substantivo é ilusória. Observe que P1, subjetivismo caricaturado, é uma premissa metaética que desempenha um papel extremamente importante no argumento anterior, cuja conclusão encontrada em P5 corresponde a um juízo moral substantivo que, sem dúvida, gera interesse nos campos da ética normativa. Assim sendo, Enoch (2011, p. 20-22) pretende expor que, com efeito, há um colapso entre a metaética e a ética normativa e, com isso, entender que a metaética não é (pelo menos em algum sentido importante) avaliativamente neutra em relação às posições morais substantivas.

Diante disso, pode-se concluir que as declarações morais descrevem principalmente ações, personagens ou instituições, por exemplo. Nesse sentido, podemos dizer que como outros tipos de afirmações descritivas, as declarações morais podem ser verdadeiras ou falsas. Os metaeticistas chamam essa visão de cognitivismo. Já, se levarmos em consideração outro ponto de vista, as declarações morais expressam principalmente reações, atitudes e posturas do falante. As declarações morais são, portanto, nem verdadeiras nem falsas, pelo menos não da forma como são definidas as afirmações descritivas. Nesse ponto, chamamos essa visão de não cognitivismo. Os rótulos “cognitivismo” e “não cognitivismo” referem-se a duas grandes linhas de teorização em metaética. Por isso, o próximo passo será verificar as vertentes metaéticas.

### **3.2.1 A dicotomia: realismo moral e antirrealismo**

Nos campos da metaética – como em qualquer outra disciplina filosófica –, há um debate vivo. Por esta razão, é comum dividir as teorias metaéticas de acordo com sua aceitação ou rejeição da família do realismo moral, com vistas a obter uma abordagem metodologicamente mais eficaz delas. Por essa razão, as teorias são geralmente divididas em realistas, por um lado, e antirrealistas, por outro.

Essa divisão ficará clara mais adiante, quando forem exploradas algumas das principais teses de ambas as famílias. Ao contrário, de acordo com Moreso (2003), a metaética tenta responder a três questões, a saber:

C1. A questão semântica, que se pergunta se os julgamentos morais são verdades funcionais, isto é, se são capazes de verdade ou falsidade.

C2. A questão ontológica, que questiona se os fatos morais existem nos móveis do mundo.

C3. A questão da objetividade, que visa a investigar se existe a possibilidade de acordo racional sobre questões éticas, isto é, se existem respostas universais e necessárias para certos problemas morais<sup>33</sup>.

Observe que as teorias metaéticas podem ser grosseiramente definidas em virtude de sua posição sobre essas três questões. Por razões de extensão e para o próprio propósito desta pesquisa, não podemos apresentar todas as teorias

---

<sup>33</sup> MORESO, José Juan. El reino de los derechos y la objetividad de la moral. Anal. filos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 23, n. 2, p. 117-150, 2003.

metaéticas relevantes e, portanto, a seguir, serão repassadas apenas as teorias que apresentam, em alguns traços gerais, as teses centrais da dicotomia realismo moral/antirrealismo. Assim, estamos impedidos de entrar em detalhes sobre muitas das teorias antirrealistas, tendo em vista que no terceiro capítulo será abordado o expressivismo, e, portanto, elas serão mencionadas apenas de passagem.

### 3.2.2 As teses centrais do realismo moral

É comum datar a certidão de nascimento da metaética do século XX com o *Principia Ethica*, de Moore (1993). O autor realiza um “ataque” ao naturalismo ético, que afirma identificar as propriedades morais “M” com as propriedades naturais “N”. Assim, sempre fará sentido perguntar se, de fato, M é N, como o naturalista aponta (este é o argumento da questão aberta), porque nessas afirmações não há certeza conceitual que existe nas afirmações analíticas<sup>34</sup>. Em virtude disso, Moore (1993) considera os M como propriedades *sui generis*, irreduzíveis às propriedades naturais. Mas como se obtém o conhecimento sobre os M’s? O autor pensa isso através da intuição moral<sup>35</sup>.

Em termos gerais, pode-se argumentar que essas são as duas teses centrais do realismo moral antinatural:

- a) existem propriedades morais M, tais que funcionam como fazedores de verdade de julgamentos morais;
- b) os M’s são conhecidos por intuição moral.

Como pode ser visto, o realismo moral anti-naturalista responde afirmativamente às três questões norteadoras da reflexão metaética (C1; C2; C3). Além disso, o realismo moral anti-naturalista está comprometido com a ideia da existência autônoma dos fatos e, com isso, infla o panorama ontológico. Inclusive, postula um controverso critério epistemológico para acessar o conhecimento dos

---

<sup>34</sup> Enunciados analíticos são aqueles em que o predicado está conceitualmente contido no sujeito e, portanto, negá-los implica uma contradição lógica; o exemplo clássico é o de “cada single é um homem solteiro.” Pelo contrário, declarações “sintéticas” contêm informações sobre o mundo, pois o predicado não está conceitualmente contido no sujeito. Isso implica que para corroborar seu valor de verdade requer pesquisa empírica.

<sup>35</sup> Regularmente, o intuicionismo metaético é o critério epistemológico para provar a tese do realismo moral, pelo menos em seu aspecto anti-naturalista. Para uma boa análise do intuicionismo metaético ver: Sidgwick y Ross, hasta Nagel y McDowell, véase Dancy, J. “El intuicionismo”, em Peter Singer, Compendio de ética, p. 555-566.

supostos fatos morais: a visão moral. O ônus da prova, nesse caso, recai sobre o realista intuicionista, que deve mostrar que suas duas teses – questões extremamente complexas – são verdadeiras.

Por outro lado, o realismo moral naturalista compartilha com o realismo intuicionista a tese de que existem fatos morais, embora difira no que diz respeito ao critério epistemológico que se propõe a acessá-los. Como aponta Moreso (2003), esse tipo de realismo está comprometido com uma teoria causal da referência, à la Kripke (1981). Desse modo, está disposto a aceitar a verdade das declarações de identidade que são verdadeiras e necessárias em todos os mundos possíveis – e ainda assim são *a posteriori*<sup>36</sup>.

Isso salva o realismo moral naturalista do argumento da questão aberta de Moore (1993), porque pode ser o caso de que uma afirmação como “M é N” – onde se postula uma relação de identidade entre propriedades morais e propriedades naturais – é verdadeira sem a necessidade de ser *a priori* ou mesmo analítica. Assim, pode ser que a pesquisa empírica seja necessária para obter seu valor de verdade, mas isso não refuta a ideia de que ela seja verdadeira em todo mundo possível – ou seja, necessária.

O realismo moral naturalista considera que “uma compreensão naturalista do mundo pode abrigar propriedades morais, redutíveis a propriedades naturais ou então supervenientes, ainda que irredutíveis a propriedades naturais” (Moreso, 2003, p. 72). As duas teses centrais do realismo moral naturalista, então, são as seguintes:

a) existem propriedades morais, tais que funcionam como fazedoras de verdade de juízos morais (essa tese também foi sustentada pelo realismo moral anti-naturalista);

b) as propriedades morais são conhecidas através de pesquisas empíricas.

Com isso fica evidente que o realismo moral naturalista pretende fazer da ética uma ciência capaz de aplicar a metodologia das ciências naturais à sua pesquisa sobre moralidade. Esse realismo também afirma as três questões metaéticas orientadoras (C1, C2, C3). Na nossa visão, o critério epistemológico proposto por esse tipo de realismo não é tão questionável quanto o proposto pelo realismo moral anti-

---

<sup>36</sup>Consideramos pertinente apontar a natureza de algumas distinções-chave dentro do que estamos discutindo. Isso, a fim de evitar futuros mal-entendidos. (1) A distinção *a priori/a posteriori* é uma distinção epistemológica; (2) a distinção analítico/sintético é uma distinção semântica; e (3) a distinção necessário/contingente é uma distinção metafísica. Com isso em mente, acreditamos que será mais fácil entender os argumentos.

naturalista. No entanto, também tem o problema de provar a existência de propriedades morais.

Contudo, devido às diferenças epistemológicas entre o realismo moral naturalista e o realismo moral anti-naturalista, Luque e Ratti (2011) consideram que os incluir dentro de uma mesma família pode representar um problema filosófico.

Nesse sentido, eles destacam que:

Todas essas considerações colocam em questão a existência de uma grande família metaética de realismo moral. As diferenças entre o realismo moral naturalista e o realismo moral anti-naturalista ou intuicionismo são tão grandes, especialmente nos aspectos epistemológicos, que considerando que eles pertencem à mesma grande família metaética “apenas” porque ambos consideram que existem respostas corretas para a pergunta “o que devemos fazer?” gera um profundo problema filosófico (Luque; Ratti, 2011, p. 281).

Podemos, nesse ponto, concordar com a apreciação de Luque e Ratti (2011). Todavia, não é este o lugar para tentar fazer uma análise das consequências metafísicas geradas pela metaética. Basta ter em mente, então, que a família do realismo moral apresenta divergências consideráveis e que, portanto, o realismo moral naturalista e o realismo moral anti-naturalista não precisam necessariamente ser considerados como teorias irmãs. Isso também significa que existem importantes dissonâncias internas em ambos os pólos da dicotomia metaética por excelência, ou seja, a dicotomia realismo/antirrealismo.

Um último aspecto sobre o realismo moral, e que podemos vincular a uma teoria do direito existente, diz respeito à possível ideia de que o realismo moral é um pressuposto metaético da teoria da Lei Natural de Finnis.

Essa relação é feita uma vez que se levarmos em consideração uma postura jusnaturalista, podemos enxergar nitidamente o fenômeno jurídico representado por uma forma de realismo moral. Isso se dá uma vez que se “pressupõe que o direito possui uma dimensão existencial que pode ser analisada e conhecida em sentido objetivo, de modo semelhante como são analisadas as demais parcelas da vida em sociedade” (Ferreira Neto, 2020, p. 283).

### **3.2.2.1 Cognitivismo moral**

Muitas vezes o cognitivismo é sugerido como sendo o padrão conceitual do senso comum. Muitos metaeticistas sugerem que as pessoas normalmente pensam

em questões normativas (questões morais, por exemplo) de uma forma que entende que a maioria aceita uma maneira objetivista de cognitivismo, que é frequentemente chamada de realismo normativo. Essa é uma visão cognitivista, de acordo com o fato de que as propriedades normativas são, em algum sentido apropriadas, independentes de nossas crenças e desejos. Geoffrey Sayre-McCord (2006) oferece um bom exemplo do pensamento de que o realismo seria a visão padrão. Ele escreve sobre realismo moral, mas isso não importa neste momento. De acordo com o autor, quando nos envolvemos em pensamentos, parece que:

[...] estamos expressando crenças sobre o mundo, sobre como ele é e deveria ser. Além disso, as crenças que expressamos – novamente, ao que parece – são verdadeiras ou falsas (dependendo de como as coisas realmente são e deveriam ser), e quando são verdadeiras, não é simplesmente porque pensamos que são. Desta forma, se as coisas são como parecem, ao pensar moralmente estamos comprometidos com havendo fatos morais. E ao fazer julgamentos morais estamos fazendo afirmações sobre quais são esses fatos, afirmações que serão verdadeiras ou falsas, dependendo se entendemos os fatos corretamente. Que as coisas parecem dessa maneira é bastante incontroverso. (Sayre-McCord, 2006, p. 40)

Sayre-McCord (2006, p. 40) prossegue dizendo que o realismo moral “é a visão de que, nesses aspectos, as coisas realmente são como parecem”, tendo admitido que os expressivistas podem ter alguns problemas com isso. Assim,

Em qualquer caso, e por todas as contas, o realismo moral é, pelo menos inicialmente, a posição padrão. Ele se encaixa mais naturalmente com o que parecemos estar fazendo em fazer reivindicações morais, e faz sentido de como pensamos através, argumentar e tomar posições sobre questões morais. (Sayre-McCord, 2006, p. 42)

A discussão do problema do direito reduzido à posituação legislativa feita na última seção envolve uma maneira diferente de interpretar a diferença entre cognitivismo e expressivismo em relação ao que buscamos oferecer aqui. Isso quer dizer que se o cognitivismo é simplesmente a visão de que nossos julgamentos normativos são crenças adequadas à verdade, e se o realismo é simplesmente a visão de que essas crenças às vezes acertam os fatos normativos (em algum sentido apropriado, independentes da mente), então os expressivistas contemporâneos também tendem a ser realistas cognitivistas – de tal sorte que perdemos de vista o interesse nas diferenças entre esses pontos de vista. Agora, é claro, pode-se apenas estar interessado em defender o realismo no sentido sugerido pela discussão de Sayre McCord (2006). Poderíamos então, talvez, encontrar algum conforto na ideia de que

a maioria dos teóricos metanormativos estariam de acordo sobre o realismo, nesse sentido, ser considerado verdadeiro.

Se algum relato expressivista se mostrasse correto, poderia muito bem conseguir “vingar” (ou explicar) o que pode ser chamado de “concepção popular” de moralidade e outras questões normativas, que podemos supor terem sido caracterizadas com sucesso por Sayre-McCord (2006). Tanto na visão realista quanto na expressivista, as coisas seriam então realmente como a concepção popular as tem. Ambas as visões tendem a oferecer um ajuste igualmente natural com o que parecemos estar fazendo com as reivindicações normativas. Essas visões ofereceriam diferentes tipos de explicações para o que está acontecendo quando realmente estamos fazendo o que parecemos estar fazendo.

Mas essas explicações não seriam elas mesmas partes da concepção popular. Faz parte da concepção popular, talvez, que alguns atos realmente são objetivamente errados, mas não é parte plausível disso que as crenças normativas devem ser, em última análise, entendidas como crenças que dizem respeito a certos tipos de propriedades, que, *sui generis*, talvez sejam naturalistas e que o significado da linguagem normativa deveria ser explicado com referência a essas propriedades.

Então, é bem verdade que nossa concepção de senso comum de pensamento e discurso normativo ofereça qualquer presunção a favor do cognitivismo. Mas seja como for, há uma rica variedade de teorias cognitivistas e pontos de vista, todos os quais foram desenvolvidos de maneiras sofisticadas e têm seus pontos fortes e fracos. No decorrer desta seção, oferecemos uma breve revisão desses pontos de vista.

As visões cognitivistas podem ser divididas em naturalistas e não naturalistas. Todas as visões cognitivistas explicam o pensamento normativo e a fala com referência a propriedades normativas. De acordo com o cognitivismo naturalista, as características normativas do mundo são idênticas às propriedades que poderiam, pelo menos em princípio, ser atribuídas por termos não normativos ou “descritivos”. Digamos que termos não normativos e descritivos são termos que se enquadram claramente o suficiente ao lado de “é” e distinto de “é-deveria” (Jackson; Pettit, 1998, p. 120-121). Estes incluirão, então, os mais estreitamente (e adequadamente) termos naturalistas, que escolhem propriedades que são “causais ou detectáveis pelos sentidos” (Miller, 2003, p. 11). Isso é extremamente difícil, mas deve ser suficiente aqui. Essa forma de caracterizar o naturalismo como uma visão que é problemática porque é uma visão segundo a qual a propriedade de retidão é a propriedade de ser

comandado por Deus, por exemplo, pode sair como uma forma de naturalismo. Isso é um sinal de reducionismo, mas no contexto atual, é conveniente simplesmente agrupar tanto as visões estritamente naturalistas e “sobrenaturalistas”. Além disso, parece provável que as visões mais plausíveis, que são formas de “*ismo*” de acordo com nossa caracterização vaga, também são naturalistas em algumas caracterizações mais refinadas. Voltaremos nesse ponto quando tratarmos do construtivismo moral.

Por fim, nos resta acrescentar que uma vinculação com uma teoria do direito sobre o cognitivismo moral pode ser traçada, como nos apontamentos de Dworkin (2011), sobre o direito como integridade. Ferreira Neto (2020, p. 345) reproduz algumas ideias centrais do cognitivismo moral, uma vez que escreve que:

[...] na medida em que reconhece a possibilidade de se falar em uma objetividade moral, a qual representa o produto final de um processo de construção de significados e que se desenvolve, primordialmente, a partir de um plano idealizado, dentro do qual essa objetividade é confeccionada. (Ferreira Neto, 2020, p. 345)

### 3.2.2.2 Teoria do erro

Resta, pelo menos, mais uma opção para o cognitivista. Ele poderia admitir que as propriedades normativas não parecem ser como as propriedades naturalísticas e que é implausível que algo realmente tenha, na sua análise *sui generis*, uma propriedade normativa irreduzível. Ele poderia ir para o niilismo, ou, como a visão é frequentemente chamada, para a teoria do erro. Nessa visão, os julgamentos normativos devem ser fundamentalmente entendidos como crenças que pretendem representar as características normativas do mundo, mas na verdade nada realmente tem essas características: por exemplo, nada está realmente certo ou errado. Uma boa analogia é fornecida pelo discurso acerca das bruxas. Um julgamento genuíno que alguém é uma bruxa é, pelo menos em parte, uma crença de que esse alguém tem certas propriedades sobrenaturais, como a capacidade de lançar feitiços; mas, na verdade, ninguém possui tais propriedades.

Os teóricos do erro geralmente se preocupam em defender um erro como uma teoria sobre a moralidade, em particular Mackie (1977), Joyce (2001, 2006) e Olson (2010). Por que alguém aceitaria uma teoria do erro sobre julgamentos morais? O argumento clássico para uma teoria do erro sobre a moralidade tem como premissas as afirmações (i) de que os julgamentos morais envolvem um compromisso com a

existência de razões “objetivamente prescritivas”, “externas” ou “categóricas” para a ação. Isto é, aproximadamente: razões para ação que não dependem dos desejos ou objetivos dos agentes para os quais são razões e (ii) que não existem tais razões externas, ou seja, razões para a ação (Mackie, 1977; Joyce, 2001)<sup>37</sup>.

Um problema com a teoria do erro é que ela não é muito plausível intuitivamente, mas é claro que uma visão apoiada por argumentos poderosos não pode ser descartada rapidamente com base nisso. Alguém poderia rejeitar o argumento clássico em apoio à teoria do erro, desafiando a ideia de que o discurso moral envolve um compromisso com razões externas (para este tipo de visão, veja Harman, 1975). Uma defesa mais comum tem sido aquela que busca argumentar que realmente existem razões externas para a ação – ver Shafer-Landau (2005b) e Parfit (2011a)<sup>38</sup>. Alguém que não acha a ideia de razões externas muito intrigante também não acha o suporte para a teoria do erro muito pesado. Talvez o expressivismo visto aqui pode ser aprofundado em Blackburn (1998). Veja também a rejeição das supostas implicações subjetivistas ou relativistas do expressivismo<sup>39</sup>.

A teoria do erro também enfrenta um desafio que pode ser brevemente descrito como afirmações sobre razões entendidas como normativas e que envolvem um compromisso com a existência de razões externas. O teórico do erro deveria, plausivelmente, ser um teórico do erro também no que diz respeito às afirmações sobre razões para a crença. Mas a teoria do erro sobre as razões para a crença parece problemática. De fato, parece que poderia muito facilmente assumir uma visão autodestrutiva. E, assim, a teoria do erro pode ser plausivelmente falsa – também sobre julgamentos morais. Obviamente, há muito a ser dito sobre esse tipo de desafio, e o debate está em andamento. Entretanto, nossa ideia é traçar linhas introdutórias sobre a teoria do erro, de modo que o leitor se sinta inserido nesse contexto metaético.

---

<sup>37</sup> Mackie (1977) também defende a teoria do erro com base no fato de que oferece uma explicação melhor para o desacordo ético generalizado do que a oferecida pela visão realista. Esse argumento, por si só, não apoia realmente a visão teórica do erro, em vez de alguma outra visão não realista.

<sup>38</sup> O debate sobre se há razões externas para a ação, ou se todas as razões são “internas”, de alguma forma depende do nosso desejo (talvez aqueles que teríamos após deliberação racional). Bernard Williams (1980) é o clássico defensor do internalismo (nesse sentido da palavra). Parfit (2011a) faz um argumento valioso contra as razões do internalismo. Para textos recentes favoráveis ao internalismo, veja Markovits (2011), Sobel (2011) e Manne (2014).

<sup>39</sup> Além disso, mesmo que os julgamentos morais envolvessem um compromisso como sendo razões externas, descobriu-se que tais razões são suspeitas. O argumento para a teoria do erro exigiria, em qualquer caso, uma premissa extra para o efeito que os julgamentos morais devem ser entendidos de uma forma cognitivista. Essa premissa seria obviamente rejeitada por um expressivista. Isso será explorado na terceira parte desta pesquisa.

Por isso, não entraremos nesse debate, apenas indicaremos, aos leitores interessados, a teoria do erro de Cuneo (2007) e Rowland (2013) e a teoria do erro de Olson (2011) e Streumer (2013)<sup>40</sup>.

Nós já examinamos brevemente as alternativas cognitivistas que aceitam alguma forma de naturalismo (analítico ou sintético), de não naturalismo ou teoria do erro. Todas essas vertentes têm seus atrativos, mas também geram alguns problemas importantes. Na visão expressivistas desta dissertação, não discutimos esses problemas importantes em grande detalhe, mas esperamos ter dado um pano de fundo consistente para o leitor. Antes de passar para a discussão sobre a opção expressivista de que existe uma fundamentação dos direitos humanos, através dessa corrente, e que nós acreditamos ser mais atraente, vamos abordar brevemente a questão da visão chamada “construtivismo”.

### 3.2.2.3 Construtivismo moral

O construtivismo é a ideia de que de alguma forma construímos os fatos normativos, e isso significa dizer que alguma propriedade normativa está relacionada a nós de uma certa maneira, podendo, nesse caso, ser um objeto de nossos desejos sob certas condições<sup>41</sup>.

Um pensamento natural é apenas uma forma de cognitivismo naturalista. Ou, talvez, o pensamento é algo que tenha alguma propriedade normativa em virtude de estar relacionado conosco de alguma forma apropriada (e não que tenha a propriedade normativa idêntica a uma propriedade relacionada para nós). Mas isso parece uma afirmação normativa de primeira ordem, bastante compatível com uma leitura não naturalista ou expressivista, por exemplo. Assim, surge uma questão: podemos dizer que existe uma visão metanormativa distinta de um certo tipo de visão naturalista que mereceria uma corrente própria com o nome de “construtivismo”?

Street (2008, p. 223) é uma defensora recente e proeminente do construtivismo. Na visão dela, de acordo com o construtivismo metaético, “o fato de X ser uma razão para Y e para o agente A é constituído pelo fato de que o julgamento de que X é uma

---

<sup>40</sup> Para mais discussão sobre a teoria do erro, veja também Finlay (2008, 2011), Joyce (2001), Köhler e Ridge (2013) e Lenman (2013).

<sup>41</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/> acesso em: 25 de abril de 2023.

razão para Y (e para A) resiste a um estudo do ponto de vista dos outros julgamentos de A sobre as razões”.

Mas, novamente, isso parece uma afirmação normativa de primeira ordem, pois envolve uma afirmação sobre julgamentos normativos, mas não nos diz como interpretá-los. Se o “julgamento de que X é uma razão para Y” for entendido como uma crença, essa afirmação normativa parece envolver um compromisso com uma espécie de visão cognitivista; se for entendido como um estado desejável, então essa reivindicação normativa parece envolver um compromisso com uma espécie de visão expressivista<sup>42</sup>. De qualquer forma, Street não teria formulado uma visão metaética construtivista distinta aqui<sup>43</sup>.

Duvidamos, então, que haja uma alternativa construtivista distinta para um cognitivista metanormativo. Isso conclui nossa pesquisa sobre as posições cognitivistas. Em seguida, passamos a discutir as teses antirrealistas.

O construtivismo moral pode ser notado como pressuposto ético da teoria de Dworkin (2011). Isso ocorre tendo em vista o desenvolvimento de uma concepção de direito baseada em direitos que Dworkin pretende realizar, tanto como um desafio, quanto como uma alternativa, à concepção baseada em regras avançadas por Hart. As leituras que se seguem tratam de três assuntos bastante distintos, cada um dos quais constitui uma parte essencial do projeto do direito de Dworkin (como vimos na primeira parte desta dissertação). O primeiro assunto diz respeito à sua crítica ao positivismo em geral e à versão de Hart em particular. No segundo, é apresentado um relato do processo de raciocínio determinante de direitos que os juízes empregam nos chamados “casos difíceis”. Em sua opinião, esse processo pode ser melhor descrito pelo que John Rawls chama de “método de equilíbrio reflexivo”, cuja compreensão é essencial para o significado de “construtivismo” em teoria jurídica. Por fim, ele explica o processo construtivo traçando uma analogia entre a interpretação jurídica em casos difíceis e a autoria conjunta de um romance em cadeia.

---

<sup>42</sup> Nós não falamos muito sobre as visões cognitivistas “híbridas”, atualmente populares. Visões híbridas são visões segundo as quais as sentenças expressam (em algum sentido relevante) tanto crenças quanto estados semelhantes a desejos. Às vezes, essas visões são agrupadas sob o título de “expressivismo híbrido”. <https://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/> acesso em: 25/04/2023. Ver, por exemplo, Schroeder (2009).

<sup>43</sup> Street (2008) está ciente desse problema, é claro, e tem algo a dizer em sua defesa. Para discussão, ver Lenman (2012) e Ridge (2012). Para uma discussão sobre de outra proeminente construtivista autodeclarada, Christine Korsgaard (1996) tem um construtivismo distinto de visão metaética. Ver Gibbard (1999) e Hussain & Shah (2006).

Diante desse raciocínio, ao desenvolver essa analogia, Dworkin (2011) esclarece, entre outras coisas, como as considerações históricas sobre a interpretação jurídica e, especialmente, como as associações desenvolvidas ao longo do tempo criam obrigações, desaguando em um construtivismo moral.

### **3.2.2.4 As teses centrais do antirrealismo moral**

Do exposto, então, fica claro que abordar a família do antirrealismo moral implicará como foi com a família do realismo moral, em ingressar em detalhes de complexidade metafilosófica relevantes, que são indubitavelmente interessantes em si mesmos, mas que nos levariam muito longe do objetivo central do nosso trabalho. Assim, por razões metodológicas, vamos agora apresentar, brevemente, as teses centrais do antirrealismo moral. Dessa maneira, exemplificaremos a partir de uma única teoria pertencente a essa família: o emotivismo<sup>44</sup>.

A vertente do antirrealismo moral é a oposição ao realismo moral em qualquer de seus aspectos, isso quer dizer que caracteriza-se por negar a existência de propriedades morais. De alguma forma, qualquer doutrina metaética que se oponha à questão ontológica C2 e negue a existência das propriedades morais pode ser chamada de antirrealista. No entanto, há outro ponto que distancia as teorias antirrealistas umas das outras: o ponto sobre a noção cognitivista (Fischer, 2011, p. 7).

Algumas teorias metaéticas, que poderiam ser apropriadamente chamadas de antirrealistas por sua rejeição da C2, consideram que os julgamentos morais podem ser avaliados em termos de verdade ou falsidade. De alguma forma, apesar da interrelação entre C1 e C2 de que Moreso (2003) falava, é possível apontar que essas teorias afirmam C1 e negam C2. Isto é, aceitam que os julgamentos morais são

---

<sup>44</sup> Seguindo um critério metodológico, nesta parte falaremos apenas sobre o emotivismo em vez das várias teorias antirrealistas, como o prescritivismo, quase-realismo ou expressivismo. Nosso objetivo ao fazer isso é apenas não ampliar tanto a exposição, de tal forma que o leitor não perca de vista o que pretendemos realizar nesta seção do presente capítulo. Lembre-se de que a metaética, por si, não é nosso foco principal. Apenas aspiramos mostrar seus temas e teorias para, com isso, poder mostrar a relação que os direitos humanos têm com a metaética em geral e, no capítulo 3, voltamos a tratar, mesmo que de uma forma breve, da teoria quase realista.

funcionais, mas negam a existência de fatos morais independentes dos estados mentais dos agentes<sup>45</sup>.

Alguns exemplos de teorias antirrealistas (pelo menos em certo sentido) e cognitivistas são:

- (1) a teoria do erro de Mackie (1977), que conclui que, apesar do status de cognitivismo semântico dos juízos morais, eles se referem a propriedades que não existem no mobiliário do mundo, o que os torna todos sistematicamente falsos;
- (2) a teoria construtivista<sup>46</sup>. São exemplos de teorias antirrealistas e não cognitivas o (1) emotivismo e o (2) prescritivismo de Hare (1977).

Pelas razões expostas acima, falaremos apenas das teses centrais do emotivismo. O importante é entender que as teorias antirrealistas, em geral, se propõem a negar C2, uma vez que C2 não está disposto a aceitar a existência de fatos morais como propriedades ontologicamente independentes dos estados mentais dos agentes.

Ora, o emotivismo, formulado nas teorias de Ayer (1971) e Stevenson (1944) configura a posição que sustenta que os julgamentos morais são a expressão de emoções. Negam C1, C2, C3, as três questões metaéticas. Com base no emotivismo, pode-se estabelecer uma diferença entre crenças e desejos, em que as crenças são os únicos estados mentais suscetíveis à verdade ou falsidade. Qualquer atitude proposicional que não seja uma crença, como, por exemplo, querer P, desejar que P faça algo, etc, está condenada à irracionalidade, pois não é passível de verificação. Assim sendo, os juízos morais, para o emotivismo, são a expressão de emoções, desejos... Ou seja, de outras atitudes proposicionais que não crenças, ou então estão fadados à irracionalidade (Miller, 2003, p. 26-27).

Ayer (1971), herdeiro do positivismo lógico, defendia uma teoria da verificação de significado, de acordo com a qual uma afirmação E tem significado se e somente se:

---

<sup>45</sup> MORESO, José Juan. El reino de los derechos y La objetividad de la moral. Diritti umani ed oggettività della morale. José Juan Moreso y Bruno Celano. Siena: Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali, 2003.

<sup>46</sup> É muito controverso pensar o construtivismo como um antirrealismo, pois, ao contrário das outras teorias antirrealistas, pretende oferecer uma saída para a dicotomia realismo/antirrealismo, postulando um método de decisão e justificação em questões de moralidade. Podemos citar como um expoente jurídico dessa teoria Dworkin, mesmo ele não reconhecendo a metaética como uma área de investigação própria.

(1) for significativo em virtude de sua forma (essas afirmações são as tautologias e as contradições, cujos valores de verdade são sempre verdadeiros ou falsos, respectivamente, independentemente dos fatos do mundo);

(2) for capaz de verificação empírica<sup>47</sup>.

Disso, segue-se que os juízos morais não têm sentido, pois sua estrutura sintática é, em geral, como a do juízo. Assim, “x é bom” não pode ser avaliada em termos de verdade ou falsidade em virtude de sua forma, pois, como aponta o argumento da questão aberta de Moore (1993), sempre fará sentido perguntar se, de fato, “X” significa “bom”.

Dessa maneira, os julgamentos morais não são significativos em virtude de sua forma, uma vez que não se assemelham a tautologias ou contradições. De resto, os juízos morais também não são passíveis de verificação empírica; como pode ser que a afirmação normativa “o aborto é imoral” seja verificável através da metodologia empírica?

Ao menos, *prima facie*, parece que isso não é possível e, com base nisso, o emotivismo limita o campo da filosofia moral ao da metaética, ou seja, a filosofia moral deve ser uma linguagem moral de segunda ordem tal que ensine que os juízos morais não são suscetíveis à verdade ou à falsidade, porque são a expressão das emoções de quem as enuncia. Do emotivismo, então, não há espaço para a ética normativa ou para a pretensão de defender uma posição moral substantiva, de primeira ordem<sup>48</sup>.

### 3.3 Metaética e direitos humanos

De tudo isso, pode-se inferir que a metaética, como já indicamos, pode ser concebida ou (1) como uma linguagem moral de segunda ordem que permanece neutra em relação à ética normativa, ou (2) como uma disciplina que investiga problemas ontológicos, epistemológicos, semânticos e lógicos da moralidade sem permanecer axiologicamente neutra em relação às posições morais substantivas. Já

---

<sup>47</sup> A esse respeito, Ayer (1971, *Apud* Hudson, 1974, p. 42) refere que “uma declaração é literalmente significativa se e somente se for analítica ou verificável empiricamente”.

<sup>48</sup> A teoria emotivista de Stevenson (1944) é muito mais refinada que a de Ayer (1971), pois o primeiro autor nega um significado funcional para julgamentos morais, mas reconhece que eles têm significado psicológico cujos mecanismos lógicos geram importantes complicações filosóficas. Este não é o lugar para entrar nos detalhes da teoria do emotivismo de Stevenson, nem nas diferenças entre seu emotivismo e o de Ayer. A reivindicação é apenas compreender, em termos gerais, o que postula o emotivismo e por que é uma teoria antirrealista dentro do campo da metaética (Miller, 2003, p. 27-36).

apresentamos brevemente as posições tanto de Dworkin (2011) quanto de Enoch (2011) sobre esse assunto, de modo que essa concepção não é inteiramente implausível, embora seja a menos adotada na filosofia moral.

Ora, o expressivismo metaético se coloca como uma teoria que aspira oferecer uma alternativa sobre questões morais, mesmo que possa se comprometer com a polêmica tese da ontologia, típica do quase-realismo moral, da existência de fatos morais, cujo *status* é independente dos estados mentais dos agentes. Mesmo assim, o expressivismo torna-se uma alternativa metaética para sair da dicotomia realismo moral/antirrealismo. Não vamos nos aprofundar, por enquanto, nas teses centrais dessa vertente, pois faremos isso no próximo capítulo. No entanto, é necessário encerrar este capítulo enfatizando a relação entre metaética e direitos humanos, uma vez que, provavelmente, pode-se constatar que tal relação não é totalmente clara.

Resumidamente, a condição necessária para poder falar de direitos humanos, a partir do campo da metaética, é entendê-los como um subconjunto dos direitos morais. Fizemos isso no primeiro capítulo desta pesquisa, no qual formulamos que é necessária a conexão entre direito e moral.

Se não for reconhecido que os direitos humanos são necessariamente conexos com os direitos morais e, em vez disso, prevalecer sua natureza jurídico-política, então, em última análise, a metaética pouco terá a dizer sobre isso. Assim, é condição *sine qua non* afirmar que a metaética guarda alguma relação com os direitos humanos, como apresentado na primeira parte desta pesquisa. De tal sorte, podemos dizer que há uma justificativa para entender os direitos humanos como um subconjunto dos direitos morais e, portanto, como elementos pertencentes ao que poderíamos chamar de “universo da moral”.

Dessa maneira, a metaética, como indicamos, não se preocupa apenas com questões semânticas da linguagem moral, mas também com questões ontológicas e, sobretudo, epistemológicas. E é justamente aí que se encontra o argumento para apontar que a metaética e os direitos humanos têm uma relação que, presumivelmente, pode ser explorada.

Logo, uma vez que você se inscrever na conexão entre direito e moral e, com isso, afirmar que os direitos humanos são um subconjunto dos direitos morais, é possível investigar se esses elementos do universo da moralidade têm – ou não – um *status* ontologicamente, ou se em virtude desses elementos é possível alcançar, – ou não – acordos racionais dentro de controvérsias éticas substantivas.

Portanto, se for afirmada a conexão entre direito e moral, reconhecendo que os direitos humanos são direitos morais, abre-se a possibilidade de investigar o estatuto ontológico desses elementos morais e, ainda, algum tipo de justificativa, apelando para critérios epistêmicos. Conforme exposto neste capítulo, a disciplina que investiga tais questões é a metaética. Portanto, sustentamos que há uma relação entre metaética e direitos humanos, uma vez que estes são concebidos como direitos morais.

Pelo exposto, uma vez demonstrada a relação entre metaética e direitos humanos, é possível mostrar a possibilidade de fundamentar esses direitos recorrendo à metaética. Para isso, é claro, será necessário apelar para uma posição metaética expressivista.

Assim, o objetivo deste trabalho tem sido, até aqui, em suma, triplo. No primeiro capítulo, procuramos (a) fazer uma análise do conceito de direitos humanos e (b) mostrar que os direitos humanos são um subconjunto dos direitos morais. Por sua vez, neste segundo capítulo, o objetivo foi (c) mostrar a relação entre metaética e direitos humanos. Esses três pontos, como tentamos expor até aqui, legitimam nossa proposta para analisar a possibilidade e a relevância de uma justificativa ética dos direitos humanos, a partir dos campos do expressivismo metaético.

#### **4 EXPRESSIVISMO MORAL**

A tese central, em conjunto dos dois capítulos anteriores, pode ser assim enunciada: os direitos humanos são um subconjunto dos direitos morais e, como tal, podem ser investigados em seu estatuto ontológico e epistêmico, com vistas a alcançar uma justificativa ética desses direitos, em virtude do ramo da filosofia moral que reflete sobre a aplicação da análise metaética. De fato, no primeiro capítulo oferecemos uma análise abrangente do conceito de direitos humanos com o intuito de mostrar que eles podem ser compreendidos como um subconjunto dos direitos morais. No segundo capítulo, por sua vez, tentamos defender a relevância de contabilizar tais direitos, e argumentamos que eles – em ambos os direitos morais – podem ser justificados em virtude de alguma postura metaética.

Portanto, o objetivo deste capítulo é mostrar a possibilidade de uma justificativa ética dos direitos humanos recorrendo ao expressivismo normativo metaético. Por assim dizer, propomos (1) mergulhar nas teses centrais do

expressivismo metaético, focando nossa atenção na teoria de Allan Gibbard, (2) apresentar a estrutura de uma das críticas mais poderosas contra o expressivismo metaético, ou seja, a teoria de Frege, e (3) mostrar como, a partir de uma postura metaética expressivista como a de Gibbard, é possível alcançar uma fundamentação moral dos direitos humanos.

#### 4.1 História da teoria Expressivista

Antes de discutirmos propriamente a vertente metaética do expressivismo, cabe fazer uma pequena digressão histórica, com o propósito de verificarmos como houve a mudança de perspectiva inicialmente sobre o estudo metaético e, ainda, sobre a normatividade expressivista. Assim, vale lembrar que algumas vezes é sugerido que a teoria expressivista e seus precursores, que podemos classificar com o termo “não-cognitismo”, seriam analisados nas recentes visões da história da filosofia de forma mais geral. Parfit (2011b, p. 380), por exemplo, escreve que embora “visões naturalistas e não naturalistas tenham sido mantidas por mais de dois mil anos, visões não-cognitistas foram amplamente difundidas apenas a partir da década de 1930”. Ele também sugere que isso não é uma surpresa, visto que essas visões sejam tão implausíveis. Thomas Reid (1788, p. 457) também escreveu que “esta controvérsia começou tarde”, dando crédito ao “Sr. Hume” por ter feito essa observação, mas, claro, ele estava escrevendo um pouco antes de Parfit. Ele escreve sobre a aprovação das boas ações e a desaprovação das más:

[...] por meio século, tem sido uma séria disputa entre filósofos, o que é essa aprovação e desaprovação, se existe um real julgamento incluído nele, que, como todos os outros julgamentos, deve ser verdadeiro ou falso; ou, se não inclui mais do que algumas sensações agradáveis ou desconfortáveis sentimento, na pessoa que aprova ou desaprova. [...] Antes de o sistema moderno de ideias e impressões ser introduzido, nada teria parecido mais absurdo do que dizer que, quando eu condeno um homem pelo que ele fez, eu não faço nenhum julgamento sobre o homem, mas apenas expresso algum sentimento inquieto em mim mesmo. (Reid, 1788, p. 457)

Essa é uma caracterização surpreendentemente moderna do que se parece com um debate envolvendo uma vertente não cognitivista. Claro que não é inteiramente certo o que Parfit quer dizer com o não-cognitismo tendo sido “amplamente aceito”, mas Reid parece estar sugerindo uma visão um pouco diferente acerca do impacto das ideias não cognitistas na história da filosofia moral, em datar

do início do século XVIII, o início de “uma disputa séria” sobre o que parecem ser ideias não cognitivistas.

No restante desta seção, seguiremos brevemente com algumas visões possivelmente não-cognitivistas na história da ética, trabalhando de trás para frente, a partir do ano de 1930. A lista de figuras resultante é bastante impressionante. É verdade que o não-cognitivismo se tornou bastante popular na década de 30. O influente *Language, Truth and Logic*, de A. J. Ayer, foi publicado em 1936, oferecendo um esboço de uma visão não cognitivista. C. L. Stevenson (1937; 1944) também estava desenvolvendo sua marca favorita de não-cognitivismo nessa época<sup>49</sup>. Ayer foi, talvez, como ele mesmo mais tarde se coloca (Ayer, 1984, p. 29), quem inconscientemente “plagiou” Charles Kay Ogden e Ivor Armstrong Richards, que em seu *The Meaning of Meaning* (1946), haviam escrito:

[A] uso da palavra é frequentemente afirmado para ocorrer [...], onde ‘bom’ supostamente representa um conceito único e não analisável. Este conceito, ele se diz, é o objeto da Ética. Esse uso ético peculiar de ‘bom’ é, sugerimos, um uso puramente emotivo. Quando assim se usa a palavra não representa absolutamente nada e não tem nenhuma função simbólica. Desta forma, quando o usamos na frase ‘Isto é bom’, apenas nos referimos a isso, e a adição de ‘é bom’ não faz nenhuma diferença para a nossa referência. [...] serve apenas como um sinal emotivo que expressa nossa atitude em relação a isso, e talvez evocando atitudes semelhantes em outras pessoas, ou incitando-os a ações de um tipo ou de outro. (Ogden; Richards, 1946, p. 125)

Axel Hägerström delineou o que parece ser uma visão não cognitivista em sua palestra inaugural como professor de filosofia prática em Uppsala intitulada “Om moraliska föreställningars sanning” (“Sobre a verdade das proposições morais”), datada de 1911. Ele foi influenciado, entre outros, por Edward Westermarck. Westermarck que é geralmente interpretado como um subjetivista – Hägerström não foge a essa regra –, ou seja, segundo o entendimento moral, os julgamentos morais são julgamentos sobre nossas disposições para responder às coisas de certas maneiras. Mas Von Wright (1954; 1963, p. 72) também sugere uma interpretação alternativa, não cognitivista. Reconhecidamente, é difícil não ler Westermarck como subjetivista. Ele escreve (Westermarck, 1906, p. 17-18), por exemplo, que se *eu* disser que é errado resistir ao mal e, no entanto, a resistência para o mal não tiver qualquer tendência a provocar em mim uma emoção de desaprovação moral, então meu julgamento é falso. Mas ele também escreve que não pode haver verdade moral no

---

<sup>49</sup> Ver também, por exemplo, Wittgenstein, “A Lecture on Ethics,” *Philosophical Review*, p. 3–12). E leia ainda, Winston Herbert Frederick Barnes, “A Suggestion about Value,” *Analysis*, p. 45–46, 1934.

sentido em que este termo é geralmente entendido, e que devido à sua própria natureza, os princípios morais nunca podem ser verdadeiros.

Em seu último livro, *Religion and Morality*, Westermack (1939, p. 15) enfatiza que sua declaração anterior – de que os predicados de todos os julgamentos morais são, em última instância, baseados em emoções – de modo algum implica que tal julgamento afirme a existência de uma emoção moral na mente de uma pessoa que a expressa. O autor segue escrevendo que:

Aqueles que primeiro estabeleceram o uso de [os conceitos de mau e bom] e todos os outros conceitos morais sentiram desaprovação ou aprovação e expressaram nos conceitos sua tendência a sentir tal emoção nas circunstâncias dadas. Isso é o que pode ser chamado de intrínseco significado dos termos. Eu não digo que aqueles que os usam são conscientes deste significado. [...] se queremos descobrir o significado intrínseco de um termo, temos que examinar as circunstâncias em que ele é usado. E ao analisar os predicados dos juízos morais, estamos guiados pelo fato de que, se nós mesmos enfaticamente e verdadeiramente o que dizemos quando pronunciamos tal julgamento, reconhecemos que estamos aptos, ou pelo menos pensamos que estamos aptos, a sentir uma emoção moral de aprovação ou desaprovação em relação àquilo sobre o qual o julgamento é pronunciado. (Westermarck, 1939, p. 16)

Moore (1903; 1922) também pode já ter chegado bem perto de aceitar o não-cognitivismo em seu *Principia Ethica* (1903). Mais tarde expressou incerteza sobre se o aparentemente uso assertórico de sentenças éticas são, na verdade, afirmações genuínas capazes de ser verdadeiras ou falsas (Moore, 1922, p. 544-545).

Mill oferece o que parece ser um exemplo bastante claro de uma explicação não-cognitivista, ao final de seu *System of Logic* (1843), escrevendo que ela consiste em um:

[...] inquérito cujos resultados não se expressam no indicativo, mas no modo imperativo, ou em perífrases equivalentes para isso; o que é chamado de conhecimento dos deveres, ética prática ou moralidade. Ora, o modo imperativo é a característica da arte, distinta da ciência. Tudo o que fala em regras ou preceitos, não em asserções a respeito de questões de fato, é arte; e ética ou moralidade é propriamente uma parte da arte correspondente às ciências da humanidade natureza e sociedade. (Mill, 1843, cap. XII, §1)

Mill também escreve que as proposições concernem com o que é um fim desejável e que:

[...] não são proposições da ciência. As proposições da ciência afirmam um fato: uma existência, uma coexistência, uma sucessão ou uma semelhança. As proposições agora mencionadas não afirmam que qualquer coisa é, mas ordena ou recomenda que algo deva ser. Eles são uma classe por si mesmos. Uma proposição cujo predicado é expresso pelas palavras deveria ou deveria ser, é genericamente diferente de aquele que é expresso por é ou será. É verdade que, no maior sentido das palavras, mesmo essas proposições afirmam algo como uma questão de fato. O fato afirmado neles é que a conduta recomendada excita na mente do orador o sentimento de aprovação.

Isso, porém, não vai ao fundo da questão, pois a aprovação do orador não é razão suficiente para que outras pessoas devem aprovar; nem deve ser uma razão conclusiva, mesmo com ele mesmo. (Mill, 1843, cap. XII, §6)

No final dessa passagem, Mill parece estar dizendo coisas que soam subjetivistas, mas é muito plausível que, como um estudioso do próprio autor pontua, essa seja a maneira um tanto desajeitada de Mill dizer que, embora um homem diga “você deveria fazer isso”, ele não está necessariamente afirmando que aprova a ação em questão, mas que está, no entanto, insinuando que aquilo que ele não afirma que sente ainda se pode dizer que ele expressa (Ryan, 1970, p. 190).

É bastante interessante que Mill, que claramente pensou que nós podemos engajar-nos significativamente na ética normativa, dê um bom exemplo de uma visão não-cognitivista. É, também, interessante que Mill apresente essas alegações como se não fossem controversas. Mill foi, de muitas maneiras, influenciado por Bentham. Talvez, sem surpresa, Bentham também tenha sido interpretado como sustentando uma visão não-cognitivista, mesmo que sua “compreensão” dessa visão fosse “incerta” (Postema, 2006, p. 28-29).

A história das ideias não-cognitivistas pode, ainda, ser levada mais para trás na tradição sentimentalista dos moralistas britânicos. De acordo com um dos comentaristas de Adam Smith, Smith teria concordado “com aqueles filósofos modernos que descrevem julgamentos morais como expressões de aprovação e desaprovação em relação à conduta humana” (Campbell, 1971, p. 87). David Hume (1739; 1740) tem sido muitas vezes lido como um não-cognitivista<sup>50</sup>, embora isso seja uma visão altamente controversa de sua metaética<sup>51</sup>. Em um artigo muito discutido, “Hutcheson’s Moral Sense Theory”, (1955), William Frankena defende Francis Hutcheson (1725) dizendo que este foi, talvez, o primeiro exemplo relativamente claro de um não-cognitivista<sup>52</sup>.

Um exemplo ainda mais antigo de uma visão não cognitivista pode ser encontrado nos escritos de George Berkeley. Ele escreve de forma célebre, em o *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (1734), que:

---

<sup>50</sup> Nesse sentido, veja, Reid (1788. p. 458); Bricke 1996; Shecaira 2011 ver ainda, Reid 1788. p. 458.

<sup>51</sup> Para saber mais, por exemplo, em, Cohon 2008; Sayre-McCord 2008

<sup>52</sup> Além de Frankena (1955), ver também e Blackstone (1965). Para um caso contra a interpretação não-cognitivista, bem como para mais referências ao debate relevante, ver (Gill 2006, p 299–301). Kivy (1976, p. 63-74) se opõe a uma leitura não cognitivista de Hutcheson no contexto de julgamento estético.

[...] a comunicação de idéias marcadas por palavras não é o principal e único fim da linguagem, como comumente se supõe. Há outro termina, como o aumento de alguma paixão, a excitação ou dissuasão de uma ação, colocar a mente em alguma disposição particular; ao qual o primeiro é, em muitos casos, apenas subserviente, e às vezes totalmente omitido, quando estes podem ser obtidos sem ele, como eu pensar não acontece com pouca frequência no uso familiar da linguagem. (Berkeley, 1734, p. 85)

Um rascunho anterior do texto do ano de 1708 contém uma passagem que sugere que essas ideias teriam sido relevantes para sua explicação potencialmente não cognitivista da linguagem moral. Nessa passagem, Berkeley (1708, p. 111) escreve que “o propósito pleno e único” de um orador ao dizer “tal ação é honrosa” seria de “que essas palavras devem excitar na mente do ouvinte uma estima daquela ação em particular e estimulá-lo a realizá-la” (Belfrage, 1986, p. 645).

Finalmente, de todo modo, este é o ponto em que vamos parar com essa rápida revisão de interpretações históricas, principalmente apontando a vertente não-cognitivista de alguns autores que se debruçaram sobre o tema tratando da história da filosofia moral, levando em conta que pode ser possível encontrar pontos de vista não-cognitivistas mesmo em escritos anteriores ao século XVIII. Uma passagem muito citada de Hobbes (1651, p. 21) expressa que “qualquer coisa que seja o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, aquilo é o que ele, por sua vez, chama de bom; e o objeto de seu ódio e aversão, mal”. Essa e outras passagens inspiraram, ao menos potencialmente, leituras não cognitivistas de Hobbes (Darwall, 2000)<sup>53</sup>.

Vale ressaltar, novamente, que as leituras não cognitivistas de todos os filósofos acima mencionados antes da década de 1930 são controversas, e que não foi feito aqui um caso para tal interpretação, em vez de algum outro tipo de interpretação de qualquer um desses filósofos. Mas, com base nessa breve revisão, parece que o não-cognitivismo pode muito bem ter um lugar muito mais central na história da ética do que comumente se acredita. Concentremo-nos principalmente nas figuras sentimentais da tradição dos britânicos moralistas. Mas, presumivelmente, a questão da possibilidade de uma interpretação não-cognitivista poderia razoavelmente ser levantada também em relação a muitos dos pensadores da Europa continental – e, talvez, fora Europa –, pelo menos no que diz respeito aos séculos

---

<sup>53</sup> Nesse quesito, veja: Darwall, S., 2000, “Normativity and Projection in Hobbes’s Leviathan”, *The Philosophical Review* 109, p. 313–347.

XVII, XVIII e XIX<sup>54</sup>, e, quem sabe, a história do não-cognitivismo possa se esticar muito mais para trás.

## 4.2 A teoria de Gibbard: expressivismo da norma

Para entender a teoria de Gibbard, devemos começar com a forma como ele vê o julgamento normativo usado em termos gerais de “racionalidade” antes de passar para como ele o aplica à motivação moral. A proposta de Gibbard começa com uma consideração da moralidade. Ele define moralidade amplamente como a questão de como viver, e estritamente no que diz respeito a sentimentos morais como culpa, ressentimento e outros. No sentido estrito, ele concorda com Prinz que os sentimentos morais são necessários para a moralidade, mas discorda da alegação de suficiência, argumentando que “Sentir culpa ou ressentimento não é em si para fazer um julgamento moral. Uma pessoa pode se sentir culpada e ainda pensar que não fez nada errado.” (Gibbard, 1990, p. 6).

Devido a essa visão, Gibbard diverge da alegação de suficiência de Prinz em relação aos sentimentos emocionais para dizer que não são os sentimentos que fazem um julgamento moral, mas julgamentos sobre quais sentimentos morais são racionais para uma pessoa possuí-los. Para fazer essa afirmação, é necessário que se entenda o que Gibbard quer dizer com “racionalidade”. Gibbard começa seu trabalho perguntando o que significa chamar algo de racional *versus* irracional, e depois de colocar a base dessa questão, passa à moralidade:

Chamar uma coisa de racional é endossá-la de alguma forma. Isso sugere um esquema para obter no sentido do termo. Em vez de tentar definir a “racionalidade” de uma propriedade dando condições sob as quais uma coisa teria essa propriedade ou não, comece com o uso de O termo. Fixe-se no ditado “Chamar uma coisa de racional é endossá-la” e procure um sentido de ‘endossar’ para o qual o ditado é verdadeiro. (Gibbard, 1990, p. 6)

Gibbard quer usar a palavra “racional” do mesmo modo que a maioria das pessoas faz quando expressa sua compreensão e afirmação de algo. É dessa forma que as pessoas pensam quando dizem “isso faz sentido” ou o que queremos ao procurar o “melhor curso de ação”. Quando aplicado aos sentimentos, esse senso de racionalidade abrange ver a raiva como justificada em certas situações e não em

---

<sup>54</sup> Para um relato das raízes alemãs e austríacas das ideias que inspiraram o emotivismo de Stevenson, incluindo (pelo menos superficialmente) citações não-cognitivistas de Wilhelm Windelband (de 1882) e Kant (1764).

outras. Para que um ato seja racional, a ação deve ser a que faça mais sentido dada a situação, ou pelo menos deve ser um curso de ação que tenha sentido, também, para não ser considerado desaconselhável. Gibbard restringe um pouco essa definição ampla para dizer que um ato ou modo de sentir é racional porque são aceitas normas que o permitem.

Descrito dessa forma, Gibbard não está analisando o que significa dizer que algo pode ser classificado como racional ou irracional, mas está interessado em analisar aquilo que constitui o ato que alguém comete de “julgar” se algo é racional ou não. A análise que Gibbard apresenta é, portanto, não-cognitiva em um sentido técnico em que, na teoria de Gibbard, chamar um sentimento ou ação de *racional* não é afirmar um fato sobre a natureza da coisa, mas como veremos depois, a linguagem fatural não é abandonada e é de suma importância para a norma expressivista de Gibbard.

Gibbard reconhece os desafios enfrentados por aqueles que tentam reduzir o discurso normativo a um quadro naturalista. Quando feita essa redução, razões e significados começam a parecer irreconhecíveis em relação a como as pessoas os vivenciam. O desafio é criar uma imagem coerente para 3 tipos de fatos:

1. Fatos naturalísticos: nós, como parte da natureza, nossos atos, pensamentos e sentimentos e como eles podem ser entendidos em uma ciência natural.
2. Fatos normativos: o que é racional fazer, pensar e sentir; o que faz sentido fazer, pensar ou sentir<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Aqui podemos ver o sentido que Gibbard adota sobre a crença, diferente daquela visão tradicional sobre a crença (crença representacional ou então fatural). Para Gibbard, a crença alcança seu poder de destaque quando combinada em um sistema normativo. Assim: “A sugestão de Gibbard é modelar o conteúdo das atitudes normativas de alguém em termos dos sistemas de normas que aceitamos. Assim como um mundo possível “W” fornece uma especificação completa de como o mundo pode ser, um sistema de normas “N” fornece uma especificação completa do que fazer, pensar ou sentir em qualquer circunstância concebível. Numa primeira aproximação, enquanto o conteúdo de uma crença factual é dado pelo conjunto de mundos deixados em aberto por essa crença, o conteúdo de uma crença normativa é dado pelo conjunto de sistemas de normas deixados em aberto por essa crença. A ideia intuitiva é que, relativamente a alguma situação, as normas fornecem prescrições sobre o que fazer, pensar ou sentir, e aceitar algum conteúdo normativo é estar disposto a comportar-se de acordo com essas prescrições. Nos casos em que as normas em questão estão menos diretamente relacionadas com a ação, as prescrições relevantes podem incluir o consentimento à reivindicação na discussão normativa e a exibição do tipo certo de atitudes afetivas para com aqueles (incluindo nós próprios) que agem contra o que é prescrito”. Brown, JLD Expressivismo interpretativo: Uma teoria da crença normativa. *Philos Stud* 179, 1–20 (2022). <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01648-7>. Acesso em 05 de janeiro de 2024 em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-023-00702-6>

3. Fatos de significado: o que nossas palavras significam em geral e, particularmente, o que nossas reivindicações significam – o que significa dizer que é racional fazer, ou pensar, ou sentir, tal e qual (Gibbard, 1990, p. 23).

Na análise de Gibbard, todos os fatos estritos serão naturalistas; os fatos de significado se tornarão fatos reais e também serão naturalistas; os fatos normativos não são realmente fatos, embora haja fatos sobre o que as pessoas fazem quando fazem julgamentos normativos. Como a análise se baseia em uma explicação naturalista, Gibbard começa com uma psicologia normativa para explorar como essa imagem naturalista funciona. A chave para a psicologia normativa de Gibbard é que os seres humanos vivem socialmente e que nossas mentes são projetadas para a vida social. A natureza moral entra em cena quando consideramos que, para viver socialmente uns com os outros, em um sistema, devemos ter coordenação para facilitar nossas ações.

A vida humana primitiva é intensamente social. Nas condições em que evoluímos, as perspectivas de sobrevivência e reprodução de qualquer pessoa dependiam crucialmente dos benefícios dos laços humanos que ele poderia cultivar. Cooperação humana, e coordenação mais amplamente, sempre se apoiou em uma rede refinada de tipos de relacionamento humano, sustentada pela emoção e pensamento. Uma pessoa sustenta e desenvolve essa rede, tira vantagens dela e ocasionalmente mantém distância de aspectos dela. Ela faz essas coisas apenas em virtude de uma configuração refinada de disposições emocionais e cognitivas. É esta imagem do ser humano biológica que pode nos representar, ainda que grosseiramente, ainda assim reconhecivelmente humanos. (Gibbard, 1990, p. 26-27)

Voltemos para a psicologia do que significa avaliar algo como racional. Pode-se começar com um exemplo simples de uma mulher que tem evidências de que seu marido a está traindo. A questão de saber se é racional acreditar que ele é verdadeiramente fiel depende apenas de sua evidência e nada mais. Considerações de como ela pode ficar emocionalmente magoada se a infidelidade for verdadeira, ou como o relacionamento deles será fortalecido, de certa forma, se ela pensar que ele é fiel, não deveriam medir a racionalidade dela, ou seja, acreditar que seu marido é fiel ou infiel não deveria informar o grau de racionalidade da esposa. Isso mostra que a racionalidade de uma crença e a conveniência de uma crença não são a mesma coisa. Da mesma forma, não seria uma boa ideia para um dos servos de Cleópatra expressar sua raiva contra ela, mesmo que ela o menosprezasse e “fizesse sentido” ficar com raiva. Talvez ele queira subir em seu favor e reconheça que expressar sua raiva impediria esse objetivo, ou talvez lhe causasse danos físicos (Gibbard, 1990, p. 37). Podemos perceber essa situação ao analisar a significação da frase “não atire no

mensageiro”. Nos casos em que isso se aplica, faz sentido que o destinatário da má notícia fique com raiva, mas não faz sentido ferir aquele que traz as más notícias.

Ao entender a palavra “racional” nesse sentido, podemos entender um pouco mais claramente os usos concorrentes da racionalidade. No caso do servo e de Cleópatra, vemos que é racional para ele ficar zangado com Cleópatra pelo desrespeito, mas também é racional para ele querer conter sua raiva com o propósito de subir nas boas graças dela. Assim, vemos que é racional que ele fique com raiva, mas também é racional que ele não queira ficar com raiva.

Falar sobre crenças serem racionais ou irracionais parece razoável, mas falar sobre emoções serem racionais ou irracionais parece suspeito. É verdade que as pessoas identificam as emoções como racionais ou irracionais na linguagem comum, como em “faz sentido ela estar com raiva” ou “não faz sentido ela estar com raiva”. Mas, em um exame mais atento, as pessoas podem querer exonerar a acusação de irracionalidade porque as emoções não estão sob controle voluntário da mesma forma que o pensamento racional está. Uma pessoa pode ser capaz de suprimir sua resposta emocional, mas não pode evocar qualquer emoção à vontade – supondo que as emoções possam ser controladas completamente.

Gibbard concorda que as emoções não possam ser convocadas e experimentadas à vontade, mas nega que “Apenas o voluntário pode ser avaliado como racional ou irracional” (Gibbard, 1990, p. 38). Ele identifica crenças como exemplos principais do que ele quer dizer. Podemos avaliar crenças (como a crença de que a Terra é plana) como racional ou irracional, mesmo que as pessoas não possam simplesmente escolher acreditar genuinamente em algo à vontade. Onde, então, está a chave para a racionalidade? Tome como exemplo: eu escolho não procrastinar meu trabalho e fazê-lo em um período de tempo razoável. Essa é uma ação que a maioria, senão todos, consideraria racional. Não é racional simplesmente porque escolhi voluntariamente empreender essa atitude; em vez disso, é racional por causa da intenção e das preferências que estão por trás da ação: termino meu trabalho com antecedência e em um período de tempo razoável porque desejo não fazê-lo no último minuto, de maneira mal feita, e é com base nessa intenção e noutras que cercam minha ação que ela será avaliada como racional.

Embora Gibbard tenha mais a dizer sobre racionalidade, o que examinamos nos dá uma compreensão suficiente para avançar para o modo como a racionalidade e a ética estão conectadas em sua visão.

É claro que a ética tem visões diferentes sobre o que realmente é uma vida correta. Abordagens kantianas veem a moralidade como o ato de viver na forma mais pura de racionalidade prática. Se isso fosse aceito, não faria sentido perguntar “fazer a coisa certa é sempre racional?”, já que, nessa lógica, “a coisa certa é sempre a coisa racional”. Em concepções mais estreitas de moralidade, no entanto, fazer o irracional não é necessariamente imoral. Uma pessoa que tem medo de sair de barco no oceano porque tem medo de cair da borda do mundo é irracional, mas a decisão de não entrar no barco não é imoral.

John Stuart Mill, usando essa visão estreita da moralidade, descreve as nuances da moralidade julgando desta forma: a moralidade diz respeito ao que é errado ou não errado, e dizer que um ato é errado é dizer que deve haver uma sanção contra isso, uma sanção da lei, da opinião pública, ou de consciência<sup>56</sup>. Claro, Mill pensa que considerações utilitárias deveriam julgar atos morais, mas podemos apropriar sua linha de raciocínio à teoria da racionalidade que Gibbard propõe.

Imagine que quando Mill diz que deve haver uma sanção para as ações morais pensamos nela como uma sanção da racionalidade, não da lei. Talvez não dizer “obrigado” a alguém que dá a você um presente não é algo que achamos que requeira ação legal, mas achamos que o indivíduo deveria se sentir culpado por não fazê-lo. Isso deixa a alegação de Mill de que as sanções da opinião pública importam, e assim nos permite formular algo *moralmente errado* como um ato motivado racionalmente.

Usamos a palavra “raiva”, aqui, não com o propósito de afirmar que ela é a resposta adequada de erros morais, mas como um termo geral para cobrir sentimentos como mágoa, ressentimento, indignação, frustração, culpa, etc. No entanto, mesmo com essa concepção de erros morais, precisamos de mais refinamento. Existem dois modos de percebermos que um ato pode ser errado: objetiva e subjetivamente. A diferença é mostrada através de exemplos como este: sou um banqueiro honesto e faço a devida diligência para garantir, por meio de todas as verificações e sistemas que o banco estabelece para eu usar, que não há lavagem de dinheiro em minhas contas – nas contas que administro. No entanto, apesar das minhas melhores medidas, há lavagem de dinheiro em uma das minhas contas.

---

<sup>56</sup> O utilitarismo John Stuart Mill; tradução Alexandre Braga Massella. - 2. edição - São Paulo: Iluminuras, 2020. 96 p. 71-73.

Assim, segundo o exemplo, permitir a passagem do depósito acabou sendo errado no sentido objetivo, mas não no sentido subjetivo, pois eu tinha todos os motivos para pensar que o depósito era válido, devido à minha diligência. Portanto, um ato é moralmente errado objetivamente quando todos os fatos cognoscíveis e incognoscíveis são levados em consideração, mas errado no sentido subjetivo somente se fizer sentido considerar o sujeito culpável à luz de seu conhecimento particular e intenção. Obviamente, então, a análise de Gibbard funciona bem para atos que são moralmente errados no sentido subjetivo, mas não no sentido objetivo. Afinal, não faria sentido manter o banqueiro moralmente responsável por um depósito fraudulento que passou despercebido mesmo com seus melhores esforços para observar e impedir transações fraudulentas.

Ter uma teoria moral que funcione nesse sentido subjetivo é certamente vantajoso: permite orientação moral mesmo quando há ignorância dos fatos relevantes, pois pode-se usar os fatos que fazem com que o julgamento moral tenha sentido. Ter uma teoria moral que abranja o sentido objetivo é improvável. Na maioria – se não em todas – as situações morais, ignora-se pelo menos alguns fatos relevantes que dizem respeito à ética. Pode-se pensar que se fôssemos oniscientes, com todo o conhecimento dos fatos relevantes, uma teoria objetiva da ética seria usada; mas se assim fosse, e nós realmente conhecêssemos todos os fatos relevantes, uma teoria objetiva se tornaria redundante, uma vez que tal pessoa já teria os critérios de retidão no sentido subjetivo. Assim, quando Gibbard usa os termos “certo” e “errado”, ele o faz no sentido subjetivo.

### **4.3 Análise da Estrutura Naturalística da norma**

Allan Gibbard tem uma visão de mundo fundamentalmente naturalista. Os humanos são, como tudo no mundo, entidades feitas de constituintes físicos, isto é, nós somos parte de uma ordem natural. Em *Wise Choices Apt Feelings* (1990), Gibbard escreve que “existe apenas a natureza e a vida humana dentro da natureza”. O projeto filosófico de Gibbard é, ao nosso ver, fundamentalmente uma tentativa de dar conta de nossa vida dentro dessas estruturas: “Não podemos nos contentar com magia”, escreve o autor (Gibbard, 1990, p. 106).

A base explicativa mais importante é, portanto, a teoria evolutiva. A visão é que a necessidade de ter uma história de como o pensamento normativo se desenvolveu

pode estabelecer limitações para quais tipos de teorias fornecem uma imagem plausível do que o pensamento normativo é e teorias que, com base em considerações evolutivas, devem ser capazes de fornecer uma imagem correta da credibilidade do discurso normativo.

Não há fatos normativos no quadro de uma visão naturalista do mundo, escreve Gibbard (Gibbard, 1990, p 25-30). Eles se colocam com ela em um estado não-cognitivista tradicional. Como a maioria dos não-cognitivistas, Gibbard também é expressivista: a linguagem deve ser considerada como uma expressão de julgamentos normativos e os julgamentos normativos são não crenças, afirma o autor em *Wise Choices, Apt Feelings*<sup>57</sup> (1990).

Ao adotar peças da posição cognitivista de A. C. Ewing<sup>58</sup>, Gibbard evita os problemas que são associados a posições emotivistas. Ou seja, salienta sobre a noção de que juízos normativos não são sentimentos ou disposições para as emoções, mas considera que juízos normativos tratem de sentimentos, pensamentos ou ações que são “racionais” no sentido de “apropriados”: “Um julgamento é normativo [...] se na análise o julgamento incluir o conceito simples e não natural de garantia”, escreve Gibbard (1990, p. 98). Ele ainda designa como “apropriado” “o átomo normativo” que faz as moléculas que contêm o normativo<sup>59</sup>.

Ademais, é importante destacar que, nesse sentido, todos os julgamentos normativos são juízo de racionalidade e também julgamentos morais. Isso ocorre porque eles dizem algo sobre quando é apropriado ou não sentir raiva ou culpa, acredita Gibbard<sup>60</sup> (1990, p. 64-68).

---

<sup>57</sup> De acordo com Ayer, julgamentos morais são emoções, conforme seu texto sobre linguagem, verdade e lógica de 1946. Hare argumenta que são preferências universais: o pensamento moral de Stevenson é não cognitivista, mas não expressivista; esse entendimento está inserido no texto “O significado emotivo dos termos éticos” (1937). Para algo semelhante, leia: “Approval or Disapproval” de Phillippa Foot. Cuida-se de uma crítica ao emotivismo. (2002, p. 189). Ela argumenta que ter um sentimento, uma forma de aceitação moral, por exemplo, envolve ter uma crença cognitiva; uma convicção de que algo é moralmente correto, por exemplo. As posições devem ser contabilizadas por julgamentos normativos como “aceitações”. Se nós, ao mesmo tempo, dependermos da compreensão dos julgamentos normativos para compreender o que esse sentido de “aceitação” é, surgem problemas para os emotivistas.

<sup>58</sup> Ewing, Alfred Cyril. *The Definition of Good*, Macmillan, New York, 1947.

<sup>59</sup> Neste ponto, podemos destacar que o conceito de racionalidade de Gibbard pretende ser um modelo funcional, o modelo de trabalho estipula um significado claro para o termo (Gibbard 1994, p. 98) Gibbard é inspirado por Stevenson, especificamente nos trechos indicados (Stevenson 1944, p 34-36).

<sup>60</sup> Infelizmente, não temos o espaço necessário para entrar nas consequências que isso tem para os julgamentos morais.

A ideia é, portanto, dar uma explicação expressivista dos julgamentos racionalistas. Chamar algo de racional é expressar a aceitação de normas que o permitem, escreve Gibbard: é um estado mental complexo que consiste em aceitar normas. O estado de espírito deve ser explicado psicologicamente com a ajuda das ferramentas que a teoria da evolução nos dá acesso. As normas são, como resultado das nossas necessidades de coordenação, motivacionalmente carregadas, acredita Gibbard: aceitar uma norma envolve agir, pensar ou sentir de acordo com ela. Ao mesmo tempo, as normas são discursivas por natureza e se prestam ao raciocínio: aceitar normas implica estar disposto a também aceitar o que se segue delas. Isso nos dá as ferramentas que precisam levar em conta as características objetivas da discussão normativa.

A teoria expressivista de Gibbard analisa julgamentos em termos de racionalidade com base em como eles expressam a atitude não cognitiva de um indivíduo que “aceita as normas”. Dessa maneira, Gibbard afirma que todos os julgamentos normativos são julgamentos de aceitação ou rejeição de normas que os predicam, o que significa que todos os julgamentos morais (sendo normativos) são cobertos por sua análise. Com efeito, um indivíduo chama uma ação de racional quando se aceita um sistema de normas que permitem, e irracional quando se aceita um sistema de normas que proíbem<sup>61</sup>.

O que deve ficar claro nesse ponto é que a análise de Gibbard abrange julgamentos morais também em termos de racionalidade. Isto é, as ações são erradas quando atendem aos padrões (intencionalmente ou por negligência), de modo que uma pessoa em um estado mental normal consideraria o agente culpado. Então, temos os “padrões” para considerar um agente censurável, isso aconteceria quando o agente se sentisse culpado e os observadores se sentissem culpados frente à ação do agente. Devido ao fato de que os padrões de culpa e ressentimento não são cognitivos na natureza, a teoria moral de Gibbard não é cognitiva com relação aos próprios julgamentos morais.

---

<sup>61</sup> Essa é uma aproximação grosseira da teoria completa de Gibbard, adequada para os propósitos desta dissertação. Destaca-se que Gibbard permite situações em que um falante pode não ter um sistema de normas em mente ao fazer um julgamento, e também lida com julgamentos mais complexos, em que conjuntos de pares de “normas-mundo” se excluem para chegar a um estado de espírito que convém ao acórdão em causa. Entretanto, após essa ressalva, compreendemos que essas definições nos levariam para um outro debate que não o nosso, nesta pesquisa.

Dito isso, é devido à sua confiança nos estados sentimentais de raiva, culpa e ressentimento para julgar moralmente, que a análise de Gibbard cai no campo sentimentalista, assim como Prinz, que examinamos no capítulo anterior. Daí, podemos questionar: o que torna a análise de julgamentos morais de Gibbard diferente da de Prinz? E, ainda, como podemos avaliar sua eficácia para motivar a ação moral? As respostas possíveis para as questões levantadas podem ser assim respondidas: a análise de Prinz descansou exclusivamente em estados sentimentais para fornecer uma força motivadora para a ação moral através de ambos – suficiência e necessidade de emoção para julgamentos morais. Tal teoria sustenta que um julgamento moral é puramente uma expressão dos sentimentos do falante em relação ao assunto em questão, uma vez que os sentimentos não têm valores de verdade prescritivos, não caindo em um não-cognitismo, mas subjetivismo.

Já a análise de Gibbard (e de outros não-cognitistas como ele) também acredita que as normas carecem de valor de verdade, mas que uma lógica das normas é possível, caindo assim em um não-cognitismo.

De uma forma resumida, podemos enfatizar que tudo isso vem junto com o que Gibbard chama de “expressivismo normativo”. Primeiro uma discussão sobre o que o expressivismo normativo significa em geral, e então como ele se aplica à motivação moral. Chamar algo de racional, ou acreditar que é racional, é aceitar normas que o permitem (Gibbard, 1990, p. 46).

Por “norma”, Gibbard quer se referir a algum tipo de regra expressa por um imperativo. A história a seguir expressa como isso funciona:

Dalila, suponha, está ponderando se vários dos atos, crenças e sentimentos de Sansão são racionais. O que é para ela chegar a uma opinião? É vir a aceitar normas. Quando Sansão destrói o templo filisteu, Dalila considera isso racional se e somente se ela aceita normas que permitem, pela situação de Sansão como ela assume, destruir o templo. Talvez ela aceite a norma “Quando nas mãos dos inimigos sem esperança de fuga, mate o maior número possível, mesmo que você precise se matar no processo.” Então, se ela acredita que Sansão está nas mãos de seus inimigos sem esperança de escapar, e que destruir o templo matará o maior número possível, ela acha que a ação dele é racional. Anteriormente, Sansão acreditava que Dalila era leal. Dalila acha que essa crença foi racional se e somente se ela aceitar os tipos certos de normas de crença. Ela deve aceitar normas que, para a situação de Sansão na época, como ela a concebe agora, permita-se acreditar na mulher de alguém leal. Sansão odeia os filisteus, e Dalila considera seu ódio racional se e somente se ela aceita normas que, para a situação dele, permitem tal ódio. (Gibbard, 1990, p. 46)

Observe que, ao longo da história, Gibbard não comenta se a sanção é racional. Em vez disso, sua teoria é sobre o que é considerar alguém racional, e um observador

considera as crenças ou ações de outrem racional se ele aceita normas que permitem a crença ou a ação, dadas as circunstâncias.

#### **4.4 A Solução de Gibbard**

Como vimos até aqui, o objetivo do expressivismo normativo de Gibbard é fornecer uma explicação naturalista sobre a vida normativa humana. Devemos, portanto, nos concentrar em sua discussão sobre normatividade em vez de moralidade. Na primeira parte do capítulo, discutimos a defesa de Gibbard da distinção fato-valor, que é o fundamento do expressivismo e é pensado para estar em perigo de colapso. Vimos ainda que o argumento de Gibbard não é completo e seu sucesso depende do sucesso do expressivismo normativo. Essa mesma característica da teoria de Gibbard torna a natureza norma-expressivista totalmente explicativa. Sua validade está em sua persuasão em comparação com teorias rivais.

Aqui, o objetivo é revisitar a fórmula normativa que Gibbard concebe para solucionar vários problemas, incluindo o de Frege-Geach. O caminho traçado será para, primeiro, passar por sua “forma” e ver como ela pode resolver parte do problema de Frege-Geach. Depois disso, veremos como a teoria de Gibbard pode ser melhor compreendida seguindo uma versão do ficcionismo normativo.

Gibbard inicia sua análise normativa expressivista com um reconhecimento de denúncias que ele precisa enfrentar. Um aspecto à qual ele dá um peso particular é o recente “ataque” à chamada distinção fato-valor. Para dar um exemplo, cita-se Putnam (1981) que critica a distinção, dizendo que não podemos ter uma noção que seja totalmente independente de valores. Seus pontos podem ser colocados aproximadamente como se segue. Em algumas investigações, é importante e útil que tenhamos uma história para nos dizer se nossa teoria está correta, o que, por sua vez, significa que precisamos de alguns critérios de aceitabilidade racional das teorias científicas. Esses critérios são ditos para incluir simplicidade, coerência, abrangência, etc. Como esses critérios são os próprios valores, nossa noção de mundo empírico pressupõe valores. Valor então infunde em nossa noção de fatos (Putnam, 1981, p.130-134). Além disso, na percepção do conhecimento, que parece ser mais imediato e menos contaminado por nossa aceitação de valores, Putnam usa um exemplo simples para mostrar que há muitos fatores em jogo.

Vamos ao exemplo: considere uma pessoa de uma cultura que não faz uso de móveis e nem possui vocabulário para móveis. Quando ela entra em uma sala com uma mesa e uma cadeira dentro e é solicitado que essa pessoa dê uma descrição da sala, ela pode tentar transmitir seu conhecimento da sala usando a linguagem que possui. No entanto, Putnam (1981, p. 138) argumenta que ela não pode descrever adequadamente a sala porque para que suas descrições sejam adequadas é necessário que essa pessoa conheça um certo conjunto de conceitos, incluindo mesa, cadeira e móveis. O fato de que ela não detém o conceito de mobiliário a faz deixar de descrever o conteúdo perceptivo da sala. Em outras palavras, mesmo os fatos dados pelo conhecimento perceptivo pressupõem algumas bases culturais. A nítida distinção entre fato e valor é, portanto, suscetível ao ceticismo.

Putnam também observa que esse ceticismo tem relação com as teorias morais. Ele escreve que “uma das muitas distinções que se confundiram sob o título geral de ‘distinção de valor de fato’ é a distinção entre o uso de uma expressão para descrever e usar essa expressão linguística para elogiar ou censurar.” (Putnam, 1981, p. 138). Putnam considera um par de termos avaliativos, *atencioso* e *imprudente*, e diz que “[o] julgamento de que alguém é imprudente pode de fato ser o que costumava culpar; mas pode ser usado simplesmente para descrever, e também pode ser usado para explicar ou prever.” (Putnam, 1981, p. 138). Portanto, ele sugere que a distinção entre expressar atitudes e representar fatos não pode ser traçada com base na distinção fato-valor.

Como vemos, Putnam tem dois pontos: primeiro, a distinção fato-valor entra em colapso porque as normas se infundem em nossa compreensão dos fatos e, segundo, a distinção entre a expressão e a representação de frases avaliativas desmorona de acordo.

O segundo ponto é uma negação direta da tese expressivista do expressivismo. Para defender o cerne do expressivismo, Gibbard se propõe a acomodar a ideia de que as normas infundem nos fatos o pensamento de que os julgamentos avaliativos são usados de forma expressiva.

Sua estratégia é, primeiro, concordar que existem normas que regem a aquisição de conhecimento, mas, em segundo lugar, insistir que isso não faz com que as normas se tornem fatos; nossas normas avaliativas ainda são diferentes de nosso conhecimento factual, na medida em que não representam o mundo natural em tudo.

Ele, então, distingue dois tipos de representação e argumenta que o julgamento não faz parte deles. Existe um sistema de representação natural para uma feição S do mundo, cuja função é ajustar alguma característica R do mundo para corresponder a S, implantando nossas percepções sensoriais imediatas e conceitos prosaicos. Há, também, um sistema mais complexo de representação artificial para uma característica S do mundo, cuja função é ajustar o recurso R do mundo para corresponder a S, implantando nossas construções teóricas. Agora, Gibbard argumenta que o julgamento normativo não é um produto do nosso sistema de representação natural, assim:

P1. A função biológica dos mecanismos subjacentes às nossas normativas capacidades é coordenar o que está na cabeça de um com o que está na cabeça de outro.

P2. No entanto, a função biológica da representação natural é colocar algo na cabeça em correspondência com o assunto.

P3. Coordenar o que está na cabeça de um com o que está na cabeça do outro não é colocar algo na cabeça de alguém em correspondência com o assunto.

C. Portanto, o julgamento normativo não é um produto da representação natural.

Gibbard reconhece um ponto de contradição para esse argumento: julgamentos de fato podem, eles mesmos, se coordenar. Pense em duas pessoas conseguindo mover um piano de um quarto a outro. O sucesso dos seres humanos, pensa Gibbard, deve-se à sua capacidade de coordenar seus movimentos de acordo com os julgamentos factuais que fazem sobre a própria situação. Eles apreendem corretamente as posições de vários obstáculos e cada movimento um do outro no sentido de que possam agir de acordo. “Assim, mesmo se temos as capacidades normativas que temos porque elas coordenam, a coordenação pode funcionar através de julgamentos de fato” (Gibbard, 1990, p. 108). Em relação à premissa três (P3), precisamos perguntar se os juízos normativos se coordenam em virtude de representações naturais de alguns fatos normativos particulares.

A conversa de Putnam sobre “atencioso” e “irrefletido” parece fornecer evidências de que existem termos avaliativos que podem ser usados tanto para descrever naturalmente estados de assuntos quanto expressar atitudes. Pode-se dizer que, para os julgamentos que contêm tais termos, sua normatividade depende da representação natural de fatos de tais termos.

De acordo com outros autores, Gibbard chama os conceitos denotados por tais termos de *conceitos grossos*, e os julgamentos que contêm esses termos de *julgamentos grossos* (1990, p. 112-123). Gibbard quer negar que a normatividade dos julgamentos grossos consiste nas representações de conceitos densos contidos nos acórdãos. Considere um julgamento denso feito por Jones de que Fowler é imprudente. Gibbard pode concordar que esse julgamento pode ser usado para descrever naturalmente uma característica de Fowler, a saber que Fowler nem sempre mostra consideração pelos sentimentos ou circunstâncias de outros indivíduos.

Ele também pode concordar que o julgamento de que Fowler é imprudente pode ser usado para culpar o comportamento de Fowler em algumas circunstâncias. Ele insiste no fato de que quando “irrefletido” é usado propositalmente, o que o termo descreve naturalmente não é um fato normativo, mas descreve, de acordo com Gibbard, apenas o simples fato de que Fowler não demonstra consideração por outras pessoas. Esse simples fato, em si, não é normativo.

Além disso, Gibbard argumenta que quando julgamentos densos são usados avaliativamente, eles são normativos não em virtude dos fatos claros que descrevem naturalmente. Considere um estranho que encontra uma circunstância em que Jones faria o julgamento de que Fowler é imprudente, sem ele mesmo produzir qualquer atitude em relação a Fowler. Gibbard pensa que não há nada ininteligível no estranho. As pessoas têm a capacidade de descrever circunstâncias em que outros estariam dispostos a emitir julgamentos normativos, enquanto eles mesmos permanecem neutros. A normatividade do julgamento denso não sobrevém ao fato simples que o descreve naturalmente.

Para essas duas razões, Gibbard pensa que é razoável dizer que não há fatos normativos representados por julgamentos densos. É claro que o ponto de Putnam não deve ser restrito apenas a conceitos densos. O que ele pretende dizer é que toda a nossa linguagem normativa é usada tanto proposicional quanto expressivamente. Ele escreve que “Inventamos palavras morais para características moralmente relevantes de situações, e gradualmente começamos a fazer generalizações orais explícitas, que levam a um refinamento ainda maior de nossas noções morais, e assim por diante.” (Putnam, 1981, p. 144). No entanto, para Gibbard, isso equivale apenas a dizer que estamos adaptados para fazer julgamentos que guardam uma certa relação complexa com as circunstâncias julgadas. Agora, devido ao fato de que o

exemplo de conceitos densos de Putnam falha, Gibbard pensa que é razoável dizer que outros julgamentos normativos também não representam naturalmente fatos normativos. O complexo processo de refinamento das palavras morais não as torna capazes de representar fatos naturalmente normativos.

Gibbard prossegue argumentando que os julgamentos normativos não são um produto de um sistema artificial de representação. Um sistema de representação artificial, como a física, representa seu conteúdo artificialmente a partir de elaborados esquemas de conceitos. Por exemplo, para explicar o fato de que Millikan pensou que havia elétrons no ano de 1911, os físicos precisaram nos dizer o que Millikan observou e explicar por qual motivo ele observou. Da mesma forma, para decidir se um conjunto de julgamentos normativos pertence a um sistema particular de representação artificial, é preciso decidir se é necessário citar fatos normativos, com a finalidade de explicar o que ele observa no fenômeno moral e por que ele os vê como tais. Agora Gibbard pensa que, se sua análise expressivista da norma é bem-sucedida, podemos fazer o trabalho sem citar fatos. Vamos, então, juntar seu argumento em favor da distinção fato-valor.

O argumento contra a existência de fatos normativos:

P1. Se existem fatos normativos, então pelo menos alguns deles devem ser representados por julgamentos normativos.

P2. Existem dois sistemas diferentes de representação, os sistemas natural e artificial.

P3. Os juízos normativos não são produtos de um sistema de representação, porque mesmo que os juízos normativos façam naturalmente a representação de algo, sua normatividade não vem daquilo que eles representam.

P4. Os julgamentos normativos não são produtos de um sistema de representação, porque podemos elaborar um esquema de representação que não precise citar a noção de fatos normativos.

C. Portanto, não há fatos normativos.

Duas observações sobre esse argumento devem ser feitas. Primeiro, se o argumento for bem-sucedido, podemos dizer que em uma versão sofisticada do valor de fato a distinção foi assegurada, embora sua forma original tenha sido rejeitada.

Parece que podemos falar de fatos representados natural e artificialmente, com reconhecimento de que julgamentos normativos não fazem parte dos fatos naturais. Por outro lado, o pensamento de que as normas se infundem nos fatos é acomodado

com o pensamento de que as normas e os fatos ainda são diferentes. A essa linha de pensamento, que permite que os valores se infundam em fatos e que ainda insiste na diferença entre valores e fatos, daremos o nome de *sofisticada versão da distinção fato-valor*. Já a noção rejeitada por Putnam – e por Gibbard também – em que os fatos são absolutamente distintos dos valores, chamaremos de *versão grosseira da distinção fato-valor*. Então, pode-se dizer que o argumento de Putnam está errado porque se move muito rapidamente do colapso do formulário até a conclusão de que os termos normativos podem ser usados propositadamente, sem perceber a possibilidade da versão sofisticada da distinção.

Em segundo lugar, o sucesso do argumento não foi demonstrado até agora em nossa formulação da teoria de Gibbard pois ainda resta saber se sua teoria do expressivismo normativo pode dar uma resposta satisfatória sem apelar para a noção de fatos normativos. Nesse sentido, o argumento não é, de forma alguma, decisivo. O poder explicativo do expressivismo normativo é central para o argumento. Se o expressivismo normativo não pode dar uma imagem satisfatória do que estamos fazendo ao proferir a linguagem moral, será justo dizer que a questão de saber se os fatos normativos são representados artificialmente por juízos normativos é uma questão em aberto e a versão sofisticada da distinção fato-valor seria posta em dúvida novamente. De fato, na seção final deste capítulo, veremos que o expressivismo normativo de Gibbard é melhor entendido não apenas como expressivismo “puro”, mas como uma versão do psicológico e normativo.

Tendo em vista o fato de que o expressivismo normativo sustenta que as sentenças normativas expressam proposições que representam fatos normativos, devemos concluir que o argumento falha, e resta a possibilidade de que os fatos normativos sejam tratados como produto de um sistema de representação artificial. Ainda, para o presente propósito, vamos seguir a abordagem de Gibbard por um momento, para ver como ele desenvolve sua teoria após as constatações de seus problemas.

Lembramos que, nesta parte, nossa dedicação reside no fato de que podemos tratar do principal argumento contra uma tese expressivista moral, o chamado “problema de Frege-Geach”. Como vimos, o problema lida com uma das características objetivas do discurso: o fato de que as declarações normativas fazem parte de contextos lógicos complexos. Analisemos: “é errado mentir” tem o mesmo significado independente, então “é errado fazer seu irmão mais novo mentir”. Deve

ser assim porque com a ajuda do *modus ponens* podemos concluir, das duas frases acima, que “é errado fazer seu irmãozinho mentir” sem que se cometa uma falácia. O problema é que não parece que nada é expresso nesse significado relevante da palavra quando “é errado mentir” funciona como antecedente na referida condicional. Assim, pode parecer que o significado da norma é a frase, no entanto, isso não pode ser dado por uma análise expressivista.

Gibbard apresenta, em *Wise Choices, Apt Feelings* (1990), uma semântica do mundo normativo real que resolverá o problema de Frege-Geach. A semântica funciona em paralelo com a semântica de mundos possíveis e deve nos dar uma maneira de representar o conteúdo da declaração normativa. Tentaremos mostrar que vários problemas surgem para a solução. Nesse ponto, Gibbard tem, entre outras coisas, problemas em explicar a negação.

Gibbard publicou o livro *Thinking how to live* em 2003. No livro, ele tenta resolver os problemas que surgiram em sua primeira solução para o problema de Frege-Geach. A atribuição acaba por exigir uma reestruturação significativa da posição original. Vamos buscar explicar o que as mudanças acarretam e quais problemas elas resolvem. O problema de Frege-Geach<sup>62</sup>, ou incorporação, é visto por muitos como “a rocha sobre a qual se fundam as teorias expressivas.” (Blackburn, 1992, p. 349). A dificuldade básica é esta: mesmo que o não-cognitivista consiga fazer mais que simples enunciados morais predicativos, como “violência é errado”, expressão de atitudes não cognitivas (digamos que “violência é errado” expressa uma atitude de desaprovação em relação à violência), ainda falta dar uma explicação sobre a significado e função de sentenças morais que aparecem em contextos incorporados.

Remetemos novamente ao exemplo acima: como é que “violência é errado” quando aparece como um componente incorporado da frase “se a violência é errada, então é errado matar aranhas”? Alguém que profere esse enunciado não pode dizer que a violência é errada, então simplesmente não é plausível dizer que essa pessoa está expressando a mesma atitude de desaprovação em relação à violência. Alguém poderia fazer tal afirmação mantendo uma atitude totalmente aprovadora em relação à violência, ou não manter qualquer atitude não cognitiva em relação à violência. É evidente que o não cognitivista precisa fornecer uma visão mais detalhada de

---

<sup>62</sup> Assim chamado porque foi inicialmente colocado como um problema para os não cognitivistas por Geach, que atribuiu o insight a Frege em “Assertion” (Geach, p. 449).

explicação da semântica das sentenças morais. Por óbvio, uma solução seria postular uma ambiguidade de significado entre sentenças morais simples e aquelas que aparecem como componentes não afirmados de sentenças mais complexas. No entanto, essa opção leva a novas dificuldades que se tornam inaceitáveis. Exemplificando, temos:

P1. Se a violência é errada, então é errado matar aranhas.

P2. A violência é errada.

C1. É errado matar aranhas.

Esse argumento é intuitivamente válido, mas se “a violência é errada” tivesse um significado diferente em P1 e P2, então alguém seria culpado de equívoco. C1 segue apenas as premissas “a violência é errada”, já que há o mesmo significado em cada uma. Geach objeta que tais argumentos não podem conter “uma falácia de equívoco” porque são “de fato claramente válidos” (Geach, p. 223).

O que o argumento realmente ilustra é o modo como “uma proposição pode ocorrer no discurso, ora afirmada, ora não afirmada, e, ainda assim, ser reconhecidamente a mesma proposição.” (Geach, p. 449). Isto é o que Geach chama de “o ponto Frege” – oferece uma “prova simples e decisiva” de que o não cognitivista não pode postular uma ambiguidade de significado entre expressões morais simples e incorporadas (Blackburn, 1992, p. 190).

Além disso, mesmo que o não cognitivista pudesse dar uma explicação uniforme da semântica das sentenças morais, ainda há mais para explicar sobre a validade do *modus ponens* moral.

Convencionalmente, um argumento é considerado válido se e somente se a verdade das premissas garantir a verdade da conclusão. De que modo, então, os não cognitivistas podem explicar a validade do que foi dito acima? Argumento quando, de acordo com a sua visão, pelo menos P2 e C1 estão certos de não ter valores de verdade?

O problema de Frege-Geach ameaça ser desastroso para o não cognitivista. Nossa capacidade de nos envolvermos no raciocínio moral e no debate depende da nossa capacidade de dar sentido a questões complexas, às sentenças morais e às inferências que podemos tirar de nossos julgamentos morais. O não cognitivista deve fornecer uma explicação plausível da semântica das sentenças morais, tanto em contextos simples como incorporados, que seja capaz de preservar as inferências de

argumentos morais intuitivamente válidos. A seguir, discutiremos se Gibbard é capaz de conseguir isso com seu expressivismo normativo.

Qualquer teoria moral expressivista deve fornecer uma resposta significativa ao Frege-Geach (também conhecido como “problema de incorporação”). Em resumo, o problema de Frege-Geach é que, semanticamente, declarações morais em sentenças complexas criam problemas para o expressivismo explicar. Por exemplo, a frase “bullying é errado” tem o mesmo significado de “se o bullying é errado, então ensinar seu irmão a intimidar também é errado” – independentemente de ser uma frase por si só, ou como antecedente de uma frase mais complexa. Isso deve ser verdade porque se pode derivar “ensinar seu irmão a intimidar também é errado” de ambas as frases quando se usa o *modus ponens*. No entanto, apesar disso, “bullying é errado” não expressa nada quando forma o antecedente da condicional (no sentido relevante), e essa questão não encontra resposta em uma análise expressivista.

A tentativa de Gibbard de responder ao problema de Frege-Geach envolve uma variante de semântica do mundo que ele chama de “mundos factuais-normativos”. Os mundos fato/norma são um par ordenado em que “w” é um mundo possível (ou conjunto de fatos) e “n” é um sistema completo de normas gerais. O par constitui um estado crença-normativa completamente opinativo (Gibbard, 1990, p. 95).

De acordo com Gibbard, qualquer julgamento normativo particular vale ou não, como uma questão de lógica, no mundo factual-normativo. Ou seja, o par é um conjunto de som e normas onde, para cada comportamento humano possível, podemos afirmar o estatuto normativo (Proibido, Obrigatório ou Indiferente) associado a ele. Desta forma, cada indivíduo pode entender a qualificação normativa de sua ação<sup>63</sup>.

Voltando ao exemplo anterior na forma *modus ponens*:

P1. Se humilhar é errado, ensinar seu irmão a humilhação também é errado.

P2. Bullying é errado.

C1. Portanto, ensinar seu irmão a humilhar é errado.

Imagine um observador inseguro tanto factual quanto normativamente. Esse observador irá avaliar a correção da ação, descartando possíveis ações que conflitem com os fatos que valem o silogismo e quaisquer normas que conflitem com o juízo normativo.

---

<sup>63</sup> Marturano, Antonio. “Non-Cognitivism in Ethics”. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/non-cogn/#SH4b>. Acesso em 11 de julho de 2023.

Aplicando isso ao nosso silogismo, podemos ver que a primeira premissa exclui todas as combinações em que não é errado ensinar seu irmão a intimidar. As regras da segunda premissa estabelecem normas e fatos em que não é errado praticar bullying. Assim, ambas as premissas juntas descartam quaisquer fatos e normas em que não seria errado alguém ensinar seu irmão a praticar bullying.

Então, para que uma sentença seja válida em um mundo fatural-normativo há uma designação de que para uma sentença contendo um predicado normativo exista uma descrição N correspondente que faça com que a palavra “racional” se aplique a essa norma. Portanto, Gibbard argumenta que para qualquer sentença contendo um predicado normativo embutido existe uma sentença descritiva  $S_n$  que é construída substituindo os predicados normativos no S original. Então, pode-se dizer que S vale se  $S_n$  vale em um mundo possível. Por meio desse método, Gibbard contorna o problema de Frege-Geach em vez de fornecer uma resposta direta.

#### **4.5 Os direitos humanos e sua fundamentação expressivista**

Uma vez admitido que a ética não está em condições de nos oferecer normas de comportamento cuja validade ultrapasse as barreiras espaço/temporais, mas que não implica, necessariamente, a adoção de um nihilismo extremo, é possível compreender a relevância de alguns modelos de justificação moral. Particularmente, esses modelos são da órbita de um estudo metaético que busca justificar os direitos humanos como direitos morais.

Como o leitor atento já deve ter notado, a teoria expressivista de Gibbard, exposta na seção anterior, neste capítulo, torna-se uma importante arma teórica para justificar os direitos humanos. É claro que o primeiro ponto é a racionalidade, que lida com distribuir igualmente, entre todos os agentes, um esquema de liberdades básicas mais amplo possível, de maneira a aspirar, assim, a proteção de um esquema de direitos humanos que, embora indeterminado, pretende ser o mais extenso possível – tudo isso em virtude da conjunção da (1) relação direito-privilégio/não-direito Hohfeldiana – discutida na seção 2.1, no Capítulo 2 –, que nos ajuda a entender os direitos como liberdades, e (2) o conceito de direitos humanos – definição de direito humano – que oferecemos (com base nos apontamentos de Carlos Santiago Nino) na seção 2.4, no capítulo 2, onde estipulamos que um direito humano, entre outras

coisas, tem a característica de proteger alguns princípios morais e aspecto fundamental de seu titular.

Assim, o primeiro princípio de Gibbard (racionalidade) pode ser concebido como um princípio que pode justificar algum tipo de direito humano, especialmente aqueles de natureza política. Dessa forma, nosso objetivo agora é fazer a interseção das análises de Gibbard com os direitos humanos.

Como vimos na seção anterior, em seu livro *Sabedoria das Escolhas, Precisão dos Sentimentos* (1990), Allan Gibbard propõe uma semântica expressivista alternativa àquela proposta pela tradição emotivista. Sua análise da linguagem moral baseia-se no que ele chama de “análise normativo-expressivista”, isto é, pela explicação do termo “racional” por “o estado de espírito do qual é a expressão” (Gibbard, 1996, p. 8). Essa abordagem centrada na racionalidade está ligada à concepção – no sentido estrito – de moralidade proposta por Gibbard (1990, p. 5).

Assim, nesse primeiro momento, vamos retornar ao debate iniciado na primeira parte da dissertação, o debate cujo pano de fundo é a teoria do direito para, posteriormente, avançarmos na fundamentação dos direitos humanos aplicando a teoria do expressivismo moral de Gibbard.

Como vimos no capítulo 2, seção 2.3, podemos entender os direitos humanos sob diversas noções, especialmente, no âmbito moral, legal e político<sup>64</sup>. Afirmamos, nesta pesquisa, que os direitos humanos devem ser entendidos como direitos morais, uma vez que cabe a eles exercer o papel das reivindicações (não positivadas) mais fundamentais da humanidade – assim como, por exemplo, o devido respeito pelas pessoas. Então, “por um lado, os direitos humanos apresentam-se à nós como um conjunto de questões supostamente como fatos morais naturais ou objetivos (fatos que determinam o que devemos a cada um outros como seres humanos)”<sup>65</sup>.

Ocorre que, como dito anteriormente, nem todos os direitos morais podem ser caracterizados como direitos humanos. Podemos perceber que os direitos humanos diferenciam-se por conta de seu cunho universal; dessa maneira, cria-se um “peso moral” superior, justamente por ter seus fundamentos gerais na própria natureza humana – como o princípio da dignidade humana<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Patrick Macklem, *The Sovereignty of Human Rights*, Oxford 2015, p. 2-5.

<sup>65</sup> Adam Etinson, Introduction, in: Adam Etinson (ed.), *Human Rights: Moral or Political?* Oxford, 2018, p. 1.

<sup>66</sup> Tom Campbell, Human rights: moral or legal?, in: David Kinley/Wojciech Sadurski/Kevin Walton (eds.), *Human Rights: Old Problems, New Possibilities*, Edward Elgar. 2013, p. 1–2.

Falando mais um pouco sobre o conceito de direitos humanos, podemos notar outra distinção, que também já foi referida, mas que é importante retomar neste ponto para que o fio condutor dessa pesquisa seja bem definido: a distinção que também ocorre sobre o conceito de direitos humanos é que eles são diferentes dos direitos positivados.

Tratando de uma visão ortodoxa, por exemplo, todos os seres humanos possuem direitos humanos simplesmente em virtude de sua humanidade, enquanto as pessoas têm direitos legais porque a lei prescreve tais direitos<sup>67</sup>. Quando ocorre a prescrição normativa legal dos direitos humanos (são positivados), acontece o reconhecimento oficial do sistema jurídico. Assim sendo, os direitos humanos legalizados possuem um novo “peso” normativo porque através deles aplicam-se as reivindicações judicialmente executáveis contra outrem<sup>68</sup>.

Por fim, pelo que vimos até aqui, existe uma espécie de “dualismo” dos direitos humanos (moral e jurídico) – questão muito complexa. Nesse cenário, nossa tentativa é de aproximar essa discussão tendo em vista esse dualismo.

Em um campo jurídico/político, os direitos humanos determinam os padrões de legitimidade que operam como limites do exercício da soberania nacional. Isto é, entre outras coisas, os estados são responsáveis perante a Corte Internacional de Direitos Humanos, por exemplo, pelos maus tratos que dispensam aos seres humanos<sup>69</sup>. Lei e política, nesse exemplo, moldam um contexto institucional que é necessário para a plena realização dos direitos humanos. No entanto, como nosso interesse aqui reside no aspecto moral dos direitos humanos, há, nesse ponto, a necessidade de diferenciar a existência genuína dos direitos humanos da sua realização institucional. Assim, “Os direitos humanos, assim concebidos, têm implicações para a criação, modificação ou abolição das instituições, mas a sua existência é determinada pela moral, e não por quaisquer fatos institucionais que venham a ocorrer”<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> John Tasioulas, On the nature of human rights, in: Gerhard Ernst/JanChristoph Heilinger (eds.), *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*, Walter de Gruyter. 2011, p. 26.

<sup>68</sup> Nesse sentido, nota-se que os direitos humanos legalizados implicam reivindicações judicialmente executáveis não apenas contra o Estado, mas também contra outros indivíduos, se pensarmos nos seus efeitos horizontais.

<sup>69</sup> Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford 2009, p. 109; Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard. 2011, p. 333.

<sup>70</sup> John Tasioulas, *The Moral Reality of Human Rights*, in: Thomas Pogge T. (ed.), *Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* Oxford, 2007, p. 76.

Alertamos que isso não quer dizer que o regramento sobre direitos humanos seja uma mera implementação e aplicação sobre o desenvolvimento dos direitos humanos morais. Na verdade, os direitos humanos, incorporados num contexto jurídico moral, geram uma variedade de direitos que são específicos dessa ordem jurídica.

O contraponto que apresentamos ao longo desta pesquisa remonta à ideia de que a prática jurídica dos direitos humanos não pode ser reduzida tão somente ao legalismo. Existem casos difíceis em que, por exemplo, os advogados que buscam efetivação dos direitos humanos precisam se envolver, em alguma medida, com o discurso moral, o que implica dizer que nesse mesmo diapasão, a justificação moral dos direitos humanos é tão importante quanto o discurso moral. Podemos estabelecer que tal justificação deve ser anterior à própria realização jurídica/política. Assim, vejamos:

Nós na primeira necessidade de construir (ou encontrar) um conjunto justificável de direitos humanos que uma legítima autoridade política tem que respeitar e garantir, e então perguntaremos o que tipos de estruturas legais são necessários em nível internacional para supervisionar isso e ajudar a garantir que a autoridade política seja exercida dessa forma<sup>71</sup>.

Esse resgate contextual dentro da pesquisa tem o objetivo de enfatizar o foco dela, que é a relação dos direitos humanos em um ponto de vista metaético. Por si só, essa relação já levanta algumas dúvidas, como a questão de saber se os direitos humanos existem objetivamente. Como vimos na segunda parte desta dissertação (vertentes metaéticas), uma vertente realista moral acredita em fatos morais; dessa forma, conforme essa visão, os direitos humanos não são apenas reivindicações moralmente justificadas das pessoas, mas estão de alguma forma incorporados ao próprio mundo.

Entretanto, como já anunciado, nosso objetivo é verificar a contribuição que o expressivismo moral pode dar para o debate sobre a fundamentação dos direitos humanos. Notamos que um expressivista prefere uma concepção mais “fraca” da objetividade moral que podemos explicar pela própria natureza da justificação moral. Isto é, um discurso moral pressupõe que um agente tenha atitudes objetivadoras; tais atitudes são de segunda ordem; além disso, as atitudes (de segunda ordem) podem ser caracterizadas como definidoras da linguagem moral dos direitos humanos. Aqui

---

<sup>71</sup> Rainer Forst, *The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach*, in: *Ethics* 120, 2010, p. 726.

já encontramos o primeiro ponto de fundamentação dos direitos humanos sob uma ótica expressivista moral.

Debruçando-nos melhor ainda acerca desse ponto, o fato é que a noção de objetividade da moral, neste caso, em um “peso” fraco, diz respeito não sobre a codificação da moral no mundo prático, mas sobre a maneira com a qual os humanos pensam e falam sobre a moral – e, no nosso caso, sobre os direitos humanos.

Tentando enraizar uma base expressivista pertencente aos direitos humanos, lembremos que o expressivismo moral se concentra na função da linguagem e pensamento moral. Assim, sobre o pensamento moral, o expressivista enfatiza não apenas a objetividade da moral (que, como vimos, tem um “peso” fraco); a preocupação central está no ponto de considerar se uma expressão tem seu cunho desaprovador. Se expressamos, por exemplo, que a tortura é algo imoral, isso quer dizer que nossa atitude sobre esse fato é negativa, ou seja, estamos desaprovando a tortura<sup>72</sup>.

Portanto, o expressivista moral não está apenas descrevendo um estado de coisas, uma vez que uma avaliação (positiva ou negativa) não é uma mera descrição. Expressar a desaprovação de um ato de tortura não é só uma descrição de algum ato doloroso, porque essa desaprovação expressa a atitude conativa de um estado mental motivacional. Se nego a tortura, então estou negando a motivação do ato de torturar.

Dessa forma, os julgamentos parecem mais como desejos do que como uma natureza concreta da moral. Por isso, uma avaliação moral é mais do que a descrição de um fato, e isso ocorre porque, se desejo algo, o desejo é claro segundo alguma ideia descritiva, porém desejar é qualificar (positivamente ou negativamente) alguma coisa<sup>73</sup>.

Diante de todos esses desdobramentos metaéticos, vamos pontuar um: a objetividade moral. Podemos nos basear no debate que alguns matemáticos travaram sobre a objetividade dos números. Como sempre, em um bom debate, existiam duas respostas possíveis: havia aqueles que acreditavam que os números existiam (e existem ainda), e essa seria a vertente dos matemáticos realistas (ou platônicos). Para eles, os números não pertenciam ao campo mental, uma vez que não são uma mera construção da mente humana; contudo, existiam objetivamente como objetos

---

<sup>72</sup> Mark Schroeder, *Being For: Evaluating the Semantic Program of Expressivism*, Oxford, 2008, p. 3.

<sup>73</sup> Simon Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford, 1998, p. 49.

abstratos. O detalhe é que essa visão alertou para o fato de que objetos abstratos (como os números) existem ao contrário dos objetos comuns, pois os objetos abstratos existem fora do tempo e espaço, não têm propriedade física e muito menos uma correspondência causal, mas mesmo assim existem<sup>74</sup>. Já com o pensamento contrário à existência dos números encontravam-se os nominalistas, que não negavam apenas a existência dos números, mas tentavam ainda “apelar” para a ciência para interpretar qualquer objeto abstrato<sup>75</sup>.

Podemos envolver nesse debate, ainda, Rudolf Carnap, que em seu texto *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950) introduziu a diferenciação conceitual entre os chamados aspectos internos e externos. Isso quer dizer que as questões internas são formuladas dentro de uma determinada rede de comunicação<sup>76</sup>.

Assim, se a pergunta é “existem números?” e essa pergunta é feita dentro de uma rede de comunicação específica como a matemática, então a resposta é afirmativa. Se eu me perguntar se os números existem, dentro do quadro da aritmética, trata-se de uma questão interna. E, por consequência, a existência dos números no âmbito interno da matemática tem uma razão de ser.

Dito isso, podemos verificar que enquanto as questões internas têm o aspecto cognitivo presente, a questão externa diz respeito a analisar os números (no nosso exemplo) em qualquer rede de comunicação (não só no âmbito da matemática). Assim, a questão externa não tem um conteúdo cognitivo.

Feita essa pequena digressão, vamos direto ao ponto, por todo o exposto: existem direitos humanos? Podemos afirmar que tal problema seja uma questão interna – seguindo o exemplo ontológico dos números para o estudo da matemática. Buscar direcionar essa pergunta dentro de uma rede de comunicação (buscar o ponto interno) é o mesmo que definir sua razão de ser, ou seja, é importante definir em qual teoria moral está inserida a questão formulada.

Se analisarmos a pergunta dentro da filosofia política de Locke, por exemplo, então a resposta é claramente positiva. Entretanto, se a pergunta fosse feita no âmbito

---

<sup>74</sup> Rudolf Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950), in: Paul Benacerraf/ Hillary Putnam (eds.), *The Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Cambridge, 1984, p. 242.

<sup>75</sup> John P. Burgess/Gideon Rosen, *A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*, Oxford 1997, p. vii. Ver ainda: Also Hartry Field, *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism*, Oxford, 2016 (1980).

<sup>76</sup> Rudolf Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950), in: Paul Benacerraf/Hillary Putnam (eds.), *The Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Cambridge, 1984, p. 242.

do relativismo moral de Kelsen, a resposta possivelmente seria negativa – embora o seu relativismo gere algo como a teoria dos direitos humanos, pois os direitos seriam positivados, mas provavelmente não são direitos humanos na sua forma habitual<sup>77</sup>.

Se o problema fosse parar dentro do utilitarismo de Bentham, a resposta seria certamente negativa. Isso porque Bentham rejeitou até mesmo a própria linguagem do ser humano. Ele escreve que “Os direitos naturais são um simples absurdo: naturais e direitos escriturísticos, absurdos retóricos, absurdos sobre palafitas”<sup>78</sup>.

A atitude negativa de Bentham baseava-se na sua ontologia empírica, a teoria das entidades reais e fictícias. As entidades reais são os objetos perceptíveis objetos do mundo físico, enquanto as entidades fictícias são produtos de a mente humana. As sentenças referentes às entidades fictícias são, conforme para Bentham, só têm sentido se puderem ser parafraseados em sentenças referindo-se apenas às entidades reais. Isso pode ser feito no caso dos positivos direitos existentes no terreno do legislador e da aplicação factual. Os direitos naturais, se existirem, existem independentemente da sua realização institucional. Eles não são estabelecidos pelo legislador, a menos que Deus os estabeleça. Bentham no entanto, estava se movendo dentro da estrutura conceitual do empirismo<sup>79</sup>.

Bentham acreditava que todo conhecimento é derivado da experiência sensorial. Sendo assim, os humanos ficam impedidos de conhecer algo sobrenatural. Logo, qualquer coisa supernatural, como os mandamentos de Deus, por exemplo, não poderia ser a base da lei ou da moral. Bentham desenvolveu sua teoria utilitarista alicerçada nos valores hedonistas do prazer e da dor. O autor considera o prazer e a dor como entidades reais, uma vez que eles têm um caráter físico com base na lógica da causalidade que funciona como alavanca motivacional de ação<sup>80</sup>. Por isso, a ontologia do prazer e da dor depende da existência dos seres perceptivos; entretanto, este fato não compromete o seu significado nem a sua realidade<sup>81</sup>.

Aduz o autor que “por sentir a dor ela se torna real, e se criaturas sencientes que tivessem a capacidade de experimentar experiência de prazer e dor não

<sup>77</sup> A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, 1994, capítulo 2.

<sup>78</sup> Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies*, in: Jeremy Waldron (ed.), *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London, 1987, p. 53.

<sup>79</sup> Philip Schofield, *A Defence of Jeremy Bentham’s Critique of Natural Rights*, in: Xiaobo Zhai/Michael Quinn (eds.), *Bentham’s theory of law and public opinion*, Cambridge, 2014, p. 217.

<sup>80</sup> Philip Schofield, *A Defence of Jeremy Bentham’s Critique of Natural Rights*, in: Xiaobo Zhai/Michael Quinn (eds.), *Bentham’s theory of law and public opinion*, Cambridge, 2014, p. 217-220.

<sup>81</sup> Vale destacar neste ponto que a solidez ontológica é uma coisa, a solidez epistêmica é outra. A crença de que a dor é ruim é geralmente considerada evidente. A justificativa hedonista é com base nessa intuição. Vamos supor agora que a dor é um fato mental baseado no fato natural XY (estado neural do cérebro). Mas a crença de que XY é ruim não é evidente. Em outras palavras, a redução naturalista não preserva a justificativa.

existissem, nada importaria”<sup>82</sup>. Além do mais, essas sensações são epistemicamente sólidas; os humanos experimentam o prazer e a dor imediatamente e, portanto, não podemos duvidar da sua existência<sup>83</sup>. Assim, não há lacuna entre a dor e a experiência da dor e aí está a sua solidez segundo Bentham<sup>84</sup>. É como se Bentham falasse: “se existe alguém cético sobre a existência da dor e do prazer, pique-o com um alfinete”.

Seguindo exemplos específicos, podemos citar o mais famoso cético contemporâneo sobre os direitos humanos: Alasdair MacIntyre. Segundo ele, a crença nos direitos humanos é a mesma coisa que as crenças em bruxas e unicórnios. Sua opinião de que os direitos humanos não existem é afirmada e justificada pelas mesmas razões que a opinião de que bruxas e unicórnios não existem. Nos dois casos, as tentativas de justificar a existência deles supostamente falharam<sup>85</sup>.

Michael afirma que MacIntyre cometeu um erro fatal porque tomou as metáforas da linguagem dos direitos humanos como literais:

O erro de MacIntyre é pensar os “direitos humanos” como “coisas” que poderíamos “ter” tal como temos braços e pernas. Este erro está reconhecidamente incorporado na linguagem dos direitos, pois não fala do nosso “ter” direitos. Os direitos, no entanto, não são coisas misteriosas que têm a qualidade intrigante de não existirem, mas apenas reivindicações ou direitos que derivam de regras morais e/ou legais<sup>86</sup>.

Ao mesmo tempo, é digno de nota que alguns autores observaram essa questão sobre a ontologia dos direitos humanos e preferiram utilizar o termo “direitos morais”. Por exemplo, Joel Feinberg<sup>87</sup> prefere o termo “direitos morais” ao termo

---

<sup>82</sup> Philip Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, 2006, p. 307.

<sup>83</sup> Piero Tarantino, *Philosophy, Obligation and the Law: Bentham’s Ontology of Normativity*, Routledge, 2018, p. 94.

<sup>84</sup> Aqui, trazemos a ideia de que dificilmente podemos estar errados sobre o fato de sentir dor. Exemplificando, uma pessoa que sofre a chamada “dor fantasma” está errada sobre a origem da dor e não sobre o próprio fato de que ele ou ela sente dor.

<sup>85</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 2007 (1981), p. 69. Compare Perez Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton, 2009, p. 21

<sup>86</sup> Michael D. A. Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Polity, 2011, p. 7. Jim Harris leva ainda mais para a camada irônica: “Assim, para esses escritores que prontamente abraçam a objetividade moral, permanece um nervosismo permanente de fantasmas. Mesmo para eles, os direitos, se lhes dermos o rótulo errado, podem acabar por ser bestas míticas ou pedaços delas. Não consigo entender por que tanto barulho. Se os teóricos falavam de pessoas sendo “dotadas” de direitos, será que eles realmente tinham em mente apêndices extras semelhantes a membros?” Encontramos essa ideia em: Jim W. Harris, *Human Rights and Mythical Beasts*, in: *Law Quarterly Review* 120 (2004), p. 436.

<sup>87</sup> Joel Feinberg, *In Defence of Moral Rights*, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 12 (1992), p. 153.

“direitos naturais”, uma vez que não está claro o que realmente significam alguns direitos que possam derivar da natureza humana<sup>88</sup>.

Neste ponto, cabe ressaltar que o conceito de natureza humana é algumas vezes usado na literatura como em um contexto empírico, exceto nas vezes em que é utilizado como um conceito normativo, ou ainda como uma combinação de ambos.

MacIntyre se define principalmente contra o irrealismo do conceito de humano e apenas deriva de algo contra a falta de justificação dos direitos humanos do homem como tais<sup>89</sup>.

O fato é que a questão da objetividade dos direitos humanos não é uma questão puramente externa. A opinião crítica de MacIntyre sobre o “liberal” (moderno) conceito de humano é condicionada por sua própria estrutura conceitual inserida na tradição aristotélica<sup>90</sup>.

Em resumo, pode-se concluir que o ser humano não tem o ponto de vista ético do olhar de Deus, ou a visão onisciente (para conhecer), mas isso não é motivo para o ceticismo moral puro. Vale lembrar que os humanos são capazes de ter empatia uns com os outros, de compreender uma perspectiva de valor diferente, que sirva para corrigir nossa própria perspectiva ou fazer compromissos<sup>91</sup>. Isto é, “somos o tipo de coisa que se relaciona com os membros de seu tipo através de atitudes interpessoais e através do auto predicação de seus próprios estados mentais”<sup>92</sup>.

O que isso quer dizer? Quer dizer que não necessariamente precisamos ser realistas morais para admitir que um espaço de discurso moral vai além da nossa perspectiva pessoal. Por isso sua razão ser acentuada em uma transcendência não diz respeito à alegação da existência de alguma moralidade objetiva real, mas ao

---

<sup>88</sup> Importante notar que não faz sentido, afirma Feinberg, que alguns direitos são “conferidos aos seres humanos como parte de suas constituições, como seus órgãos biológicos, músculos e músculos”. Joel Feinberg, In Defence of Moral Rights, in: Oxford Journal of Legal Studies 12 (1992), p. 153. No mesmo tempo, a explicação de que ambos são “conferidos pelas leis naturais – leis do nosso ser”, supostamente está sobrecarregada com a confusão ontológica porque não distingue a lei nos sentidos causal e normativo.

<sup>89</sup> O detalhe aqui é o termo utilizado pelo autor, por “ficção”, entendendo-se que MacIntyre quer dizer que esses direitos são tanto injustificáveis quanto reivindicações morais e racionalmente indeterminadas em conteúdo. Sua razão fundamental para considerá-los injustificáveis é que são suscetíveis ao que chamo de “falácia individualista”. Um bom ponto de partida dessa discussão está em: M. D. Retter, The Road Not Taken: On MacIntyre's Human Ceticismo em Direitos, em: The American Journal of Jurisprudence 63 (2018), p. 198.

<sup>90</sup> Jean Porter, Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre, in: Mark C. Murphy (ed.), Alasdair MacIntyre, Cambridge, 2003, p. 38–69.

<sup>91</sup> Compare Thomas Nagel, The View From Nowhere, Oxford 1986, p. 140.

<sup>92</sup> Jean Porter, Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre, in: Mark C. Murphy (ed.), Alasdair MacIntyre, Cambridge, 2003, p. 38–69.

reconhecimento do estatuto moral de outras pessoas. É devido a isso que há a possibilidade de fundamentar os direitos humanos em uma corrente expressivista da moral. Lembremos que por mais que o expressivismo seja uma teoria não cognitivista da moral, esse projeto metaético é baseado na modificação da maneira com que fazemos perguntas. Isto é, não devemos mais perguntar sobre as definições corretas dos conceitos normativos. Ocorre que nenhuma definição correta pode “quebrar”, de fato, o chamado “círculo normativo”. Dessa forma, os conceitos normativos simplesmente não podem ser definidos sem outros à análise de outros conceitos normativos. Deveríamos nos perguntar, de uma maneira analítica e mais produtiva, sobre quais são os estados mentais (opiniões, atitudes, emoções) que expressamos por meio de declarações morais<sup>93</sup>.

#### 4.6 Fundamentando os Direitos Humanos no Expressivismo moral

Na seção anterior buscamos nos debruçar sobre o expressivismo de Gibbard e tratamos da teoria de Gibbard com a devida cautela, tudo isso para evitar mal-entendidos.

É importante destacar, então, outra autora importante nesse contexto, Sharon Street, que afirmou: “Eu simplesmente penso nas coisas que importam, que a sua importância depende, em última análise, de uma importância para nós seres humanos”<sup>94</sup>. Em um primeiro momento, parece que Street articula a mesma ideia de Gibbard. Independentemente do que exatamente Street queria nos dizer, Gibbard definitivamente não é um defensor do relativismo<sup>95</sup>. Gibbard explicitamente prova uma tese relativista, por exemplo: se Pedro pensa que assassinato é certo, então assassinato é certo para Pedro. E se João pensa que assassinato é errado, então assassinato é errado para João. Isto é, alguma coisa está certa para alguém porque este alguém pensa assim, seja o que for. Como vimos, esse relativismo é inaceitável

---

<sup>93</sup> Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, Harvard, 2003, p. 6.

<sup>94</sup> Sharon Street, *Nothing “Really” Matters, but That’s Not What Matters*, in: P. Singer (ed.), *Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity*, Oxford 2017, p. 147. Cabe ressaltar que Sharon Street é uma defensora da versão humana do construtivismo metaético. Na seção anterior foi vista resumidamente essa teoria.

<sup>95</sup> A relatividade para um indivíduo é às vezes chamada de “subjetivismo”. No entanto, os termos “relativismo” e “subjetivismo” são usados em muitos significados diferentes na literatura. Sem mencionar que mesmo dentro da metaética precisamos distinguir muitos tipos de relativismo. Por exemplo, no texto: Sebastian Muders, *Richtig und doch falsch? Der wahrheits- und Rechtfertigungsbegriff des metaethischen Relativismus*, 2015; Christian Wendelborn, *Der metaethische Relativismus auf dem Prüfstand*, 2016.

em um contexto expressivista da moral, pois é extremamente perigoso na teoria de Gibbard (principalmente na sua normatividade).

Isso ocorre porque as opiniões/expressões morais dentro do contexto do relativismo moral são imunes a críticas (critérios). Assim, cada agente tem uma opinião sobre algo, sua própria definição ou sua própria verdade. Mas isso é um problema para qualquer discussão racional<sup>96</sup>. O expressivismo de Gibbard não apenas desaprova essa abordagem, mas é categoricamente desenvolvido contra ela<sup>97</sup>.

Usamos como exemplo a aprovação ou desaprovação do crime de tortura. Se um agente afirma que a tortura é um erro, ele terá que justificar sua afirmação. A desaprovação pode ser porque a tortura causa uma dor extrema, ou ainda porque é humilhante, quem sabe, e isso pode justificar no aspecto de que a tortura não cumpre com o propósito declarado. O ponto é que o agente pode afirmar, por exemplo: “eu desaprovo a tortura porque acredito que a tortura é errada”. Nota-se que nessa afirmação não há nenhuma justificativa<sup>98</sup>.

No âmbito da linguagem dos direitos humanos, o problema do relativismo apresenta-se no meio cultural, onde é mais discutido. Podemos seguir com a ideia de entender os direitos humanos como sendo uma preocupação social, uma construção social de uma cultura determinada. Contudo, essa afirmação não significa que a justificação dos direitos humanos esteja comprometida com essa versão leviana da cultura (nesse viés relativista, em que a moralidade varia conforme a cultura local)<sup>99</sup>.

Um juízo de valor (certo ou errado) é aceito por uma pessoa por conta do meio cultural social em que ela está inserida. Aqui, temos uma das críticas centrais no discurso dos direitos humanos, uma vez que a crítica deve recair não apenas sobre as culturas dos demais povos, mas também sobre nossa própria cultura, justamente pelo caráter humano dos direitos humanos. Isso faz parte da própria fundamentação dos direitos humanos, que tende a englobar ambas as visões (cultura de outrem e a

---

<sup>96</sup> Compare Gilbert Harman/Judith Thompson, *Moral Objectivism and Moral Objectivity*, Blackwell, 1996, p. 62–63.

<sup>97</sup> 1 Terence Horgan/Mark Timmons, *Expressivism, Yes! Relativism*, in: R. Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics* 1, 2006, p. 73–98.

<sup>98</sup> Simon Blackburn, *Is Moral Justification Possible on a Quasi-realist Foundation?* in: *Inquiry* 42 (1999), p. 215.

<sup>99</sup> “O relativista cultural sustenta que as normas de direitos humanos se aplicam apenas àquelas cujas culturas têm uma tradição de apoiar os direitos humanos”. Trecho retirado do texto: William J. Talbott, *Which rights should be universal?* Oxford, 2005, p. 39.

nossa cultura). Diante disso, as leis sobre os direitos humanos, como qualquer meio institucional criado pelo ser humano, podem, a princípio, ser moralmente falíveis<sup>100</sup>.

Nesse ponto, é clara a identificação do dualismo entre o âmbito jurídico e o moral, essa tensão entre a necessidade de garantir os direitos humanos e o ponto que qualquer instituição faliu em busca dessa garantia social. Por tudo isso, a conclusão a que chegamos, quando analisamos os direitos humanos no viés relativista, é a de que o relativismo é incompatível com o discurso dos direitos humanos<sup>101</sup>. Podemos, então, enxergar os direitos humanos com um olhar não relativista, mas como uma invenção social, conforme aponta um ativista?

Um ativista tem sua aspiração na correção objetiva e universal, isto é, pressupõe uma crítica de qualquer forma de vida humana culturalmente fortuita. Com isso, esta abordagem requer uma “mente aberta” para inovações não convencionais e estrangeiras<sup>102</sup>.

Um ativista não relativista deveria ser mais alguém que busca novas ideias sobre direitos humanos do que alguém tradicionalmente inclinado em sua cultura concreta. Ele (ou ela) precisa procurar não apenas novos equilíbrios de seus próprios pontos de vista, mas também novos conjuntos de pontos de vistas compartilhados com outras pessoas, incluindo, assim, pessoas de culturas diferentes. Esse processo permanente poderia se fixar naturalmente à formulação de vários pontos de partidas compartilhados mais abstratos do que transcender paradigmas intraculturais. Aqui, citamos Michael Huemer, um realista não naturalista. Huemer faz uma objeção contra expressivismo, assim, para ele (em uma má interpretação do expressivismo), o expressivista moral é livre para aceitar qualquer proposição moral, numa espécie de “vale tudo”<sup>103</sup>. Ocorre que, como alertado, essa reflexão não é a mais adequada sobre o expressivismo moral. Como vimos no capítulo anterior, Gibbard faz uma distinção sobre a posição norma/moral e a posição metaética da corrente expressivista, e disso podemos deduzir que Gibbard não faz uma reivindicação sobre as atitudes morais

---

<sup>100</sup> John Tasioulas, *Saving Human Rights from Human Rights Law*, in: *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 52 (2019), p. 1172.

<sup>101</sup> Contudo, também podemos considerar versões mais sofisticadas do relativismo. Cita-se: Benjamin Gregg, *Human Rights as Social Construction*, Cambridge 2012, p. 26.

<sup>102</sup> Claudio Corradetti, *Relativismo e Direitos Humanos: Uma Teoria do Universalismo Pluralista*, Springer, 2009, p. 42.

<sup>103</sup> Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan 2005, p. 249. See also Samuel J. Kerstein, *Reason, Sentiment, and Categorical Imperatives*, in: James Dreier (ed.), *Contemporary Debates in Ethical Theory*, Oxford, 2006, p. 135.

como fonte do nosso compromisso moral, o fato é que a tortura é errada, não por sua desaprovação, a tortura é errada porque gera dor, sofrimento, humilhação. Assim, o expressivismo moral de Gibbard não apoia a tese de que algo está errado apenas porque é avaliado negativamente por alguém (desaprovação), mas sim porque expressa um determinado estado mental (dor, sofrimento, humilhação)<sup>104</sup>.

Fica clara a distinção feita anteriormente entre ética normativa e metaética. Dessa forma, o expressivismo não é uma teoria de ética normativa e não tem o objetivo de formular uma teoria das razões morais substantivas. Para Gibbard, o expressivismo é uma teoria metaética tentando explicar o que fazemos quando fazemos um julgamento de valor<sup>105</sup>. A fonte principal do argumento expressivista reside nos requisitos específicos da consistência performática, é analisar se os julgamentos valorativos têm natureza conativa – os expressivistas como Gibbard acreditam que sim; então não acreditam na existência de uma ordem objetiva de valor (fatos morais existem), nem na relevância dada para tal ordem moral.

Com isso, podemos ver o equívoco cometido por Huemer, pois ele caracterizou o expressivismo moral como sendo uma vertente cética da moral, o que de fato não é a ideia enfatizada pelos expressivistas como Gibbard<sup>106</sup>.

Aqui, o ponto é sobre a relevância moral para alguns fatos não naturais, o que pode ser (erroneamente) articulado como uma característica do ceticismo moral. Por exemplo, uma tese cética de que caso Deus não exista, a pressuposição consiste em que a existência de Deus é relevante moralmente. Daí quem não aceita a pressuposição não está inserido no ceticismo moral; logo, os fatos não naturais têm algum significado moral apenas dentro de um âmbito moral em que possam desempenhar um papel sobre as razões morais substantivas. Lembramos aqui de Dworkin: “você pode pensar que a moralidade é uma bobagem porque Deus não existe. Mas você pode pensar que somente se você defender alguma teoria moral que

---

<sup>104</sup> Jonas Olson calls such objection as freshman's one because it is allegedly typical for people not trained in moral philosophy. See Jonas Olson, *The Freshman Objection to Expressivism and What to Make of It*, in: *Ratio* 23 (2010), p. 88

<sup>105</sup> Não existe uma linha nítida entre a ética normativa e a metaética. No entanto, a discussão entre os utilitaristas, kantianos, contratualistas, aristotélicos deve ser feita dentro do campo das razões morais substantivas. Ela não pode ser resolvida em um nível metaético puro. Allan Gibbard combina o expressivismo com o contratualismo que considero um projeto muito promissor. Nesse sentido: Allan Gibbard, *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*, Oxford, 2008.

<sup>106</sup> Mark Schroeder diz que o expressivismo está tentando explicar (sem postular uma realidade moral não natural) todas as coisas com as quais Huemer está preocupado. Mark Schroeder, *Huemer's Clarkeanism*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVIII (2009), p. 197–204.

atribua autoridade moral exclusiva de uma autoridade a um ser sobrenatural. ” (Dworkin, 2011, p. 25).

No exemplo sobre Deus, nota-se que se o agente perdeu a fé em Deus, ele não necessariamente seria um cético moral, ele poderia trocar sua teoria moral, aceitando uma moralidade que não pressupõe a existência de Deus. Isto é, a pergunta que decorre de todo o contexto debatido até aqui, e que ilustramos no exemplo sobre a existência de Deus, é: porque devemos atribuir um significado moral para algo que não existe?

Um outro ponto, que também já vimos no capítulo anterior, diz respeito ao realista moral, que, como vimos, acredita que existam fatos morais<sup>107</sup>. O realista compreende os fatos morais como fatos com conteúdo normativo existente, mas ocorre que esse conteúdo não implica uma autoridade normativa nem uma força vinculativa<sup>108</sup>.

Mas porque esse significado normativo depende também de um aspecto metafísico não natural dos fatos?<sup>109</sup> Ocorre que “afirmar que atos de tortura por prazer não seriam categoricamente proibidos, por exemplo, a menos que algumas entidades metafísicas misteriosas estivessem a entrar na “estrutura do mundo” é estranho por razões de primeira ordem.”<sup>110</sup>. Essa noção atribui significado moral determinante aos estados de afetos.

Imaginemos agora a seguinte situação, um naturalista convence um realista de que o mundo é composto apenas de fatos naturais. Nesse ponto teórico, ele deve abandonar o realismo não naturalista. Entretanto, o que significaria para ele o ponto de vista prático? Seria ausente do mundo prático? Possivelmente o realista responderia que acredita na existência de alguns fatos não naturais e, assim sendo, não abandonaria seu compromisso moral. O contraponto, no entanto, é dirigido para

---

<sup>107</sup> P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954, p. 41; Richard M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981, p. 32; Christine M. Korsgaard, *The Normativity of Instrumental Reason*, in: Garrett Cullity/Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford, 1997, p. 240.

<sup>108</sup> Por exemplo: uma ordem aleatória pode ter algum conteúdo normativo porque algo é necessário, mas não tem qualquer validade ou força vinculativa para mim. Assim, tal comando é irrelevante para minha ação.

<sup>109</sup> “Ao decidir o que fazer, por que os fatos sobre alguma propriedade *sui generis* seriam relevantes? Conceda que eu me preocupe se minhas ações causam dor ou avançam minhas metas; por que também se preocupar se eles se alinham com alguma propriedade *sui generis*? ” Shamik Dasgupta, *Normative Non-Naturalism and the Problem of Authority*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 117 (2017), p. 297

<sup>110</sup> Mark Hanin, *Ethical Anti-Archimedeanism and Moral Error Theory*, in: *Journal of Value Inquiry* 47 (2013), p. 366–367.

a configuração mental de que ele (realista) está disposto a atribuir algum significado moral aos fatos não naturais. “Não é apenas moral levar em conta tais informações, é imoral estar em um estado de mente, isso levaria as informações em consideração<sup>111</sup>.

O realismo, devido ao seu sistema cognitivista, é conceitualmente ligado ao ceticismo. Isto é, os fatos morais, se existirem, existem objetivamente. Eles existem independentemente de nossas crenças ou do fato sobre o que reconhecermos. Portanto, existe uma lacuna entre uma crença e um fato. Há sempre uma abertura lógica possível de que uma crença seja falsa porque representa a realidade incorporada corretamente<sup>112</sup>.

Destaca-se ainda o ponto do “erro moral”, uma vez que qualquer um pode estar errado como indivíduo. Contudo, nós também podemos estar errados coletivamente<sup>113</sup>. A ideia de um realista metafísico caracteriza-se pela objetividade moral. O realista admite que existe pelo menos uma possibilidade teórica de que ele esteja errado em avaliações morais. Se um ceticismo moral se preocupa em saber se fatos morais realmente existem, então o cognitivismo é um pressuposto de significado da plenitude da ideia de um ceticista.

Vimos que na metaética contemporânea o ceticismo moral é mais uma característica significativamente representada pela teoria do erro moral, que é uma abordagem cognitivista. Em síntese, os proponentes dessa teoria radical concordam com o significado metafísico de que uma função do discurso moral é representar valores morais de fatos não naturais. Mas, ao mesmo tempo, afirmam que os fatos não naturais são estranhos e não existem na realidade. Posteriormente, eles

---

<sup>111</sup> Matthew S. Bedke, A dilemma for non-naturalists: irrationality or immorality? in: *Philosophical Studies* 177 (2020), p. 1032.

<sup>112</sup> “Parece-me claro que a condicionalização implícita no realismo não-naturalista é moralmente inaceitável. Se o naturalismo é verdadeiro ou não, não faria sentido causal diferença para o mundo em que nós – e aqueles com quem temos relações morais – vivemos pode não haver verdades morais não naturais e, ainda assim, o resto de nossas crenças sobre o natural mundo, e sobre os desejos e atitudes do meu parceiro e os compromissos que tenho feito a ela, tudo poderia estar correto. Se eu abandonasse meu compromisso com meu parceiro, mas todos os aspectos da nossa história, todos os fatos sobre seus sentimentos e preocupações permaneceram os mesmos, isso, penso eu, constituiria uma traição tão profunda para ela quanto abandonar meu compromisso porque o Mets perdeu ou porque Deus está morto”. Ver nesse sentido uma comparação Max K. Hayward, Immoral realism, in: *Philosophical Studies* 176 (2019), p. 902–905.

<sup>113</sup> Matthew Kramer, *Moral Realism as a Moral Doctrine*, Blackwell Publishing 2009, p. 49; Huemer p. 252.

deduziram que os humanos vivem em um erro moral. Nós seguimos crenças morais que presumidamente são não existem e, portanto, todas elas são falsas<sup>114</sup>.

Agora, insistindo na questão do erro moral para um expressivista, o erro moral nada mais é do que um potencial que tem o objetivo de revisar suas opiniões morais. Ou seja, nós podemos notar que outras pessoas estão, por vezes, de alguma forma erradas em suas questões morais devido à incoerência, informação deficiente, imprudência no julgamento, falta de imaginação, insensibilidade, etc. Ninguém tem uma boa razão para acreditar que uma pessoa está totalmente imune a tais erros (Blackburn, p. 318).

Entretanto, não é possível abandonar e mudar todas as nossas opiniões de uma só vez. Sempre que alguém revisa algumas de suas opiniões de valor, faz isso em relação a algumas de suas outras opiniões que mantém por enquanto. Há sempre uma continuidade entre o conjunto de suas opiniões antes e depois da revisão. Pensar que estou errado significa pensar que tenho um motivo para revisar uma opinião pré-estabelecida. E assim não soa bem dizer que, por exemplo, mesmo que a pessoa não tenha mais nada para melhorar, ainda assim possa estar errada. Isso significa dizer que dentro da concepção do expressionismo, segundo Gibbard, principalmente, não há espaço para ceticismos morais profundos<sup>115</sup>.

Em relação ao que foi abordado até aqui, o intuito foi traçar as diferenças de ideias entre um realista metafísico e um expressivista, e os dois principais pontos são sobre a intuição e a reflexão racional. Vamos abordar as intuições primeiro. Imaginemos, por exemplo, que um realista tenha uma forte intuição moral de que dor é errado. Ele considera que é uma verdade evidente para que essa afirmação não precise ser justificada. Já um expressivista vai acreditar que dor é errado, desaprovando a dor. Contudo, a intuição moral de que dor é errado não é um

---

<sup>114</sup> John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books 1977; Richard Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge 2001; Jonas Olson, *Moral Error Theory*, Oxford 2014; Bart Streumer, *Unbelievable Errors: An Error Theory About All Normative Judgements*, Oxford, 2017; Wouter F. Kalf, *Moral Error Theory*, Palgrave Macmillan 2019.

<sup>115</sup> Lista-se alguns textos importantes nesse sentido: Andy Egan, Quasi-realism and fundamental moral error, in: *Australasian Journal of Philosophy* 85 (2007), p. 205–219; Compare Simon Blackburn, Truth and a priori possibility: Egan’s charge against quasi-realism, in: *Australasian Journal of Philosophy* 87 (2009), p. 201–213; Michael Ridge, I might be fundamentally mistaken, in: *Journal of Ethics and Social Philosophy* 9 (2015), p. 1–21; Terence Horgan, Mark Timmons, Modest Quasi-Realism and the Problem of Deep Moral Error, in: Robert N. Johnson/Michael Smith (eds.), *Passions and Projections: Themes from the Philosophy of Simon Blackburn*, Oxford 2015, p. 190–209; Graham Bex-Priestley, Error and the Limits of Quasi-Realism, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 21 (2018), p. 1051– 1063.

conhecimento natural<sup>116</sup>. Assim sendo, o predicado “errado” apenas expressa um ato de avaliação negativa. Se assim for, então as intuições morais são atitudes avaliativas pessoais. Mas o que é mais importante: o próprio mecanismo da cognição intuitiva de coisas sobre fatos não naturais é um mistério, para dizer o mínimo. O pensamento moral (como qualquer pensamento, incluindo intuições morais) é um processo causal que ocorre no cérebro humano. Então, como alguém pode estar em contato epistêmico com os fatos não naturais que são causalmente isolados de seu pensamento?<sup>117</sup> Ou seja, “as intuições dariam conhecimento limite, talvez, se tivéssemos uma espécie de olho interior que estudasse o não natural e a apresentação de fatos morais – mas esse não é um quadro para se levar a sério.” (Gibbard, 1999. p. 21).

Ademais, um expressivista admite que o pensamento moral se baseia na intuição moral. Mas, como vimos, a intuição segue em um sentido diferente do que uma representação de fatos morais. Segue um “*status*” de uma intuição moral que pode ser determinada pela ordem da justificação moral. Isto é, qualquer justificação moral tem alguns fundamentos que não estão mais sujeitos a uma justificação no próprio requisito da ação. Atribuir o status epistêmico da intuição a alguma opinião significa aceitá-la como um fundamento sobre o qual se baseia uma justificação<sup>118</sup>.

Utilizemos a afirmação como exemplo: “é claro que desaprovo a dor como algo bom! ”. Na afirmação, as palavras “é claro” expressam uma atribuição de segunda ordem, isso porque o agente avalia a atitude de primeira ordem, que seria

---

<sup>116</sup> Matthew Bedke argumenta que o não cognitivismo é capaz de analisar adequadamente um espectro mais amplo de intuição moral do que o cognitivismo. Veja Matthew Bedke, Intuições, Significado e normatividade: por que a teoria da intuição apoia uma metaética não descritivista, em: *Philosophy and Phenomenological Research* 93 (2016), p. 144–167.

<sup>117</sup> Compare Sharon Street, A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value, in: *Philosophical Studies* 127 (2006), p. 109; Michael Huemer, Phenomenal Conservatism and the Internalist’s Intuition, in: *American Philosophical Quarterly* 43 (2006), p. 147–58; Matthew Bedke, Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (2009), p. 188–209; Nathan Hanna, Cosmic Coincidence And Intuitive Non-Naturalism, in: *The Journal of Ethics and Social Philosophy* 4 (2010), p. 1–5. Para tais discussões é muito importante como entendemos analogia ou desanalogia entre o raciocínio moral e matemático. Uma metafísica realista também pode argumentar que os fatos matemáticos não são naturais, mas o conhecimento matemático é altamente respeitável. Uma comparação possível pode ser encontrada em: Jack Woods, Mathematics, Morality, and Self Effacement, in: *Noûs* 52 (2010), p. 47–68.

<sup>118</sup> É claro que mesmo um realista metafísico pode aceitá-lo, especialmente se apoiar intuicionismo ético: “Não tenho certeza, agora, por que pensei essas coisas. Se alguém tivesse me perguntado ‘você acha que toda crença requer uma série infinita de argumentos para ser justificada?’ Eu certamente teria dito não.” Assim, pesquise em Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan 2005, p. 249. Also Samuel J. Kerstein, Reason, Sentiment, and Categorical Imperatives, in: James Dreier (ed.), *Contemporary Debates in Ethical Theory*, Oxford, 2006, p. 251.

“desaprovação da dor”, como o ponto de partida para sua justificação moral – considerando que o agente assume a premissa que os demais humanos também vão avaliar a dor negativamente. Dessa maneira, não há a necessidade de entender as intuições morais como sendo uma realidade moral. Isso porque as intuições morais podem dizer algo sobre nós, sobre as fontes da nossa orientação valorativa ou sobre valores que são basilares para nós. Citamos como exemplo os valores da igualdade e liberdade<sup>119</sup>.

Ocorre que as discussões morais muitas vezes ficam presas num círculo sem saída simplesmente porque os falantes discordam entre si no nível de sua intuição moral. Eles não conseguem encontrar um ponto de partida comum.

Como vimos, existe uma considerável diferenciação do realista para o expressivista. Contudo, existe um ponto comum entre eles: ambos concordam acerca da revisão das opiniões. Ambos garantem que as opiniões sejam passíveis de revisão pelo agente. Assim, existe um sistema de opiniões que o agente pesa (como se fosse em uma balança) o que é mais importante e que deve ser seguido. Ambos estão cientes de que tal decisão às vezes é uma escolha difícil.

Nunca, no entanto, há uma certa diferença. Sempre que um realista metafísico decide preferir uma opinião moral A do que uma opinião moral B, ele faz isso com a esperança de que (de acordo com a realidade moral) A em vez de B seja um fato. Mas, em questões morais, em contraste com as questões empíricas, ele não tem a possibilidade de olhar para fora da janela e ver o que é verdade. O realista não necessariamente torna-se cético, mas vive sob uma incerteza permanente sobre se está em contato com a realidade moral, ou se ele vive em uma mera ilusão de tal contato. Ele espera que uma realidade moral seja uma unidade inteligível que ele seja capaz de mapear fielmente<sup>120</sup>.

Já para um expressivista não interessa a correspondência de suas opiniões morais com a realidade moral, mas a coordenação e vinculação desses elementos.

---

<sup>119</sup> Para um crente, algo pode ser mais intuitivo do que para um ateu. Por exemplo, um católico devoto, Mark C. Murphy, pensa que a religião é um bem básico e uma razão fundamental para uma ação. Ele acredita que é uma verdade evidente. Eu o entendo. Mas igualmente entendo que um ateu não pense assim. Trecho extraído do texto: Mark C. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge, 2001, p. 131–133

<sup>120</sup> De acordo com Hayward, não sabemos se uma realidade moral (se houver) é composta de um sistema coerente de fatos morais. Não sabemos se é completa, com sistema normativo simples e bem organizado, sem os conflitos e imprecisões. Max K. Hayward, *Non-Naturalist Moral Realism and the Limits of Rational Reflection*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 96 (2018), p. 733.

Assim, “nossas vidas são sociais, e grande parte de pensar o que fazer e como sentir é pensar saber como viver com outras pessoas.” (Gibbard, 2011, p. 54)

Se um indivíduo considera criticamente suas próprias opiniões morais, ele também precisa confrontar as opiniões morais de outros. Afinal, a principal função da moralidade é fornecer aos humanos normas comuns que lhes facilitarão a convivência. Se dissermos que a moralidade é objetiva, geralmente queremos dizer que se algo é moralmente certo, será instantâneo que alguém pense assim. Nesse sentido, os expressivistas admitem que a moralidade é objetiva:

Claro, embora eu tenha olhado com desconfiança para as opiniões dos emotivistas extrema sugestão de que as declarações morais nada mais são do que veículos para expressão ou evocação de emoções, ninguém deve negar que a moral as afirmações quase sempre desempenham papéis expressivos ou evocativos. Meu ponto certamente não foi desconsiderar essas funções expressivas e evocativas, que em breve será mais explorado. Procurei, em vez disso, enfatizar que o reconhecimento dessas funções deve ser conjugado com a firme consciência de que o papel central das declarações declarativas significativas sobre propriedades morais é articular crenças sobre os fatos. Embora esse papel central está muitas vezes a serviço de propósitos justificativos na parte dos agentes morais que desejam apresentar os fundamentos de suas ações ou decisões, é de fato uma função de relato de fatos. Declarativas significativas afirmações sobre propriedades morais não são outras do que parecem ser; são declarações declarativas significativas em sua substância como bem como em sua forma gramatical. (Para que minha atribuição a declarações morais de um papel de reportagem de fatos pode parecer introduzir alguns novos mistérios entidades conhecidas como “fatos”, deve-se ter em mente que os fatos, bem como verdade são compreendidas ao longo deste livro em linhas minimalistas. Observação também que os fatos não são aqui considerados como estando em contraste com as normas. As crenças articuladas e os fatos relatados por declarações morais são normativos em seu conteúdo. (Kramer, 2009, p. 271).

Como afirmado acima, o expressivismo não se baseia na ideia de que algo é certo porque alguém o aceita, e que algo está errado porque alguém desaprova isso. Essa forma de argumentar é incompatível com uma função ordenadora do discurso moral. Tais argumentos carecem de uma persuasão, isso porque eles apenas bloqueiam uma justificativa substantiva. A expressão “está certo porque eu aceito” pode significar “está certo para mim porque eu aceito”. Mas tal argumento não encontra utilidade em uma discussão sobre o padrão comum dos resultados de uma ação. Ou pode significar “está certo para todo mundo porque eu aceito”. Tal argumento não só carece de poder persuasivo, mas também é arrogante porque eu, como orador, me coloco no papel de uma autoridade automeada.

Então, os expressivistas aceitam que a moralidade é objetiva, mas não porque acreditaria na existência de alguma realidade moral objetiva. A moralidade é objetiva no sentido de que dentro de um discurso moral não encontramos uma solução

razoável para o uso de argumentos subjetivistas do tipo “é certo porque penso assim”<sup>121</sup>.

As opiniões morais como tais não têm o estatuto de razões morais dentro de uma discórdia moral. É claro que pressupomos uma desaprovação de qualquer tentativa de apresentar uma atitude pessoal como uma razão moral decisiva. Assim, a objetividade da moralidade pode ser definida por uma atitude de segunda ordem. Essa atitude é uma desaprovação, uma forma subjetivista de raciocínio moral: algumas ações podem ser imorais, mesmo que você aceite isso como moralmente certo<sup>122</sup>.

Já andando para uma conclusão, é importante ressaltar que devemos evitar mal-entendidos, e para isso precisamos diferenciar cuidadosamente dois tipos de raciocínio: a explicação e a justificativa. Assim, se eu explicar para alguém o porquê de eu pensar algo, apresento minhas opiniões pessoais como uma unidade coerente, ou baseio minha opinião em outras opiniões. Por exemplo: eu desaprovo porque desaprovo a humilhação. Mas se eu persuadir alguém sobre a justeza da minha opinião, devo apresentar as minhas razões num esforço de perspectiva compartilhada. Significa impessoalmente: “a tortura é errada porque a humilhação é errada”. Ao usar tal forma proposicional, expresso algo mais. Eu expressar a opinião de segunda ordem de que o fato da humilhação é motivo para desaprovar a tortura, independentemente de eu, como orador, pessoalmente já achar isso. Mas isso não significa que eu teria que expressar conscientemente tais atitudes de segunda ordem sempre que eu argumento de forma justificativa.

Pelo contrário, essas atitudes são um pressuposto do significado de qualquer injustificação ter uma “veia” subjetiva e é por isso que estão presentes em tais enunciados, pelo menos de forma implícita. Um discurso justificativo tem o objetivo de

---

<sup>121</sup> Há um pedido numa discussão moral para uma justificação substantiva do nosso valor de atitudes, ou pela sua apresentação como pontos de partida da nossa justificação. Neste caso, atribuímos um estatuto de intuição à nossa opinião, mas com isso apenas fazemos a seguinte sugestão aos nossos parceiros de discussão: “Considero evidente que X está certo. E se você também pensa assim, podemos aceitá-lo como um ponto de partida comum.”

<sup>122</sup> “Alguém que afirma a independência da mente em relação aos valores morais pode ser entendido como aprovando sensibilidades morais nas quais as atitudes morais dependem de crenças sobre outras coisas além de nossas próprias atitudes morais.” Neil Sinclair, *Free Thinking for Expressivists*, in: *Philosophical Papers* 37 (2008), p. 271. Compare Lisa M. Warenski, *Defending Moral Mind-Independence: The Expressivist’s Precarious Turn*, in: *Philosophia* 42 (2014), p. 861–869.

dar significado a atos de fala pelo próprio fato de ser um compromisso conjunto. Entrar significa aceitar essa perspectiva compartilhada<sup>123</sup>.

Em uma certa medida, podemos nos relacionar junto com este pano de fundo a noção de imparcialidade, a imparcialidade é um dos aspectos centrais de uma objetividade moral. Nossas preferências muitas vezes entram em conflito com as preferências de outros que às vezes levam a compromissos mútuos. Um compromisso pode ser cnicamente visto como uma solução pragmática para um conflito. No entanto, a disposição de fazer concessões também pode ser um sinal de ajuda, em simpatia, respeito mútuo e consideração devida. A capacidade de nos afastarmos de nossas próprias preferências em relação à neutralidade ou imparcialidade comum é uma questão importante de competência moral<sup>124</sup>.

Foi dito no capítulo anterior que para a teoria expressivista de Gibbard não existe rejeição para o uso da palavra “verdade” nas declarações morais. Claro, desde que seja usada de forma minimalista. Exemplificando, conforme a afirmação “é verdade que a tortura é errada”, o falante está expressando a mesma atitude como alegando que a tortura é errada. Podemos trabalhar de forma semelhante com a palavra “válido”. Assim, na afirmação “é válido que a tortura seja errada”, também expressamos a mesma atitude de afirmar que a tortura é errada<sup>125</sup>.

Todas as três reivindicações expressam a desaprovação da tortura. E todas as três reivindicações serão justificadas da mesma maneira, isto é, apresentando as razões substantivas morais para a desaprovação da tortura. Também nos deparamos com um problema sobre o que significa dizer que existem direitos naturais, ou direitos humanos no sentido moral.

Discutimos o argumento de MacIntyre (primeiro capítulo) de que os direitos humanos não existem porque a sua existência não foi comprovada. Esses dois temas podem ser elegantemente vinculados. Nesse sentido, Robert Alexy diz que a validade dos direitos humanos é a sua existência moral que não consiste em nada além de sua

---

<sup>123</sup> Selim Berker tem dúvidas se as declarações do tipo “eu desaprovo X porque X está errado” têm uma interpretação expressivista adequada. Acreditamos que um orador sinaliza aqui que tem razões substantivas para sua desaprovação. Em outras palavras, ele está pronto para defender sua opinião dentro de um discurso justificativo. Comparar Selim Berker, *Quasi-Dependence*, em: R. Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics* 15, Oxford 2020, p. 195–218.

<sup>124</sup> Fabian Wendt, *Compromise, Peace and Public Justification*, Palgrave Macmillan 2016, p. 14; Alin Fumurescu, *Compromise: A Political and Philosophical History*, Cambridge, 2013, p. 47.

<sup>125</sup> Bruno Celano, *Validity as Disquotatation*, in: Paolo Comanducci/Riccardo Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, Torino, 2000, p. 35–77.

justificativa<sup>126</sup>. Significa que, por exemplo, ao reivindicar que “um direito à vida de cada ser humano é válido”, o falante está expressando a mesma opinião de quando afirma que “há um direito à vida para todos os seres humanos”. Logo, as afirmações são simplesmente que todos os seres humanos têm direito à vida. Todas as três reivindicações estão dizendo respeito a uma justificativa.

E porque falamos sobre a validade moral e a existência moral, nós requeremos uma justificativa moral. Estas equivalências são muito importantes porque elas transformam uma questão ontológica (existem direitos humanos?) em uma questão moral (os direitos humanos são moralmente justificados?).

Nesse liame, Alexy formulou o chamado argumento explicativo para uma justificação moral dos direitos humanos. Supõe-se que mostrar que qualquer tentativa de argumentar a favor da não existência dos direitos humanos é cometer necessariamente uma contradição performativa. Isto é, vamos imaginar que um cético tente me persuadir com os argumentos de que o ser humano e direitos não existem. Mas o próprio fato dele tentar me persuadir através da argumentação significa que ele reconhece implicitamente que estamos em uma posição igual como os parceiros de discussão<sup>127</sup>. Logo, ele ainda reconhece implicitamente que sou uma pessoa racional, uma criatura capaz, caso contrário eu não seria capaz de compreender seus argumentos. E ao mesmo tempo ele reconhece implicitamente que sou uma pessoa livre porque minha aceitação do seu argumento só é significativa se eu tiver livre escolha. Isso significa que eu tenho a opção de aceitar ou rejeitar seu argumento.

As inferências de Alexy contra o cético consistem no fato de que “reconhecer outro indivíduo como livre e igual é reconhecê-lo como autônomo. Reconhecê-lo como autônomo é reconhecê-lo como pessoa. Reconhecê-lo como pessoa é prestar-lhe dignidade. Atribuir dignidade a alguém é, no entanto, reconhecer e valorizar seus direitos humanos.”<sup>128</sup> O cético cometeu uma contradição performática sobre a linguagem. Por um lado, pelo conteúdo da sua argumentação, ele geralmente nega os direitos humanos, incluindo os meus. Por outro lado, há a suposição de que o significado de qualquer argumentação, incluindo a dele, é um reconhecimento de um

---

<sup>126</sup> Robert Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?* in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), p. 16.

<sup>127</sup> Robert Alexy, *Discourse Theory Human Rights*, in: *Ratio Juris* 9 (1996), p. 216.

<sup>128</sup> Alexy, p. 11. Martin Hapla objeta que alguns passos da argumentação de Alexy não estão suficientemente esclarecidos. Martin Hapla, *Etika lidský'ch práv*, in: Tomáš Sobek (ed.), *Právní etika, Leges*, 2019, p. 151.

parceiro de discussão como um ser livre, racional e igual que, em última análise, implica o reconhecimento dos direitos humanos.

Alguém poderia objetar que meu argumento não passava de um truque de definição. O caminho do conceito de afirmação às regras específicas do discurso (como na reivindicação de uma correção, na reivindicação de uma justificabilidade e na *prima facie* obrigação de justificar) poderia ser vista como uma cadeia de definições que não necessariamente terá que assumir esta mesma forma. Pode-se dizer que eu estava apenas introduzindo um forte conceito de afirmação que já implicava as regras do discurso. Pode ser considerado facilmente possível empregar um método como um conceito fraco para o qual isso não precisa ser verdade. Pode-se enfrentar essa objeção mostrando que as asserções no sentido explicado aqui são necessárias de alguma maneira é relevante para o argumento transcendental. Esse é o conteúdo da primeira premissa do argumento transcendental. (Alexy, 1996, p. 216-217)

Alexy se apresenta como um crítico do não cognitivismo moral<sup>129</sup>. Mas seu argumento explicativo tem obviamente um caráter não cognitivo<sup>130</sup>. A solidez de tal argumento é independente da existência da realidade moral não natural. Está fundamentada nas atitudes de reconhecimento que tem natureza não cognitiva. Na verdade, a estratégia de Alexy é muito semelhante à teoria de Hare, que permite uma autocompreensão prática de pé. Supõe-se que o cético perceba melhor o que ele realmente faz quando ele tenta negar os direitos humanos; ou seja, que ele os reconhece por tal decisão<sup>131</sup>.

Um realista metafísico poderia levantar uma objeção no seguinte sentido: “se dissermos que homens têm dignidade, queremos dizer que eles realmente têm.”<sup>132</sup> Fora isso, destaca-se ainda que uma palavra como “realidade” desempenha aqui um papel irreduzível. Os seres humanos têm dignidade objetivamente, ou seja,

<sup>129</sup> Acreditamos que Alexy conecta o emotivismo com o ceticismo sobre direitos naturais porque os realistas jurídicos escandinavos que são os proponentes do emotivismo eram céticos em relação aos direitos naturais. Ver, por exemplo: Johan Strang, Scandinavian Legal Realism and Human Rights: Axel Hägerström, Alf Ross and the Persistent Attack on Natural Law, in: Nordic Journal of Human Rights 36 (2018), p. 202–218.

<sup>130</sup> Alexy está próximo da teoria do discurso de Jürgen Habermas, que a chama de teoria cognitivista. Mas dentro da teoria do discurso, o termo “cognitivismo moral” é usado de uma forma de significado completamente diferente do que na metaética. James Finlayson pensa que se usarmos a terminologia metaética padrão, chegamos à conclusão de que a teoria de Habermas é não cognitivista. Cita-se como exemplo: James G. Finlayson, Habermas’s Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge, in: European Journal of Philosophy 13 (2005), p. 319– 344.

<sup>131</sup> As atitudes não-cognitivistas focam e motivam um agente em uma determinada direção de Ação. A inconsistência é então uma combinação de atitudes que puxam um agente em direções opostas. Portanto, a inconsistência não cognitivista é um dilema prático. Nota-se em David Faraci, deixando espaço para a dúvida: usando Frege-Geach para iluminar o problema do expressivismo com a objetividade, em: Russ Shafer-Landau (ed.), Oxford Studies in Metaethics 12, Oxford, 2017, p. 258.

<sup>132</sup> Robert Alexy, Normativity, Metaphysics and Decision, in: Stefano Bertea/George Pavlakos (eds.), New Essays on the Normativity of Law, 2011, p. 224.

independentemente de o reconhecermos. Essa objeção é basicamente correta, mas pode ser respondida satisfatoriamente dentro da estrutura conceitual da expressão.

Acreditamos que a principal função comunicativa da palavra “realmente” nesse contexto é a expressão de uma atitude de segunda ordem. Um falante expressa uma atitude, vinculada com esta expressão, intrinsecamente existe sua atitude de reconhecimento da dignidade humana. O falante expressa uma função para mudar alguma coisa em seu reconhecimento. Assim sendo, por uma singela afirmação de que os humanos têm dignidade, eles apenas expressam o seu reconhecimento da dignidade humana. Entretanto, quando o falante acrescenta que os humanos “realmente” têm dignidade, ele expressa sua relutância ao abandonar o seu reconhecimento. Um falante proíbe-se de parar de reconhecer a dignidade humana. Este falante deixa evidente que a dignidade como status moral de outros seres humanos e do homem é independente de seus desejos pessoais. Um reconhecimento não é, portanto, uma questão de desejo que implica que todas as pessoas têm um direito moral de reconhecimento e respeito<sup>133</sup>.

Tal atitude de segunda ordem encabeça definitivamente o reconhecimento da dignidade humana. Essa ancoragem incorpora a incondicional identidade da dignidade humana, que também é uma característica definidora da violação dos direitos humanos. Em termos carnapianos, na linguagem dos direitos humanos, é útil dizer “reconheço a sua dignidade, mas apenas enquanto eu quiser”.

No contexto do discurso dos direitos humanos, tal declaração será simplesmente recusada como sem significado. É igualmente sem sentido como se alguém tentasse dividir por zero na aritmética elementar. Nesse sentido, a dignidade humana é objetiva e os direitos humanos existem objetivamente. Em última análise, a objetividade dos direitos humanos é uma questão humana. Não está codificado em alguma realidade moral não natural, mas sim na forma como pensamos e falamos sobre os direitos humanos. Se tivermos dúvidas, a única coisa que precisamos é de uma melhor autocompreensão.

Portanto, a teoria de Gibbard (expressivismo) pode fundamentar os direitos humanos justamente porque estabelece a objetividade dos direitos humanos como direitos morais de uma natureza objetiva de justificação moral. Alguém poderia

---

<sup>133</sup> Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Harvard, 2006, chap. 10.

contrariar essa concepção de objetividade, afirmando ser muito fraca porque é aplicável apenas dentro de um discurso justificativo. Mas os direitos morais não têm outra existência senão a de unir reivindicações justificadas.

Vamos imaginar que alguém faça uma nova afirmação que seja percebida por outros como controversa e formula tal afirmação da seguinte forma: “eu reivindico um direito moral X que não tem justificativa moral”. Tal enunciado pode ser apreciado apenas como um exemplo de uma contradição performativa. Minha conclusão é bastante otimista. Talvez surpreendentemente é uma mensagem sábia para um realista metafísico que está permanentemente ameaçado por uma incerteza se existe algo como realidade moral não natural, ou qual é o seu conteúdo<sup>134</sup>. Se ele mantiver sua crença, está tudo bem. E se ele for cético quanto à existência da realidade moral, então ele tem uma escolha. Se ele permanece com uma concepção cognitivista do pensamento moral, incluindo uma forte concepção de objetividade moral, ele parte para a teoria do erro moral. Isso iria, no entanto, significar que todas as opiniões morais que implicam alguns deveres morais são erradas.

Tal posição não é moralmente atraente porque impede qualquer justificção moral plena e enfraquece significativamente a motivação moral. A consequência seria uma manutenção artificial da ilusão moral ou até mesmo niilismo moral. A outra opção é aceitar o expressivismo que trabalha com uma concepção mais fraca de objetividade moral, mas é mais resistente contra o ceticismo moral. Aceitamos aqui a segunda opção<sup>135</sup>. Mesmo que um metaequilibrista físico na corda bamba não perca o equilíbrio, a paz de sua mente pode ser fortalecida pelo fato de que ele tem uma rede de segurança da teoria do expressivismo moral. Os direitos humanos, em última análise, são expressões da sociedade (no sentido de mudar ou reforçar significados sociais, assim definidos). Por fim, as propriedades “expressivas” dos direitos humanos (agora definidas como propriedades morais linguísticas do direito) são intrinsecamente importantes.

---

<sup>134</sup> O ponto aqui é que a crença na realidade moral não natural está carregada de dúvidas de maneira semelhante a uma crença religiosa. “A fé que não duvida é uma fé morta.” Citação em: Miguel de Unamuno, *Selected Works of Miguel de Unamuno*, Volume 5: *The Agony of Christianity and Essays on Faith*, Princeton 2015, p. 10.

<sup>135</sup> Sebastian Köhler/Michael Ridge, *Revolutionary Expressivism*, in: *Ratio* 26 (2013), p. 428–449; Toby Svoboda, *Why Moral Error Theorists Should Become Revisionary Moral Expressivists*, in: *Journal of Moral Philosophy* 14 (2017), p. 48–72; Matt Lutz, *The ‘Now What’ Problem for error theory*, in: *Philosophical Studies* 171 (2014), p. 362.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão final deste trabalho de pesquisa é de que é possível, além de pertinente, fundamentar os direitos humanos a partir de uma metaética expressivista. Não obstante, tal conclusão pressupõe três teses filosoficamente importantes: (1) os direitos humanos são direitos morais; (2) os direitos humanos precisam de uma justificativa que mostrem que eles são passíveis de serem realizados em virtude da metaética; e (3) é possível uma teoria expressivista dos direitos humanos.

Como praticamente todas as afirmações em filosofia, as três teses enunciadas são passíveis de inúmeras objeções, e é justamente à argumentação em favor de cada uma delas que foi dedicado o conteúdo do presente estudo. Dessa maneira, cada capítulo tinha o objetivo de sustentar cada uma das três teses que acabamos de afirmar.

Como vimos, os direitos humanos representam o discurso ético, político e jurídico, sendo um dos mais importantes do nosso mundo contemporâneo. Esses direitos assumem um *status* tão multifacetado que os torna suscetíveis a investigações diferentes. No entanto, os direitos humanos geram inúmeros problemas filosóficos. Por isso, considera-se que uma abordagem deles, desde a filosofia, pode ser muito frutífera em termos teóricos que, na melhor das hipóteses, acabam mostrando cenários possíveis e que são suscetíveis para enriquecer o campo prático jurídico. Além disso, embora esse estudo seja altamente abstrato, há a possibilidade de que ele seja ancorado em problemas práticos fazendo com que, desse modo, torne-se mais interessante para outras parcelas da sociedade.

Os Direitos Humanos são um fenômeno complexo, já que abrangem uma gama de diferentes aspectos. Eles têm uma “vida moral”, expressando preocupações humanas urgentes e reivindicações que não devem ser violadas ou ignoradas em qualquer lugar do globo. Também têm uma “vida jurídica”, sendo consagrados nas constituições nacionais e em listas de direitos básicos, bem como em declarações internacionais, convênios e tratados. Têm, ainda, uma “vida política”, expressando padrões de legitimidade política – por isso, são um tema perene nessa área, seja em âmbito nacional ou transnacional. Questões são levantadas acerca do fato de eles serem cumpridos ou violados, bem como a respeito da maneira com que violações podem ser evitadas ou sancionadas. Além desses aspectos, os direitos humanos

também têm uma existência histórica, embora seja uma questão controversa delimitar quando a ideia foi materializada pela primeira vez e o que isso significa para nós.

Contudo, para uma justificação metaética sobre a linguagem moral dos direitos humanos, vale lembrar, antes de mais nada, que nos debates metaéticos encontramos uma pluralidade de perspectivas sobre a moralidade que podem ser vinculadas aos direitos humanos. Consideramos, aqui, a hipótese de que é possível verificar a fundamentação de um direito levando em conta um estudo metaético expressivista.

Dessa maneira, o caminho percorrido nos itens anteriores se apresenta como uma justificativa para a análise do presente trabalho, que visa buscar uma fundamentação para os direitos humanos que não seja igual ao pensamento comum do direito positivo.

Como os direitos humanos possuem características morais e, portanto, fazem parte do discurso moral, isso nos levou a investigar a questão da metaética. Vale destacar que a metaética é tratada como sendo um dos três ramos da ética, sendo que os outros dois são a teoria ética e a ética aplicada. A teoria ética e a ética aplicada compreendem a ética normativa.

Para a presente pesquisa, opta-se pelo método monográfico. E o objetivo foi satisfeito por meio da aplicação do método analítico, em que foram investigados o surgimento e os processos de normatividade e de que forma esse conceito hoje se encontra abalado por diferentes autores. Neste trabalho de investigação o propósito é muito específico, ou seja, pretendeu-se mostrar a possibilidade e a transversalidade de enfatizar a pertinência da realização de uma justificação metaética dos direitos humanos.

Esse propósito gerou muitos problemas filosóficos que, ao longo dos capítulos, foram explorados e confrontados. Quais são, afinal, os problemas filosóficos de base que estão presentes na linguagem dos direitos humanos e que serão o objeto de análise desta pesquisa? O ponto principal é considerar a teoria dos direitos humanos como uma linguagem moral: o que significa uma linguagem moral dos direitos humanos? De forma mais específica, é possível fazer uma análise metaética sobre os enunciados envolvendo os direitos humanos morais? Não obstante, muitos desses problemas são tão complexos que exigiriam uma investigação que fosse além daquilo que estávamos objetivando enfrentar. Apesar disso, a presente investigação mantém a esperança de ter mostrado seu objetivo principal sem fugir das complicações

filosóficas que reivindicações específicas geram. Em relação a isso, considera-se oportuno fazer um breve relato acerca do que ocorreu ao longo da investigação, indicando as reivindicações de cada capítulo.

O primeiro capítulo visou sustentar a tese de entender os direitos humanos como um subconjunto de direitos morais. Nessa etapa do estudo, realizamos uma análise do conceito de direitos humanos. Isso nos levou a mostrar que os direitos humanos são direitos subjetivos e, dessa forma, investigar alguns dos problemas filosóficos que surgem do conceito de direitos subjetivos. Assim, mostramos duas formas de entender os direitos subjetivos que são úteis para o conceito de direitos humanos: (1) a análise Hohfeldiana e (2) a teoria da Feinberg.

Vale destacar a ideia de Hohfeld, que oferece uma estrutura para que se possa entender os direitos em termos das relações legais que deles podem derivar. Sua análise contempla oito conceitos inter-relacionados, que podem ser entendidos em termos de sua modalidade, a saber: (1) a modalidade ativa, desenvolvida em virtude dos conceitos de direito/reivindicação, privilégio/liberdade, poder e imunidade, e (2) a modalidade passiva, que deriva dos conceitos de dever, não-direito, sujeição e incompetência.

Seguindo nessa esteira de refletir o significado do direito, Feinberg concebe “direitos” como reivindicações válidas que podem ser reivindicadas. Portanto, os conceitos que devem ser analisados para entender a definição de Feinberg são: uma reclamação, validade e reivindicação. Sobre o aspecto de direito como “reclamação”, Feinberg aponta que reclamar é o mesmo que afirmar que algo é de seu direito.

Posteriormente, exploramos as relações entre os direitos humanos e algumas teorias do Direito, para as quais dedicamos a apresentação geral do (a) positivismo exclusivo de Raz, (b) do positivismo jurídico inclusivo de Hart e (c) do antipositivismo jurídico de Dworkin.

Nesta seção, pretendemos, ainda, oferecer uma abordagem das teses centrais da dicotomia positivismo jurídico/anti-positivismo, com vistas a enquadrar os direitos humanos nessas duas teses. Isso nos levará ao eterno debate que procura dar conta da natureza do direito desde os primórdios do desenvolvimento do pensamento filosófico. Foram dois os pronunciamentos básicos elaborados para dar conta do conceito de direito, a saber: o positivismo jurídico e o direito natural. Foi demonstrado que os direitos humanos como direitos morais e os direitos fundamentais como sua forma jurídica positiva devem ser distinguidos. Afirmou-se ainda a conexão entre a

existência e o conceito de direitos humanos apresentado, na medida em que a possibilidade de estabelecer os direitos humanos requer a existência dos próprios direitos humanos, refutando a teoria daqueles autores que afirmam que direitos humanos não existem.

Essa parte foi importante uma vez que foi afirmado que os direitos humanos são simultaneamente capazes de ser justificados, bem como de exigir justificação. Esta possibilidade de justificar os direitos humanos depende, em última análise, do fundamento da própria razão prática, isto é, depende da justificabilidade das normas morais. Assim, nesse contexto, a justificação dos direitos humanos apresenta-se como um caso específico da justificação através do expressivismo moral. A dicotomia positivismo jurídico ou direito natural é definida em termos da posição que se toma a respeito da ligação do direito com a moral. Diante desse cenário, apresentamos a tese da vinculação entre os direitos humanos e os direitos morais, observando que os direitos humanos têm duas esferas: (i) sua esfera jurídico-política e (ii) sua esfera moral. Devido ao tema deste trabalho, ao longo de todo o seu conteúdo acabamos por enfatizar a segunda esfera dos direitos humanos, a esfera moral. Adiante, buscamos defender a tese de que os direitos humanos precisam de uma justificativa e que isso pode ser realizado em virtude da metaética.

No segundo capítulo, esboçamos uma visão geral pertinente, embora incompleta, para nossos propósitos acerca das principais teorias e problemas da metaética. A essa altura, surgiu um grande problema cujo aprofundamento despertou a esperança de realizar um trabalho posterior: o colapso entre a metaética e a ética normativa.

Devido ao fato de que, como defendemos ao longo de toda a pesquisa, uma justificação ética dos direitos humanos pode ser realizada em virtude de uma metaética expressivista, fomos forçados a argumentar, embora não com a extensão e profundidade que gostaríamos, a favor da neutralidade entre a metaética e a ética normativa. Esse problema filosófico é de tamanha complexidade que teria sido ofensiva a tentativa de resolvê-lo no presente trabalho, além de que aprofundar nossos estudos nessa questão teria nos afastado de nosso tema central, que são os direitos humanos.

Frisa-se que a metaética é compreendida como um ramo da filosofia moral que é responsável pelo estudo ontológico, epistemológico, semântico e lógico que lança a linguagem moral. Pode-se observar isso a partir da atividade de pronunciar

juízos morais como “matar é errado”: essa afirmação não apenas exhibe uma série de problemas lógicos e semânticos como também apresenta problemas relativos ao julgamento moral, e é possível que se questione, inclusive, sobre a validade ou a falsidade dessa sentença. Disponhamos, então, essas questões em relação ao juízo moral anterior:

a) Questão ontológica: a partir do que se afirma que matar é errado? Existe, como parte do mobiliário do mundo, algo como o valor do respeito à vida?

b) Questão epistemológica: se tal valor existe ou não existe, como é que temos acesso a ele? Que critério epistemológico é usado para que se chegue ao conhecimento de que “matar é errado”?

Um contraponto desses itens pode ser visto em Dworkin que considera, basicamente, que a metaética seja impossível pois, segundo ele, qualquer posição metaética que se sustente é, em última análise, normativa. Assim, para Dworkin é impossível realizar uma investigação puramente filosófica de segunda ordem no que diz respeito à moralidade, uma vez que essa investigação será, em realidade, uma investigação da ética normativa camuflada como metaética. Dessa forma, as questões metaéticas, embora abstratas e teóricas, são questões morais substantivas. No entanto, o autor não é tão radical ao afirmar a inexistência da metaética, uma vez que considera que ela pode existir em virtude de ser redefinida.

Com isso, já se pode entender, em linhas gerais, que a linguagem moral lança sérios problemas filosóficos. Portanto, a metaética é o ramo da filosofia moral que é responsável pelo estudo de todos esses problemas, sendo que a área filosófica, que analisa a natureza da moral, torna-se uma fonte fundamental para o problema desta pesquisa. Isso ocorre porque, como já salientado, os direitos humanos são também direitos morais.

No terceiro capítulo foram apresentadas as teses centrais do expressivismo metaético e da teoria de Allan Gibbard. Assim, mostrou-se como a teoria expressivista de Gibbard é capaz de justificar, a partir da metaética, os direitos humanos, e argumentou-se a favor da compreensão dessa teoria.

Nesse contexto metaético, Allan Gibbard, em sua obra *Thinking How to Live* (2003), passou a defender uma concepção expressivista de racionalidade segundo a qual os juízos da racionalidade envolvem a aceitação de normas de comportamento e sentimento. Essa obra é uma importante sequência de seu livro anterior e muito influente, *Wise Choices, Apt Feelings* (1990), que defende uma concepção de

moralidade que envolve sentimentos morais distintos de culpa, vergonha e ressentimento.

Embora Gibbard tenha oferecido uma nova concepção da semântica e da lógica do julgamento normativo, ele discute, em muitos momentos de seu livro, a evolução, a psicologia e a dinâmica social do compromisso normativo. Em *Thinking How to Live* (2003) há uma dimensão mais estreita do foco. Embora Gibbard considere a moralidade como uma forma de normatividade ou razão prática, ele evita amplamente a discussão acerca da moralidade, concentrando-se na normatividade ou na razão prática – em que seu foco é mais estreito e restrito principalmente a questões sobre semântica, lógica e epistemologia do julgamento normativo.

Nesse livro, o autor investiga a noção anterior de aceitar uma norma em termos de planejamento ou compromisso com um plano. Uma consequência dessa reinterpretação é tornar o caráter expressivista do relato do julgamento de Gibbard mais claro. O autor passa a explicar o julgamento normativo em termos de compromisso com um conjunto de planos de contingência, que lhe permite defender uma conta de inferência normativa e raciocínio.

Gibbard, também oferece uma análise sobre a aceitação das normas, uma vez que o jogo que jogamos é aquele cuja parte essencial é sobre a expectativa de que as normas sejam respeitadas, isto é, a cooperação é um motivo utilizado para coordenar as expectativas.

Por isso, neste ponto, pensa-se nas normas de expectativas, que estão vinculadas dentro de um contexto – as normas de expectativas significam (valor intrínseco) alguma coisa dentro deste contexto. É o caso, por exemplo, do jogo de xadrez, em que o Rei tem um significado dentro do jogo e não é apenas um pedaço de madeira. Assim, as normas de expectativas permitem regular o comportamento, mostrando o valor da cooperação; ou seja, as normas de expectativa são constitutivas precisamente porque ignorá-las é aniquilar o significado – ao rejeitar, você realmente mudou de assunto.

Devido à utilidade social de se estar comprometido com regras semelhantes para que se possa viver em conjunto, argumentou Gibbard, há uma questão evolutiva. Nesse caso, quando fazemos afirmações morais, não expressamos um mero sentimento, mas sim o nosso compromisso com sistemas de normas ou regras gerais. A sugestão de Gibbard, então, foi que estes fornecessem orientação sobre como agir quando combinadas com crenças específicas acerca de como a realidade é.

Sendo assim, o expressivismo se credencia para ser uma vertente compatível com a fundamentação dos direitos humanos, isso porque o expressivismo na metaética é uma tradição que busca substituir o representacionalismo e suposição cognitivista comum à maioria dos outros pontos de vista metaéticos, e isso se desenrola com a ideia de que na vinculação das filosofias da linguagem e da mente, ao expressar afirmações morais, expressa-se estados mentais não representacionais.

Assim, conseguir enxergar este projeto moral no contexto dos direitos humanos é conseguir enxergar a vertente expressivista de Gibbard tomando a sua forma. Nesse aspecto, esperamos que este projeto de pesquisa tenha sido capaz de mostrar, introdutoriamente, que há um acúmulo infinito de problemas filosóficos que pairam sobre nossas cabeças sempre que os direitos humanos são discutidos.

Além disso, é claro que alguns desses problemas não foram abordados neste trabalho e que, portanto, deve-se entender que não será oferecida, nesta perquirição, assim como provavelmente não é oferecida em nenhum trabalho jurídico-filosófico, uma verdade última sobre esse assunto. Contudo, esperamos que os argumentos utilizados ao longo das páginas dessa pesquisa ajudem a vislumbrar um caminho possível – não o único, claramente – de justificação ética dos direitos humanos, com o intuito de oferecer uma melhor resposta àqueles que os questionam.

No decorrer do meu argumento, mostrei que a análise de Gibbard sobre o expressivismo moral nos permitiu uma perspectiva única sobre o conceito de direitos humanos, uma perspectiva que forneceu não apenas uma justificativa racional para os direitos humanos, mas uma completa reconceitualização sobre os paradigmas de direitos humanos existentes.

Conforme visto, Gibbard interpreta os julgamentos morais como não sendo avaliações racionais de cada indivíduo. Em vez disso, são julgamentos sobre a racionalidade dos sentimentos morais, como culpa e raiva (imparciais). Dizer que um ato é errado é dizer que é racional (ou que faz sentido): sentir culpa porque alguém o executou, ou sentir raiva de sua execução por outra pessoa (podemos pensar que isso acerta algo sobre os laços entre a razão e os sentimentos morais, ao mesmo tempo em que resiste ao expressivismo sobre julgamentos de racionalidade).

Quando conjugada com a visão gibbardiana sobre a racionalidade, tem esta projeção: chamar um ato de errado é expressar a aceitação de normas que permitem culpa (para o agente) e raiva imparcial (para o observador) em seu desempenho.

Então, um ponto de vista moral de uma pessoa é revelado pelos episódios de culpa e raiva que ela endossa.

Diante desse cenário, acredita-se que um estudo metaético sobre a justificação dos direitos humanos é de suma importância no âmbito jurídico, uma vez que nos possibilita versar sobre um “fio condutor” específico. Nosso fio condutor, dessa forma, foi discorrer acerca das teorias mais famosas do direito e mostrar que elas não fornecem um suporte necessário à justificação dos direitos humanos. Investigou-se a noção de que direitos humanos como sendo direitos morais e analisou-se as principais correntes metaéticas com o intuito de aproximá-las do direito. Então, foi apresentada uma nova forma de leitura acerca da teoria dos direitos humanos, isso possibilitou uma abertura para a apropriação do estudo metaético na justificativa dos direitos humanos.

A reconceitualização dos direitos humanos aqui desenvolvida figura um tipo de direitos humanos que enfatiza o aspecto biológico. Ao enfatizar que o reconhecimento mútuo dos princípios morais sociais básicos, é uma pré-condição primordial para a experiência humana e interação social, assim, a linguagem moral apresenta-se como um fato moral mínimo que emergiu naturalmente na própria estrutura de nossas relações com os outros.

Finalmente, afirmo que tal explicação expressivista dos direitos humanos poderia ser melhor compreendida num contexto moral, nos moldes de Allan Gibbard, em que encontramos o significado de racional. Para ele, chamar alguma coisa de racional é expressar um estado mental. Aqui, cabe inferir que o expressivismo não é subjetivista, isto é, algo que pode ser relativizado por cada indivíduo, pois não expressa apenas crenças, mas emoções. Assim, essa carga sentimental forma a base da objetividade moral na análise de Gibbard. Diante disso, os estados mentais têm valores intrínsecos no contexto moral, o que nos leva a interpretar os direitos humanos inseridos no contexto moral – portanto, possuindo valores intrínsecos também, isto é, valores em si mesmos. Os direitos humanos não expressam apenas crenças subjetivas, pois possuem valores intrinsecamente.

Vistos, assegura-se, como demonstrado na presente pesquisa, que o modelo metaético segundo o expressivismo moral de justificação da teoria do discurso dos direitos humanos é a justificação moral mais promissora.

As normas, que são analisadas no universo moral do expressivismo, podem ser vistas como os direitos humanos; logo, podem ser afirmadas através das seguintes

características: (i) primeiro, a teoria do discurso moral do expressivismo sugere um desenvolvimento formal-procedimental sobre as afirmações morais. Esse processo de justificação baseado em uma característica de aceitação das normas insere-se no nível normativo-analítico de justificação; e (ii), em segundo lugar, a teoria expressivista moral oferece um critério para abranger afirmações morais, investigando tais afirmações como sendo em última medida dos julgamentos de racionalidade, de maneira a iniciar, assim, uma ideia de universalização. Somando esses dois pontos sustentados pelo expressivista moral, temos a participação do agente moral e o seu consentimento de todas as pessoas afetadas, e isso faz com que o processo de justificação possa ser consolidado na vertente expressivista.

## REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Tres escritos sobre los derechos fundamentales y la teoría de los principios**. Universidad Externado de Colombia, 2003.

ALLAN, Leslie. **Meta-ethics: An Introduction**. 2015. Disponível em: <http://www.RationalRealm.com/philosophy/ethics/meta-ethics-introduction.html>. Acesso em: 04 abr. 2023.

AYER, A. J. **Freedom and Morality and Other Essays**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. Penguin, Harmondsworth y Middlesex, 1971.

BARKER, S. J. **Is Value Content a Component of Conventional Implicature? Analysis**, 2000.

BAYÓN, Juan Carlos. **La normatividad del derecho. Deber jurídico y razones, para la acción**, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, (1991a).

BAYÓN, Juan Carlos. **Razones y reglas: sobre el concepto de razón excluyente de Joseph Raz**, Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Nº 10ª (1991b).

BLACKBURN, S. **Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning** (Oxford), 1998

BLACKSTONE, W. T. **Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory**. Athens: University of Georgia Press, 1965.

BOISVERT, D. **Expressive Assertivism**, Pacific Philosophical Quarterly. 2008.

BRASIL - UNICEF. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

BRICKE, J., **Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BRINK, D. O. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. New York: Cambridge University Press, 1989.

BULYGIN, EUGENIO. **Sobre el status ontológico de los derechos humanos**, en Alchourrón, C.E.; Bulygin E. Análisis lógico y Derecho, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

BUNGE, Mario. **Ethics: The Good and the Right**. Treatise on Basic Philosophy, v. 8. Kluwer Academic Publishers, 1989.

CAMPBELL, T. D. **Adam Smith's Science of Morals**. London: George Allen & Unwin Ltd, 1971.

- COHON, R. **Hume's Morality: Feeling and Fabrication**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- COPP, D. **Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- COPP, D. Realist-Expressivism and Conventional Implicature. In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.): **Oxford Studies in Metaethics**: v. 4. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- COPP, D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism. In: PAUL, E. F.; MILLER Jr., F. D. e PAUL, J. (eds.): **Moral Knowledge**. New York: Cambridge University Press, 2001.
- CUNEO, T. **The Normative Web: An Argument for Moral Realism**. New York: Oxford University Press, 2007.
- DWORKIN, R. Justice for hedgehogs. Cambridge: **Harvard University Press**, 2011.
- DWORKIN, R. **Los derechos en serio**. Barcelona, 1989.
- Ecclesiastical and Civil, excerpted in D. D. Raphael (ed.): *British Moralists 1650–1800*, Volume 1 (Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 1969).
- ENOCH, David. **Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FEINBERG, Joel. La naturaleza y el valor de los derechos. In: **Conceptos éticos fundamentales**. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- FERRAJOLI, Luigi. **Los fundamentos de los derechos fundamentales**. Trotta, Madrid, 2009.
- FERREIRA NETO, Arthur Maria. **Metaética e a fundação do direito**. 2. Ed. São Paulo, Almedina, 2020.
- FINLAY, S. Errors upon Errors: A Reply to Joyce. **Australasian Journal of Philosophy**, 2011.
- FINLAY, S. The Error in the Error Theory. **Australasian Journal of Philosophy**, 2008.
- FOOT, Philippa. **Virtues and Vices**, Clarendon Press. Oxford, 2002.
- FRANKENA, W. K. **Hutcheson's Moral Sense Theory**. *Journal of the History of Ideas*, 1955, 16: 356–375.
- GIBBARD, A. **Escolhas sábias, sentimentos apropriados**. In: Darlei Dall'Agnol (Org.) *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis: Ed. da UFSC, pp. 209-248, 2013.
- GIBBARD, A. **Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures**. *Ethics*, 1999.
- GIBBARD, Allan. **Projection, quasi-realism, and sophisticated realism**. *Mind*, 1996, 105, 331-35.

- GIBBARD, Allan. **Reply to Blackburn, Carson, Hill and Railton**. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, No. 4, December 1992.
- GIBBARD, Allan. **Reply to Sinnott-Armstrong**. *Philosophical Studies* 69: 315-327, 1993.
- GIBBARD, Allan. **Thick concepts and warrant for feelings**. *The Aristotelian Society*, supplementary, 1992b, Vol. 66, 267-83.
- GILL, M. B. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. New York: **Cambridge University Press**, 2006.
- GRIFFIN, James. **On Human Rights**. Oxford University Press, 2008.
- HÄGERSTRÖM, Axel. On the Truth of Moral Propositions. 1911. *In: Philosophy and Religion*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1964.
- HARE, R. M. **The Language of Morals**. Oxford, Clarendon, 1977.
- HART, H. L. A. **El concepto de derecho**. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968.
- HOBBS, Thomaz. **Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth**. 1651.
- HOHFELD, W. N. **Fudamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays**. Walter Wheeler Cook, Yale University Press, New Haven, 1923.
- HUDSON, W. D. **La filosofía moral contemporánea**, Alianza, Madrid, 1974.
- HUSSAIN, N. J. Z. & SHAH, N. **Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism**, in R. Shafer-Landau (ed.): *Oxford Studies in Metaethics*, Volume 1 (Oxford: Oxford University Press), 2006.
- HUTCHESON, F. An Inquiry Concerning the Original of Our Idea of Virtue or Moral Good. 1725. *In: D. D. Raphael (ed.): British Moralists 1650–1800*, Vol. 1 (Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 1969).
- JACKSON, F.; PETTIT, P. **A Problem for Expressivism**, *Analysis*, 1998.
- JOYCE, R. **The Evolution of Morality**. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006.
- JOYCE, R. **The Myth of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KIVY, P. **The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics**. 1976, 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KÖHLER, S.; RIDGE, M. **Revolutionary Expressivism**, *Ratio*, 2013.
- KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press), 1996.
- KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Basil Blackwell, Oxford, 1981.

LENMAN, J. **Deliberation, Schmeliberation**: Enoch's Indispensability Argument, *Philosophical Studies*, 2012.

LENMAN, J. **Ethics without Errors**, *Ratio*, v. 26, 2013, p. 391–409.

LUQUE, P.; RATTI, G. **Acordes y desacuerdos**: Cómo y por qué los juristas discrepan. Madrid: Marcial Pons, 2011.

MACKIE, J. L. **Ethics**: Inventing Right and Wrong. London: Penguin Books, 1977.

MANNE, K. **Internalism about Reasons**: sad but true. *Philos Stud*, v. 167, p. 89-117, 2014.

MARKOVITS, J. Why Be an Internalist about Reasons?" In: R. SHAFER LANDAU, R. (ed.). **Oxford Studies in Metaethics**: v. 6. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MCNAUGHTON, D. **Moral Vision**: An Introduction to Ethics. Oxford: Blackwell, 1988.

MILL, J. S. **A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation**. London: John W. Parker, West Strand, 1843.

MILLER, A. **An Introduction to Contemporary Metaethics**. Cambridge: Polity, 2003.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Thomas Baldwin. 2. Ed. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1993.

MOORE, G. E. The Conception of Intrinsic Value. *In: Principia Ethica*, Thomas Baldwin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MORESO, José Juan. **El reino de los derechos y la objetividad de la moral**. *Anal. filos.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 23, n. 2, 2003.

MORESO, JOSÉ. **Sobre seis posibles conexiones necesarias entre el derecho y la moral**, en C. Hermida, J.A. Santos (coord.), *Una filosofía del derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero*, Congreso de los Diputados/ Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2015.

NINO, C. Santiago. **Introducción al análisis del derecho**, *Astrea*, Buenos Aires, 1989.

OGDEN, C. K.; Richards, I. A. **The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1923.

OLSON, J. Getting Real about Moral Fictionalism. In: SHAFER LANDAU, R. (ed.): **Oxford Studies in Metaethics**: v. 6, Oxford: Oxford University Press, 2011.

PARFIT, D. **On What Matters**. v. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

PARFIT, D. **On What Matters**. v. 2. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

- PRINZ, Jesse. **The emotional construction of morals**. Oxford Univ. Press, Oxford, 2009.
- PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RABOSSO, Eduardo. **El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico**. Revista del Centro de Estudios Constitucionales, n. 3, 1989.
- RAZ, Joseph. **La autoridad del derecho**, trad. Rolando Tamayo y Salmorán, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.
- REID, Thomaz. **Essays on the Active Powers of the Human Mind**. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1969.
- RIDGE, M. Ecumenical Expressivism: The Best of Both Worlds? In R. Shafer-Landau (ed.): **Oxford Studies in Metaethics**: Volume 2 (Oxford: Oxford University Press), 2007.
- RIDGE, M. Kantian Constructivism: Something Old, Something New. in J. Lenman & Y. Shemmer (eds.): **Constructivism in Practical Philosophy** (Oxford: Oxford University Press), 2012
- RIDGE, M. **Ecumenical Expressivism**: Finessing Frege, Ethics, 2006.
- ROWLAND, R. **Moral Error Theory and the Argument from Epistemic** – journal of ethics & social philosophy | vol. 7, no. 1. 2013
- RYAN, Alan. **The Philosophy of John Stuart Mill**. London: Macmillan, 1970.
- SATRIS, S. **Ethical Emotivism**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- SAYRE-MCCORD, G. **Hume on Practical Morality and Inert Reason**. In: R. Shafer-Landau (ed.): **Oxford Studies in Metaethics**, V. 3. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SAYRE-MCCORD, G. Moral Realism. In: D. Copp. **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. New York: Oxford University Press, 2006.
- SCHROEDER, M. **What is the Frege-Geach Problem? Philosophy Compass 3/4**, 2008.
- SHAFER-LANDAU, R. **Moral Realism: A Defence** (Oxford: Oxford University Press), 2003
- SHAFER-LANDAU, R. Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism, in T. Horgan & M. Timmons (eds.): **Metaethics after Moore** (Oxford: Oxford University Press), 2006.
- SHAFER-LANDAU, R. Error Theory and the Possibility of Normative Ethics? In: SOSA, E.; VILLANUEVA, E. (Coord.): **Philosophical: Normativity**, 2005b.

SHECAIRA, F. P. **Hume and Noncognitivism**. *History of Philosophy Quarterly*. 2011, 28: 267–287.

SMITH, M. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

SOBEL, D. Parfit's Case against Subjectivism. In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.): **Oxford Studies in Metaethics**: v. 6., Oxford: Oxford University Press, 2011.

STEVENSON, C. **Ethics and Language**. Yale University Press, New Haven, 1944.

STREET, S. Constructivism about Reasons," SHAFER LANDAU, R. (ed.): **Oxford Studies in Metaethics**: v. 3, Oxford: Oxford University Press, 2008.

STREUMER, B. Can We Believe the Error Theory? **Journal of Philosophy**, v. 110, p. 194–212, 2013.

VAN ROOJEN, M. **Metaethics**: a contemporary introduction. Nova York: Routledge, 2015.

VON WRIGHT, G. H. **Om moraliska föreställningars sanning**. *In*: Nordisk sommeruniversitet: Vetenskapens funktion i samhället. Copenhagen: Munksgaard, 1954.

VON WRIGHT, G. H. **The Varieties of Goodness**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

WESTERMARCK, E. **Christianity and Morals**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1939.

WESTERMARCK, Eduard. **The Origin and Development of the Moral Ideas**. London: MacMillan and Co. Ltd., 1906.

WILLIAMS, B. **Internal and External Reasons**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.