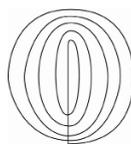


RELATIVISMO MORAL

EDIÇÃO DE 2022 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/ FER-FIL/28442/2017



Editado por
Ricardo Santos e Pedro Galvão

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2022 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Relativismo Moral
Copyright © 2022 do autor
Diogo Santos

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0100>

Todos os direitos reservados

Resumo

No presente artigo irei explorar mediante que critérios as principais variedades de Relativismo Moral podem ser distinguidas e as razões a que normalmente relativistas apelam para as suas teses, explicando e discutindo a putativa conexão entre o Relativismo Moral e essas razões. Alego que é preciso argumentar *indirectamente* acerca das vantagens das teorias relativistas em relação às teorias metaéticas concorrentes na explicação da divergência moral, da tolerância moral e da existência de desacordos morais fundamentais.

Palavras-chave

Relativismo moral, desacordo fundamental, divergência moral, tolerância, relativismo empírico.

Abstract

In this paper I explore the criteria according to which one can distinguish the major relativist varieties about morality and the reasons relativists typically provide for their claims. I explain and discuss the possible connection between Moral Relativism and those reasons. I claim that relativists should argue indirectly for their view, by comparing the advantages of their view with rival views when it comes to explaining moral divergence, tolerance and fundamental moral disagreements.

Keywords

Moral relativism, fundamental disagreement, moral divergence, tolerance, empirical relativism.

Relativismo Moral

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0100>

1 Introdução

"Relativismo" é usado numa miríade de sentidos diversos e engloba uma grande variedade de teorias acerca da verdade. Qualquer teoria relativista acerca de φ aceita que alguns juízos- φ são relativos. Um juízo ser relativo significa que não é correcto dizer-se que o mesmo é *simplesmente* verdadeiro; o seu valor de verdade está dependente de factores para além dos factores de que a atribuição de valor de verdade a juízos normalmente depende; esses factores adicionais, consoante o tipo de juízos a que a teoria se aplica, podem incluir padrões de gosto (ou paladar), padrões estéticos, padrões culturais, padrões morais. Por exemplo, uma teoria relativista acerca de juízos de gosto terá como tese nuclear algo como: *pelo menos alguns juízos de gosto são relativos a padrões de gosto*; o que significa que a atribuição de valor de verdade a um juízo de gosto depende do padrão de gosto segundo o qual o juízo é aferido.¹ Um juízo como 'Os espinafres estão saborosos.' pode ser verdadeiro relativamente ao padrão de gosto S_1 e falso relativamente ao padrão de gosto S_2 . Esta última consequência é particularmente importante. Para que uma teoria relativista sobre φ seja substantivamente relativista não basta que juízos- φ sejam relativos; é necessário também que dessa relativização resulte que um juízo- φ seja verdadeiro relativamente a um dado padrão e falso relativamente a outro padrão. Caso contrário, da relativização nada decorre de especialmente interessante; i.e. caso contrário, juízos- φ serem relativos acarretaria exactamente as mesmas consequências que juízos- φ serem verdadeiros *simpliciter*.

Relativismo Moral é um conjunto de teorias metaéticas acerca de juízos morais. Essas teorias têm como traço comum a tese de que

¹ Há duas formas de interpretar esta dependência que serão abordadas mais à frente. Uma forma é considerar que é o conteúdo do juízo que é relativo a padrões de avaliação, outra forma é considerar que é o valor de verdade do juízo que é relativo a padrões de avaliação.

pelo menos alguns juízos morais são relativos. Como afirmei, para que teorias sejam relativistas em algum sentido interessante tem de ser o caso que o valor de verdade do juízo varie consoante o padrão a que seja relativizado. Para que tal ocorra não pode a relativista aceitar que haja um único padrão ou um padrão privilegiado para todas as circunstâncias em que o juízo seja feito. Assim, para que uma teoria seja relativista moral tem de defender que há uma pluralidade de padrões morais a que juízos morais sejam relativizáveis e que nenhum desses padrões morais é privilegiado em relação a todos os outros.² De notar que tal não implica que a adopção de qualquer padrão moral seja aceitável, implica apenas que não há apenas um que o seja.

É totalmente desinteressante aceitar que o valor de verdade do juízo 'Torturar inocentes é errado.' é relativo ao padrão moral M_1 e simultaneamente aceitar que esse é o único padrão moral ou que esse é o padrão moral privilegiado – i.e. que, apesar de haver muitos padrões, há apenas um a que juízos morais são correctamente relativizados. O desinteresse reside no facto de essa relativização ser perfeitamente inócua. Obtém-se os mesmos resultados não havendo qualquer relativização a padrões morais. Uma boa forma de capturar a relativização interessante de juízos morais é falar de *sensibilidade de juízos morais a variações de padrão moral*. Um juízo moral é sensível a variações de padrão moral se e apenas se o seu valor de verdade variar consoante (e por causa de) variações de padrão moral. 'Torturar inocentes é errado.' ser sensível a variações de padrão moral implica que o juízo seja verdadeiro para algum padrão moral e falso relativamente a outro, para o mesmo instante.³ Obviamente isso implica,

2 Com o termo 'padrão moral' pretendo expressar uma forma neutra de incluir elementos a que relativistas morais relativizam juízos morais. Assim, o uso do termo é compatível com a relativização de juízos morais a convicções morais, a tradições morais, a grupos morais, a culturas, a práticas morais, acordos implícitos acerca da moralidade, contextos de aferição...

3 Com a expressão 'para o mesmo instante' pretendo evitar que teorias metaéticas historicistas ou temporalistas sejam compatíveis com o relativismo moral. Um exemplo de uma posição assim seria alegar que para um certo momento histórico um e um só padrão moral é o correcto para avaliar moralmente uma acção que tenha ocorrido nesse momento e que, para cada época histórica, o padrão moral correcto varia. Há um sentido em que juízos são relativos a padrões morais. Mas essa relativização não é genuína, uma vez que é tão-só derivativa em

por sua vez, que haja uma pluralidade de padrões morais num dado momento, mas o Relativismo Moral precisa também de implicar que não haja apenas um e um só padrão a que seja correcto relativizar juízos morais. Vou, então, considerar que uma teoria metaética é relativista moral se e só se aceitar o seguinte:

RM. Não há um padrão moral que seja privilegiado e juízos morais ou a sua justificação são sensíveis à variação de padrões morais.⁴

RM opõe-se ao Objectivismo Moral, i.e. opõe-se a teorias que advoguem que juízos morais sejam *objectivamente* verdadeiros ou falsos. Há outras teorias metaéticas que, apesar de não deverem ser confundidas com **RM**, negam também que juízos morais sejam verdadeiros *simpliciter* ou que sejam falsos *simpliciter*. Estou especialmente a pensar em teorias metaéticas niilistas; e.g. Teoria do Erro. O Niilismo Moral argumenta que nada é moralmente errado. No entanto, ao contrário de **RM**, os niilistas geralmente aceitam que nada é moralmente errado *simpliciter* ou que nada é objectivamente errado em termos morais. Por outro lado, proponentes da Teoria do Erro, uma forma de niilismo cognitivista, defendem que todos os juízos morais são objectivamente falsos. Assim, **RM** é *prima facie* incompatível com estas variantes niilistas.

RM também deve ser distinguido de Anti-realismo Moral, apesar de aqui haver compatibilidade entre as duas teorias. Uma teoria não-objectivista que admita factos morais tem como tese nuclear a ideia de que estes dependem da actividade mental de agentes.⁵ Para a não-objectivista aquilo que faz com que um juízo moral seja verdadeiro são aspectos da vida mental de agentes morais. Apesar de a

relação ao momento histórico particular. Estar-se-ia a relativizar juízos morais a tempo, e essa é uma forma desinteressante de relativizá-los, uma vez que é compatível com o Objectivismo Moral – para cada momento histórico *i* os juízos morais são *objectivamente* verdadeiros ou falsos.

4 Com a disjunção incluo versões de relativismo expressivistas. No entanto, ao longo do presente artigo concentrar-me-ei preferencialmente em versões acerca do valor de verdade e não da justificação de juízos morais.

5 A relação de dependência mental relevante é difícil de capturar. Ver Rosen (1994) sobre essa dificuldade. Explorar essa dificuldade vai além do escopo do presente artigo.

larga maioria das versões de Relativismo Moral serem correctamente classificadas como anti-realistas, **RM** é mudo acerca de factos morais dependerem da actividade mental de agentes num sentido relevante, uma vez que é mudo acerca de padrões morais dependerem da vida mental de agentes.⁶ Para além disso, nem todas as teorias não-objectivistas satisfazem **RM**. Por exemplo, uma teoria que defenda que juízos morais são relativos a um agente ou observador ideal são não-objectivistas, mas não satisfaz **RM**, na medida em que, de acordo com a mesma, há um único padrão moral relevante, o do agente ou observador ideal.⁷ O que significa que as combinações Relativismo Moral Realista e Relativismo Moral Anti-realista e Objectivismo Moral Realista e Objectivismo Moral Não-realista são conceptualmente possíveis.

Finalmente, é conveniente também distinguir **RM** de Cepticismo Moral. A última das duas teorias alega que não é possível ter conhecimento de factos morais, uma vez que crenças morais não são justificáveis. No entanto, há várias maneiras de articular essa tese central sem que tal implique que factos morais sejam perspectivais ou relativos a padrões morais. Por exemplo, factos morais podem ser tais que não sejam epistemicamente acessíveis por agentes racionais não-ideais e tal não implica qualquer relativização a um padrão moral.

Assentes as diferenças com teorias metaéticas similares, **RM** encontra-se amiúde associado a duas teses: a uma tese empírica e a uma tese normativa. A tese empírica é sobre variedade moral e desacordo entre diferentes comunidades morais:

RE. *Há desacordos morais fundamentais entre comunidades morais.*⁸

Por 'desacordo moral fundamental' entenda-se qualquer desacordo

⁶ Exemplos de teorias anti-realistas relativistas são bastante comuns. A maior parte das teorias relativistas relativiza os juízos morais a parâmetros que dependem da actividade mental humana; e.g. a um acordo tácito entre falante e auditório (Harman 1975), a esquemas conceptuais (Rovane 2011, 2013), a comunidades humanas (Velleman 2015). Não obstante, a combinação entre Realismo e Relativismo é conceptualmente possível.

⁷ Ver e.g. Firth (1952).

⁸ A tese é designada na literatura como Relativismo Descritivo, exactamente por se tratar de uma tese empírica. Ver Brandt (1967: 74) e Prinz (2007: 174).

que, apesar de as partes concordarem acerca de todas propriedades puramente descritivas daquilo que está a ser avaliado, persiste.⁹ Considere-se o desacordo entre Kilikili, um membro dos *Korowai* praticante de canibalismo, e Filomena, uma portuguesa contemporânea (canibal não-praticante), que considera o canibalismo moralmente aberrante. Tanto Kilikili como Filomena têm um desacordo fundamental acerca da prática do canibalismo. Ambos estão de acordo acerca do que é o canibalismo e das suas propriedades puramente descritivas, no entanto, a divergência entre ambos mantém-se: Kilikili considera o canibalismo aceitável, enquanto Filomena o considera inaceitável.¹⁰ Para que o desacordo seja considerado fundamental Kilikili e Filomena não têm de concordar acerca de todas as propriedades meramente descritivas do canibalismo; o importante é que, caso viessem a concordar acerca das mesmas, o desacordo não seria ainda assim resolvido, persistiria.

RE é suportada por dados antropológicos, mas a interpretação desses dados e o suposto suporte empírico para a tese têm sido alvo de disputa.¹¹ **RE** é a principal motivação para aderir a **RM**. Alguns relativistas morais – e.g. Prinz (2007) – consideram que **RE** implica **RM**, se adicionalmente se supuser que divergências morais têm consequências ao nível dos factos morais; algo que decorre, caso se aceite o *Sentimentalismo Construtivista* de Prinz, por exemplo. Para Prinz (2007), desacordos morais são desacordos a respeito de sentimentos de aprovação ou reprovação em relação a uma acção. Por conseguinte, a existência de desacordo moral implica que o valor de juízos morais varie consoante o estado mental de aprovação ou reprovação de agentes, o que é uma forma de **RM**.

RM também é muitas vezes associada uma tese normativa, ainda que a relação entre as duas não seja clara. A tese normativa associada ao relativismo é sobre qual deve ser a atitude que agentes morais devem manifestar perante diferenças morais profundas. A tese pode ser descrita da seguinte forma:

9 A terminologia e caracterização é adaptada de Brandt (1967: 75).

10 O exemplo é inspirado no relato de Schneebaum (1969) sobre os *Harakumbut*.

11 Ver Prinz (2007).

RN. *A atitude ou comportamento que agentes devem manifestar perante diferenças morais profundas entre comunidades morais é de tolerância.*

Não é óbvio qual o sentido de 'tolerância' que está a ser usado em **RN**, nem se a norma descrita deve ser interpretada como moral. É necessário clarificar ambos os aspectos, algo que farei em secção mais adiante. Independentemente do sentido em que o termo esteja a ser usado, por ora, parece haver uma ligação forte entre **RN** e **RM**. Se **RM** for o caso, então *prima facie* agentes têm uma razão para ser tolerantes perante diferenças morais: como não há um padrão moral privilegiado, a relativista está em boa posição para *respeitar* perspectivas morais distintas das suas. Assim, a tese normativa pode ser interpretada como uma forte motivação para a adesão à teoria relativista, especialmente se **RM** for o melhor candidato entre as teorias metaéticas alternativas a capturá-la.

2 Relativismos Morais

Diferentes teorias metaéticas relativistas podem considerar que razões distintas as suportam. As diferentes teorias que aceitam **RM** variam principalmente a respeito de três factores: variam a respeito de como relativizar juízos a um padrão moral, se relativizam o conteúdo de juízos morais ou se relativizam o valor de verdade; variam a respeito de a quem estão a relativizar juízos morais, se ao agente que é autor da acção em causa, se a quem avalia a acção (ou falante); variam a respeito de a que estão a relativizar juízos morais; i.e. variam a respeito de o que é o padrão moral. A este respeito as opções são variadas – a esquemas conceptuais, a um acordo entre falante e auditório acerca das motivações para agir, a comunidades morais, a culturas, a códigos morais, etc.

Nesta secção exploro em maior pormenor como é que teorias metaéticas relativistas podem diferenciar-se umas das outras a respeito de cada um desses três factores.

2.1 Como relativizar?

Há duas formas distintas de interpretar a sensibilidade de juízos morais a padrões morais que devem ser consideradas. A primeira que irei

considerar passa por alegar que é o conteúdo de juízos morais que é sensível a variações no padrão moral. Chamarei a esta forma de interpretar a relativização de juízos morais de *indirecta* (de ora em diante, **RMI**). A segunda forma de interpretar a relativização, que designarei por *directa* (de ora em diante **RMD**), considera, não que seja o conteúdo de juízos morais sensível a variações no padrão moral, mas o valor de verdade dos mesmos.¹²

RMI implica **RM**, na medida em que o valor de verdade de juízos não depende apenas de como o mundo é, mas também do que é dito ao fazer-se o juízo, e o que é dito com juízos morais é variável consoante o contexto em que são proferidos. Ao considerar a frase 'A Júlia faz anos hoje.' percebo que o valor de verdade da mesma não depende apenas de o aniversário da Júlia ser no dia 7 de Julho, mas também do dia em que a frase é usada. Se a frase for usada no dia 6 de Julho, a referência do termo 'hoje' será 6 de Julho e, portanto, o juízo emitido nesse dia é falso, porque a Júlia faz anos no dia 7. Porém, caso a frase seja usada no dia 7 de Julho, a referência do termo 'hoje' é 7 de Julho e, por conseguinte, o juízo emitido agora nesse dia é verdadeiro. Obtém-se **RMI** se predicados morais forem casos particulares de termos cuja referência é sensível a variações no contexto, i.e. casos particulares de termos indexicais.¹³ A ideia é que, tal como sucede com o termo 'hoje', cuja referência dependerá do dia em que está a ser usado, aquilo que predicados morais denotam dependerá de elementos contextuais, nomeadamente do padrão moral saliente no contexto em que foi usado. Assim, quando Kilikili, um membro dos *Korowai*, no contexto *K* em que o padrão moral saliente é o padrão adoptado pela sua comunidade moral (*m*), assevera que o canibalismo

12 Com RMI tenho em mente o que na literatura é habitualmente designado por "Relativismo Indexical" e "Contextualismo Não-indexical" corresponderá a RMD; sendo que RMD é igualmente compatível com teorias que recorrem a contextos de aferições (*contexts of assessment*) para explicar a relativização de juízos. Sobre estas distinções ver Kölbel (2004, 2007) e MacFarlane (2005, 2009, 2014).

13 Não é importante (para os presentes propósitos) se caracterizo contexto de modo Kaplaniano, um énpulo composto por agente da elocução, tempo da elocução, localização da elocução, mundo do contexto da elocução (Cf. Kaplan, 1989b: 543 e Kaplan 1989a: 591) – e onde se poderá também incluir como elemento do énpulo o padrão moral –, ou se caracterizo contexto como uma localização espaço-temporal e no espaço lógico (Lewis 1980: 21).

não é moralmente errado está a dizer que *o canibalismo não é moralmente errado_m*. A relativização do conteúdo do juízo a variações contextuais garante variações no valor de verdade dos mesmos consoante o contexto em que o juízo é feito, porque o conteúdo de um juízo é uma função cujo valor dependente são valores de verdade.¹⁴ Portanto, mesmo que o valor independente seja o mesmo, uma vez que a função não é a mesma, o valor de verdade varia consoante o contexto em que o juízo é feito.

Um exemplo de **RMI** pode ser encontrado em Harman (1975).¹⁵ Harman defende que juízos morais apenas expressam algo relativamente a um acordo entre agentes;¹⁶ i.e. o juízo moral expressa *p* relativamente a um acordo e pode expressar algo de diferente relativamente a outro acordo distinto. Uma vez que o acordo relevante é determinado pelo contexto em que o juízo é proferido, predicados morais comportam-se *qua* indexicais. Um predicado moral é analisado por Harman como um predicado tetrádico: relaciona um agente *A*, um tipo de acto *T*, um conjunto de considerações morais *C* e atitudes motivacionais *M*, sendo que para os juízos morais relevantes estas últimas serão partilhadas entre agente e auditório e derivam de um *acordo* entre estes (Harman 1975: 8–15).¹⁷

Uma consequência importante que decorre da opção por **RMI** é

14 Ver Kaplan (1989b: 501–2).

15 A analogia que Harman (1975: 3–4) faz é entre predicados morais e adjectivos gradativos; e.g. 'alto'. Estes adjectivos apenas denotam algo quando interpretados relativamente a uma classe de comparação, uma vez que é relativamente à classe de comparação que a(s) fronteira(s) de aplicação do predicado pode(m) ser determinada(s). Por exemplo, o predicado 'alto' é aplicável (ou não) a Fausto apenas se o mesmo for relativizado a uma classe de comparação; e.g. a classe de pré-adolescentes. Não há maneira de determinar a aplicação (ou não) de 'alto' se o predicado significasse algo como *alto em geral*.

16 *Acordo*, neste sentido, significa uma adesão da parte de um conjunto de agentes a um plano ou a princípios comuns, em que cada um dos agentes envolvidos no acordo supõe que os restantes têm a mesma intenção de aderir a esse plano ou princípios. Estes acordos não precisam de ser explícitos (Harman 1975: 4).

17 Os juízos relevantes são os que Harman chama de "juízos internos" ("*Inner Judgments*"), aqueles que implicam que a falante tem razões morais para agir e essas razões são aprovadas pela falante, que presume que o auditório a que se dirige também as aprova (Harman 1975: 4–8).

que um predicado moral E , quando usado em circunstâncias relevantemente distintas, é usado em sentidos distintos. Esta consequência afectará a análise de certos desacordos morais, especialmente os desacordos morais fundamentais.

RMD não tem tal consequência, uma vez que considera que o valor de verdade de juízos morais não é apenas *derivativamente* sensível a variações no padrão moral. De acordo com a forma directa de relativizar juízos morais, o conteúdo de um juízo moral não varia consoante o padrão moral segundo o qual o mesmo está a ser avaliado, o que varia é apenas o seu valor de verdade. Recorrendo novamente ao exemplo envolvendo uma disputa acerca de canibalismo, uma proponente de **RMD** alega que 'A prática do canibalismo é errada' expressa o mesmo conteúdo independentemente do padrão moral saliente no contexto em que o juízo é feito. O que varia consoante o padrão moral segundo o qual o juízo é avaliado é o valor de verdade do juízo. Tal ocorre porque a aferição do valor de verdade de um juízo moral depende, de acordo com **RMD**, de um parâmetro adicional, um padrão moral.

Tipicamente a circunstância de avaliação de um dado juízo é vista como um par ordenado dos seguintes parâmetros mundo (m) e tempo (t).¹⁸ Quando avalio um juízo como 'A Júlia faz anos no dia 7 de Julho.' o juízo é verdadeiro em $\langle \alpha, t_1 \rangle$ se e somente se for o caso que a Júlia faz anos no dia 7 de Julho em $\langle \alpha, t_1 \rangle$. Porém, o exemplo não é um caso interessante que justifique o recurso aos parâmetros mundo e tempo, na medida em que não há variação desses parâmetros. Mas tal variação ocorre nos casos em que o juízo envolve o uso de operadores modais ou de operadores temporais. Por exemplo, no juízo 'Necessariamente a Júlia faz anos no dia 7 de Julho.' é verdadeiro em $\langle \alpha, t_1 \rangle$ se e somente se, para qualquer mundo possível $m \in M$ (acessível a partir de α), for o caso que a Júlia faz anos no dia 7 de Julho $\langle m, t_1 \rangle$.¹⁹

18 A circunstância de avaliação é o valor independente da função *conteúdo* e que, por conseguinte, permite determinar o valor dependente, i.e. a extensão apropriada do conteúdo. Para o caso do conteúdo de frases a extensão apropriada será o valor de verdade (Kaplan 1989b: 501-2).

19 Outras razões plausíveis para recorrer ao par ordenado de parâmetros $\langle m, t \rangle$ envolve casos em que agentes pretendam avaliar o que foi dito relativamente a situações contrafactuais ou relativamente a instantes que não o instante presente (Kölbel 2009, nr. 7).

O que a proponente de **RMD** está a fazer é adicionar um parâmetro à circunstância de avaliação, um parâmetro moral, chame-se-lhe s . Assim, um juízo moral é avaliado relativamente a um triplo ordenado $\langle m, t, s \rangle$: 'O canibalismo é errado.' é verdadeiro em $\langle \alpha, t_1, s \rangle$ se e somente se for o caso que *o canibalismo é errado* relativamente a $\langle \alpha, t_1, s_1 \rangle$, em que s_1 é o parâmetro que corresponde ao padrão moral relevante a partir do qual o juízo está a ser avaliado. Caso o parâmetro moral relevante seja outro que não o s_1 , por exemplo, o parâmetro s_2 , então o mesmo juízo será verdadeiro em $\langle \alpha, t_1, s_2 \rangle$ se e somente se for o caso que *o canibalismo é errado* relativamente a $\langle \alpha, t_1, s_2 \rangle$.²⁰ Como os parâmetros são distintos em cada caso, apesar de o conteúdo do juízo se manter estável, o mesmo pode ser verdadeiro relativamente a s_1 e falso relativamente a s_2 .

Optar por **RMI** ou **RMD** tem consequências em particular para como desacordos morais fundamentais são interpretados. Proponentes de **RMI** têm de dizer algo mais para garantir que desacordos morais fundamentais são substantivos, uma vez que não são acerca do mesmo conteúdo. No caso de **RMD** tal dificuldade acrescida não existe dado que é o mesmo conteúdo que está sob disputa.

2.2 *A quem relativizar?*

A pergunta "A quem relativizar?" pretende averiguar quem determina o padrão moral a que juízos morais são relativizados. As teorias relativistas têm duas opções a este respeito: podem ser relativistas a respeito do agente (de ora em diante, **RMA**) ou podem ser relativistas

²⁰ Cf. MacFarlane (2004, 2014) para uma forma alternativa de **RMD**. Nesta alternativa o valor de verdade de juízos não é avaliado apenas em relação ao contexto em que foram feitos, mas também em relação ao contexto em que estão a ser avaliados, o contexto de aferição (*context of assessment*). O contexto de aferição é semelhante ao contexto de uso. A diferença significativa entre os dois contextos é que o contexto de aferição, ao contrário do contexto de uso, é interpretado como um énpulo de *agente da aferição* (ou avaliação), *tempo da aferição*, *local da aferição* e *mundo da aferição* e onde podemos também incluir o *padrão moral do agente da aferição*. Crucial: o agente da aferição e o agente da elocução não são necessariamente o mesmo e, mesmo que sejam o mesmo, a localização da aferição e o tempo da aferição não têm de corresponder à localização da elocução e ao tempo da elocução.

a respeito do avaliador (de ora em diante, **RMV**). A grande maioria das teorias metaéticas relativistas são **RMV**.

A distinção tem a ver com o que determina o padrão moral relevante para a relativização, se o agente que está a levar a cabo a acção, se aquela que avalia a acção. Em muitos casos agente e avaliadora são a mesma pessoa, mas não o são em muitos outros e, nestes últimos casos, optar por **RMA** ou **RMV** gera diferenças práticas a respeito da avaliação de juízos morais.

Considere-se que Filomena afirma que *o canibalismo* [ao avaliar o acto de *Kilikili*] é errado. **RMA** diz-nos que o padrão moral relevante (qualquer que o mesmo seja – cultura, comunidade moral, esquema conceptual, etc...) é o do agente da acção, neste caso o de *Kilikili*. Se assim for, a afirmação de Filomena é falsa, uma vez que, de acordo com o padrão moral adoptado pelo agente, o canibalismo não é errado. O resultado é muito diferente caso se adopte **RMV**. O padrão moral relevante é determinado pela avaliadora; por conseguinte, no exemplo, é o padrão moral adoptado por Filomena a que o juízo moral é relativo; e é relativamente a esse padrão que o juízo moral é verdadeiro.

Para além de diferenças a respeito do valor de verdade de juízos morais, há outras diferenças a salientar entre **RMA** e **RMV**. Se o padrão moral for determinado pelo agente da acção que é alvo do juízo, então a exigência é maior para que a falante, nos casos em que não é também autora da acção, esteja justificada a acreditar que a acção em causa é (ou não é) errada. A razão para isso tem que ver com o padrão relevante ser o da agente da acção, e não o seu próprio padrão moral. Em casos em que a acção visada pelo juízo é da autoria de um elemento de uma cultura significativamente diferente, é epistemicamente bem-avisado que a falante tenha em sua posse a informação relevante acerca do padrão moral da autora do acto que está a avaliar. Esta exigência não decorre da adopção de **RMV**, dado que é, à partida, menos exigente para a falante obter informação acerca do seu próprio padrão moral.

Uma última diferença prática que quero ressaltar diz respeito à suposta ligação entre **RM** e o dever moral de manifestar tolerância. De acordo com uma certa intuição acerca de como reagir perante diferenças morais profundas, agentes devem manifestar atitudes tolerantes; i.e. não devem interferir ou causar impedimentos a que a acção ou

atitude que consideram errada seja levada a cabo. Argumentarei mais à frente que a ligação entre a tese metaética e a tese normativa não é tão estreita como se possa, à primeira vista, pensar. Em parte, porque de **RM** aparentemente não se segue que agentes devam mostrar-se tolerantes perante pontos de vista morais diferentes. Isto é especialmente verdade se o padrão moral relevante for determinado pela avaliadora, e não pelo agente. Se uma variante de **RMV** for o caso, então não há qualquer motivação para a manifestação de tolerância perante agentes e acções que adoptem padrões morais substantivamente diferentes. Se da perspectiva da avaliadora a acção for errada, então qual a motivação para que não interfira na sua execução? Diria que nenhuma. Todavia, as perspectivas de **RMA** implicar que agentes devem manifestar atitudes tolerante perante divergências morais fundamentais aparentam ser melhores. A correcção da avaliação moral depende do padrão moral da agente que pratica a acção. Assumindo que falantes devem evitar realizar juízos falsos, isso implica que a falante, quando avalia a acção, deve levar em linha de conta o padrão moral determinado pela agente. É preciso algo mais para mostrar que isso implica que a atitude de agentes perante diferenças morais significativas deva ser uma atitude de tolerância.²¹ Não obstante, ao contrário de **RMV**, há espaço para argumentar que **RMA** implica que a falante não deva sobrepor a sua opinião quando perante acções de agentes cujos padrões morais são muito diferentes dos seus e, porventura, isso é suficiente para que se obtenha a norma de que agentes devem ser tolerantes perante diferenças morais significativas. É argumentável que de **RMA** se obtenha tal norma com o custo de que agentes devem não só não interferir como aceitar uma acção que choca com a sua própria perspectiva moral. Porventura, por esse motivo a larga maioria das teorias relativistas morais são centradas no/a avaliador/a, e não na agente, a autora da acção.

2.3 *A que relativizar?*

Teorias relativistas metaéticas também se distinguem a respeito daquilo a que corresponde ou o que determina o padrão moral a que juízos morais

²¹ Wright (1997, 2012) afirma algo de semelhante quando compara teorias relativistas centradas no avaliador e centradas no falante acerca da *paridade* em desacordos.

são relativizados. Relativistas podem defender que o padrão moral relevante varia de sociedade para sociedade. Harman (1975, 2015), por exemplo, considera que o padrão moral relevante resulta daquilo acerca do qual membros de uma dada sociedade concordaram (normalmente, tacitamente) sobre a moralidade.

Outras versões de relativismo consideram que a relativização é relativa a diferentes esquemas conceptuais *normativamente insulares* – i.e. juízos morais relativos a diferentes esquemas conceptuais não estão em qualquer relação lógica entre si (Rovane 2011, 2013).

Velleman (2015), por exemplo, propõe relativizar juízos morais a comunidades morais; enquanto Wong (1996) argumenta que mais do que um código moral pode ser verdadeiro e que, por conseguinte, o valor de verdade de juízos morais é sensível a variações no código moral.

A maior parte das propostas relativistas não relativiza juízos a indivíduos, mas é conceptualmente possível que essa relativização seja feita – ver, por exemplo, Prinz 2007. Já Brogaard (2012) propõe uma relativização a perspectivas morais apoiada em dados linguísticos.

Esta não se trata de uma lista exaustiva de todas as ofertas disponíveis na literatura, mas apresenta um leque já significativo das opções no mercado.

3 Motivações para o Relativismo

Na primeira secção referi duas das principais motivações para alguém aderir a **RM**. Falei de **RE** e de **RN**, mas essas duas motivações não exauram as razões que suportam **RM**. Alguns filósofos, em vez de salientarem a natureza fundamental dos desacordos morais para motivar as suas posições, salientam antes a diversidade moral como principal motivação para as suas propostas relativistas.²² Outras relativistas são-no em virtude de aceitar uma versão global de Relativismo; i.e. em virtude de aceitar que juízos de diferentes áreas de discurso são sensíveis a variações de padrões e o discurso moral é tão-só uma dessas áreas de discurso.²³ Normalmente, as versões de

22 E.g. Rovane (2011) e Velleman (2015).

23 Cf. Stojanovic (2019) para uma posição divergente acerca de aplicação do relativismo a juízos morais. Stojanovic (2019) alega que desacordos morais

Relativismo mais global têm em mente aplicá-lo ao discurso avaliativo; especificamente, ao discurso estético, ao discurso sobre matérias de gosto, a modais epistémicos, e ao discurso moral.²⁴ As motivações para aplicar a teoria a estas áreas têm sobretudo que ver com a existência de desacordos fundamentais nas áreas de discurso avaliativo, bem como com o modo como agentes aparentemente estão normativamente constrangidos a retractar as suas asserções, mesmo que não tenham cometido qualquer incorrecção ao asseverá-las.²⁵

Algo aparentemente significativo para aceitar **RM** tem a ver com desenvolvimentos recentes a respeito de dados experimentais que pretendem testar as intuições de agentes acerca de moralidade. Se tais dados indicarem que agentes têm tendências relativistas acerca da moralidade, então esse será um suporte importante para a teoria.²⁶ Serão estas eventuais razões para aderir a **RM** que explorarei de seguida, começando por explorar melhor a conexão entre **RE** e **RM**.

3.1 *Desacordos morais*

Vários filósofos aceitam **RE** – i.e. há desacordos morais fundamentais – como um facto bruto acerca da moralidade. A tese é baseada em estudos antropológicos vários e, apesar de não ser inteiramente consensual, é largamente aceite como verdadeira em Antropologia.²⁷ Portanto, será uma razão praticamente decisiva a favor de uma dada teoria metaética se **RE** a implicar. Proponentes de **RM**, que consideram

não apresentam o mesmo padrão que e.g. desacordo acerca de matérias de gosto pessoal e, como tal, não têm de ser analisados à luz da mesma teoria semântica.

²⁴ MacFarlane (2003, 2014) estende a aplicação da sua proposta relativista também a futuros contingentes, o que escapa do âmbito do que é considerado discurso avaliativo. Mas a maior parte dos relativistas tem em mente a aplicação da teoria às áreas de discurso que especifiquei – e.g. Egan (2007, 2014), Kölbel (2009), Richard (2008), Silk (2016).

²⁵ Ver MacFarlane (2005, 2014) e, para críticas a esta estratégia, cf. von Fintel e Gillies (2008), Knobe e Yalcin (2014) e Marques (2014, 2018).

²⁶ Especialmente assumindo que teorias metaéticas descrevem o discurso e atitudes morais humanas.

²⁷ Ver e.g. Brandt (1954) e Ladd (1957).

que **RE** é a principal motivação para **RM**, alegam que **RE** implica alguma variante de **RM**. Considere-se, então, o seguinte argumento:

- (i) **RE** é o caso.
- (ii) Se **RE** for o caso, **RM** é o caso.
- (iii) Logo, **RM** é o caso.

A premissa (i) afirma simplesmente que há desacordos morais fundamentais; i.e. desacordos morais que persistem, mesmo que as partes envolvidas na disputa concordem com todos os aspectos descritivos acerca do objecto do desacordo. A primeira premissa do argumento é a menos controversa das duas. Não obstante, vale a pena revisitar em que consistem desacordos fundamentais apelando a um exemplo que contraste com outro exemplo de desacordo que não é fundamental. Considere-se, então, as seguintes disputas:

Desacordo 1

Júlia: 'As touradas são erradas.'

Fausto: 'Estás enganada, Júlia. Não são erradas, podem ser muito belas, e as pessoas retiram prazer de assistir a espectáculos tauromáquicos.'

Júlia: 'Tens razão, mas a tourada envolve sofrimento gratuito do touro, e isso faz com que seja errada.'

Desacordo 2

Fausto: 'O Governo decretou recolher obrigatório para amanhã.'

Júlia: 'Olha que não. O recolher obrigatório irá começar apenas depois de amanhã.'

Ambos assistem ao noticiário passado algumas horas e verificam que o recolher obrigatório apenas se iniciará depois de amanhã.

Júlia: 'Vês, tinha razão.'

Fausto: ...

Em **Desacordo 1** Júlia e Fausto concordam acerca do que são touradas, do que as mesmas envolvem, mas apesar disso discordam acerca de como avaliá-las moralmente, e o desacordo entre ambos persiste independentemente de concordarem acerca de todos os factos sobre touradas. Tal faz com que o desacordo em causa seja fundamental. Agora, contraste-se esse exemplo com **Desacordo 2**. Este último

não é fundamental; logo que Júlia e Fausto descobrem mais informação (meramente descritiva) acerca do decreto do Governo relativamente ao recolher obrigatório, o desacordo é sanado – por muito que custe a Fausto assumir o erro. Seria, aliás, desonesto ou epistemicamente irresponsável da sua parte manter a discordância, levando em linha de conta a nova evidência disponível. Tal não parece ocorrer no **Desacordo 1**. Por muita evidência acerca das touradas que venha a estar disponível às partes envolvidas, é perfeitamente plausível que a disputa não seja resolvida. A razão para essa intuição partilhada deve-se à justificação para determinada avaliação moral da tourada aparentemente não depender das propriedades (meramente descritivas) do *espectáculo tauromáquico*. A explicação relativista seria que, como a correcção da avaliação moral depende do padrão moral adoptado, por muita evidência que estivesse disponível as partes não chegariam a acordo. Com desacordos fundamentais, relativistas têm sobretudo em mente desacordos interculturais ou entre comunidades morais distintas, e não algo como o tipo de desacordo exemplificado em **Desacordo 1**. Não obstante, **Desacordo 1** serve para ilustrar a plausibilidade de certos desacordos morais serem fundamentais.

Poder-se-á achar que a fundamentalidade de tais desacordos implica que os mesmos sejam racionalmente irresolúveis.²⁸ Como os desacordos morais são fundamentais, por mais factos que as partes viessem a conhecer acerca do assunto em disputa não haveria qualquer razão para alguma delas rever a sua posição inicial (é isso que quero dizer com "racionalmente irresolúveis"). No entanto, os desacordos podem ser fundamentais de duas maneiras distintas (mutuamente exclusivas) e apenas uma dessas maneiras implica que os desacordos sejam fundamentais no sentido apropriado para a relativista: (1) desacordos podem ser *propriamente* fundamentais; i.e. são fundamentais porque, por muita evidência que viesse a estar disponível às partes em desacordo, o mesmo persistiria ou (2) podem ser *derivativamente* fundamentais; i.e. são fundamentais porque a evidência que resolveria o desacordo não está disponível aos agentes, e isto pode ocorrer devido a limitações epistémicas que os agentes tenham ou devido ao facto

28 Certamente que, dada a explicação relativista, a fundamentalidade do desacordo implica a sua irresolubilidade.

de se encontrarem numa posição que não lhes permita o acesso à evidência.

Há vários desacordos que parecem ser fundamentais no sentido de (2), inclusivamente desacordos científicos e filosóficos. Por exemplo, o desacordo entre fisicistas e dualistas persiste apesar dos recentes importantes desenvolvimentos em neurociência, mas a persistência do desacordo não significa que o mesmo não seja resolúvel no sentido de (1). Se as partes envolvidas no debate pudessem saber e soubessem de todos os factos (meramente descritivos) acerca da consciência, então a disputa certamente se resolveria. Os desacordos fundamentais no sentido (2) não são *propriamente* fundamentais, apenas o são derivativamente; isto porque a raiz da fundamentalidade reside em limitações epistémicas das agentes, e não em algum aspecto do próprio desacordo. Se os desacordos morais fundamentais forem fundamentais nesse sentido também, então **RM** claramente não se segue de **RE**, uma vez que a persistência do desacordo não depende necessariamente da natureza de factos morais, uma vez que pode depender apenas da limitação cognitiva de agentes humanos (ou de outra razão que explique por que razão a evidência decisiva não se encontra disponível aos agentes num dado momento).

Note-se que o Cepticismo Moral pode capturar a fundamentalidade de desacordos morais no sentido (2), sem implicar o relativismo. A céptica alegaria, para capturar (2), que desacordos morais são fundamentais porque agentes não têm acesso (nem podem ter acesso) à evidência relevante para decidir acerca de matérias morais. Apenas interpretando desacordos morais como fundamentais no sentido (1) é que se obtém que esses desacordos são irresolúveis no sentido que é conveniente à relativista. Assim, para que (ii) tenha alguma plausibilidade, tem de ser o caso que haja desacordos morais *propriamente* fundamentais.

Por tal motivo, a relativista precisa de argumentar que o Cepticismo Moral (não-relativista) não captura de modo adequado **RE**. Creio haver uma intuição pré-teórica partilhada de que alguns desacordos morais são fundamentais no sentido (1) e, como tal, a disputa acerca de averiguar se **RE** é uma boa motivação para **RM**, deve passar por discutir (ii), lendo **RE** no sentido de (1).

Mesmo lendo **RE** no sentido relevante para que (ii) tenha alguma plausibilidade, não é de todo claro se (ii) obtém. A principal razão é

que outras teorias metaéticas que não relativistas explicam **RE** com aparente sucesso. Por exemplo, uma niilista moral pode explicar **RE** alegando que o desacordo moral é fundamental porque ambas as partes têm razão acerca de um dado assunto normativo – dado que, de acordo com o Niilismo Moral, ambos estão correctos. O mesmo pode ser alegado a respeito de Teoria do Erro e a respeito de, pelo menos, algumas versões de Expressivismo. Isto implica que a dialéctica para apelar a **RE** por parte da relativista moral deve passar por mostrar que **RM** dá melhor conta de **RE** dos que as teorias metaéticas rivais ou que as teorias metaéticas rivais tem menor plausibilidade.

RM pode ser apresentada como a teoria que consegue conjugar Realismo Moral – aceita que existem factos ou propriedades morais – e Cognitivismo – aceita que juízos morais são estados doxásticos e que, ao usar frases declarativas contendo predicados morais, a falante faz uma asserção e expressa algo apto a ser considerado verdadeiro ou falso – explicando **RE**. A ser apresentada como um pacote realista, cognitivista e relativista empírico, **RM** pelo menos apela a pessoas com inclinações realistas e cognitivistas que considerem que **RE** é um facto bruto acerca da moralidade e que, como tal, requer explicação. Argumentar desta forma tem sucesso limitado, mas tem a virtude de excluir da equação teorias expressivistas, sobejando tão-só a exclusão do Niilismo Moral como potencial explicação para **RE**. Há razões independentes para excluir teorias niilistas da equação; nomeadamente, porque uma aparente consequência da teoria niilista é que qualquer acção é moralmente aceitável (uma vez que qualquer juízo moral é verdadeiro), o que, por sua vez, implica que acções moralmente bizarras e repugnantes são aceitáveis. Como a niilista não relativiza juízos morais, esta consequência é especialmente problemática, dado que todas as acções são aceitáveis a partir de qualquer perspectiva moral. Os argumentos especificamente contra a forma de niilismo cognitivista, a Teoria do Erro, são sobejamente conhecidos e não pretendo (re)ensaiá-los no presente artigo.²⁹ O desafio para a relativista prende-se então com o facto de ter de mostrar que o Expressivismo não é uma boa explicação para **RE**. Esta consequência problemática mostra que a única opção viável para explicar **RE** compatível com o Realismo Moral e Cognitivismo é a opção relativista.

29 Cf. Olson 2014.

Como mencionei no parágrafo anterior, esta forma de argumentar a favor de **RM** tem sucesso limitado. No entanto, não deve ser descartada por causa desse defeito. Apesar do sucesso limitado, não é de somenos salientar que **RM** garante a explicação de **RE** com a promessa de que não é preciso negar o Realismo Moral ou Cognitivismo para o explicar. Para um argumento cujo sucesso seja mais alargado é necessário argumentar indirectamente que teorias expressivistas não são opções viáveis enquanto teorias metaéticas ou que estas teorias não oferecem uma boa explicação para **RE**.

Para uma expressivista o que está em causa quando desacordos morais estão envolvidos não é uma disputa a respeito de diferentes estados doxásticos ou a respeito de crenças morais concorrentes, mas antes a respeito de atitudes ou de estados conativos – i.e. estados motivacionais (como, por exemplo, o estado mental associado a desejos) ou, no caso de atitudes motivacionais, a atitude de *desejar x*. Assim, a disputa ocorre por as atitudes não-doxásticas de cada um dos agentes envolvidos na disputa serem incompatíveis ou não poderem ser mutuamente satisfeitas. A explicação para a fundamentalidade do desacordo passa por alegar que, como o desacordo não resulta de um conflito entre crenças morais, o mesmo não é resolúvel com base nos factos acerca da matéria em disputa. No entanto, apesar do desacordo dar-se ao nível atitudinal isso não implica que factos descritivos acerca da matéria em disputa não possam suportar atitudes específicas por parte dos agentes. Por exemplo, a descoberta de que o sofrimento do touro é substantivo durante a tourada suporta uma atitude de reprovação perante o espectáculo. Segue-se que o desacordo atitudinal pode resolver-se com a descoberta de factos (meramente) descritivos acerca da matéria em disputa. Logo, a opção expressivista não capta automaticamente a fundamentalidade do desacordo, é preciso dizer algo mais, e provavelmente o que se dirá para captar a fundamentalidade de desacordos morais será optar por alguma versão de relativismo acerca de justificação.³⁰

Desta forma o argumento que motiva **RM** com base na tese empírica deve ser enfraquecido:

30 Não é por acaso que alguns alegam que o Expressivismo Moral colapsa numa forma de **RM** (cf. Miller 2011).

- (i) **RE** é o caso.
- (ii*) Se **RE** for o caso, então **RM** é a teoria metaética mais plausível.
- (iii*) Logo, **RM** é a teoria metaética mais plausível.

A conclusão não é agora que **RE** implica **RM**, ou alguma versão do mesmo, mas antes que implica que é a teoria mais plausível no mercado. Isso é suficiente para motivá-la.

3.2 *Tolerância*

Outra razão para aderir a **RM** prende-se com a tese normativa acerca da atitude apropriada de agentes perante diferenças morais. A intuição forte é que agentes devem demonstrar tolerância perante essas diferenças. Obtendo assim, a seguinte tese normativa:

RN. *A atitude ou comportamento que agentes devem manifestar perante diferenças morais fundamentais entre comunidades morais é de tolerância.*

Algumas questões precisam de ser clarificadas para quem alegue que aceitar **RN** é uma motivação para o Relativismo Moral. A primeira questão prende-se com o sentido relevante de *tolerância*. Quando se diz que há uma intuição partilhada acerca do comportamento tolerante que agentes devem manifestar quando confrontados perante visões morais diversas, qual o grau de tolerância em causa? Absoluta? Apenas *parcial*? Segunda questão, é tal norma desejável? E, finalmente, qual a conexão, se é que alguma, entre **RN** e **RM**?³¹ Como as questões estão relacionadas responder-lhes-ei em conjunto.

É algo óbvio que 'tolerância' em **RN** não consistirá na manifestação de indiferença ou de ausência de reprovação para com outras comunidades morais (o que eu designaria de *tolerância absoluta*). O que se tem em mente com 'tolerância' neste caso andarà mais próximo não da não-reprovação, mas da não-interferência. Quando acções têm por base juízos morais que a agente rejeite, a agente deve omitir qualquer acto que impeça tal acção. Tal não implica que também deva omitir uma atitude de reprovação. A agente pode não impedir uma acção e ainda assim reprovar a acção em causa. Esta atitude

31 Aceito para efeitos de argumento que **RN** é intuitivo.

de tolerância terá de ter alguma restrição; caso contrário, acções completamente bizarras não deveriam ser impedidas. Por exemplo, uma agente (em posição de fazê-lo) deve impedir a discriminação de um indivíduo com base na sua etnia, mesmo que essa discriminação tenha por base juízos morais que a agente rejeite, de acordo com o seu próprio padrão moral. Uma forma promissora de restringir **RN** apenas a certas acções de que a agente discorde é aplicar o princípio normativo tão-só a casos em que acção tenha por base juízos morais acerca dos quais a agente discorde fundamentalmente, no sentido próprio de *fundamental*, aquele em que o desacordo não é racionalmente resolúvel – por muita evidência que pudesse estar disponível aos agentes. Como nem todos os desacordos morais são dessa ordem, a restrição excluiria (arguivelmente) as acções nas circunstâncias em que não as devemos tolerar.

Mesmo assumindo que tal seja o caso, por que razão devem os agentes manifestar tolerância perante algumas diferenças morais? Uma resposta plausível a esta pergunta é que **RN** é justificado por manifestações de tolerância contribuírem para a promoção da coesão social. Uma sociedade é mais coesa se os seus elementos, apesar das suas diferenças morais, não interferirem a respeito de acções aceites por perspectivas morais divergentes que aí co-habitem com as quais estejam em desacordo *fundamental*. Arguivelmente até isso é insuficiente; desejavelmente a coesão aumentará se os elementos de uma sociedade, não só não interferirem, como demonstrarem empatia perante a manifestação de comportamentos cuja aceitação divirja *fundamentalmente* da sua perspectiva moral. Ainda assim, a mesma justificação não funcionará para divergências inter-sociedades que sejam moralmente monolíticas. No entanto, arguivelmente não há sociedades moralmente monolíticas no presente e, por conseguinte, essa limitação não é problemática quando aplicamos o princípio às circunstâncias actuais.

Apesar de plausivelmente haver uma boa razão para que se aceite **RN**, ainda não se mostrou existir uma conexão entre a tese normativa e a metaética. Uma primeira reserva acerca de uma suposta conexão é que é estranho – e, porventura, indesejável – teorias metaéticas implicarem compromissos normativos. Metaética e normatividade são dois campos distintos e independentes. É suposto **RM** ser uma teoria acerca da natureza de factos morais, como é que daí decorre

alguma norma que governa a interação entre agentes quando confrontados perante diferenças morais *fundamentais*? Uma tentativa para mostrar que **RM** implica **RN** é a seguinte:

- (P1) De acordo com **RM**, não há uma perspectiva moral privilegiada e,
- (P2) por conseguinte, quando há uma divergência moral *fundamental*, as partes em divergência podem estar igualmente justificadas em manter as suas posições acerca da matéria em disputa.
- (C) Segue-se daí que nenhuma das partes está justificada em interferir com a opinião da outra.

O argumento tem um problema, é inválido. (C) não se segue das premissas. Qualquer uma das partes não está justificada a criticar ou interferir com a outra pela sua opinião da perspectiva moral que não é a sua, mas a da parte com a qual diverge. No entanto, está justificada em criticar a posição moral da outra a partir da sua própria perspectiva moral, segunda a qual a posição moral com que está em divergência é falsa. É verdade que isso não lhe concede vantagem no desacordo, mas não se segue de **RM** que opiniões morais não sejam reprováveis ou que não devamos interferir com comportamentos suportados por elas, mesmo aquelas acerca das quais haja desacordo *fundamental*.

Outro problema com a tese de que **RM** implica **RN** é como interpretar 'devem' em **RN**. Se for interpretado moralmente, então **RM** corre o risco de ser inconsistente. **RN** não pode ser verdadeiro relativamente a todos os padrões morais. Para manter a interpretação moral e ambas as teorias consistentes, a relativista tem duas opções: excluir **RN** do campo de aplicação de **RM** ou morder a bala e aceitar que **RN** é verdadeiro apenas relativamente a certos padrões morais. Optar por restringir a aplicação de **RM** tem como principal problema parecer uma manobra *ad hoc*. Enquanto que morder a bala tem a desvantagem de enfraquecer **RN**; algo que potencialmente retira plausibilidade à tese normativa.

Outra opção em cima da mesa é interpretar **RN** como uma norma prudencial. Agentes devem manifestar tolerância perante diferenças morais fundamentais porque esse comportamento é desejável para a

manutenção da convivência entre comunidades morais o que, por sua vez, contribui para o progresso moral.

No entanto, talvez não seja necessário que **RM** implique **RN** – ou mesmo desejável, na medida em que é desejável que teorias metaéticas sejam normativamente neutras. Uma ligação mais fraca pode ser suficiente para que a plausibilidade de **RN** motive **RM**. Porventura, uma razão para aderir a **RM** é que faz com que agentes sejam tendencialmente mais tolerantes. Como a aceitação da teoria metaética implica a aceitação de que não há uma perspectiva moral privilegiada, é natural considerar que relativistas morais tenham mais razões para manifestar tolerância quando confrontados com posições morais com as quais diverjam *fundamentalmente* do que proponentes de outras teorias, especialmente, do que proponentes de teorias morais que impliquem que juízos morais são verdadeiros ou falsos *simpliciter*. Há certamente estudos empíricos que indicam haver tal tendência.³² Essa tendência pode ser explicada pelo facto de relativistas morais estarem conscientes de que a sua perspectiva moral não é privilegiada e que, como tal, não há uma razão *objectiva* para que censurem ou classifiquem perspectivas morais divergentes da sua como sendo "aberrantes" ou "perversas"; o que tem como consequência demonstrarem tendencialmente (maior tolerância) perante divergências morais profundas.

Nesse caso a ligação entre ambas as teses seria meramente prática e **RM** pode ser suportada da seguinte forma:

- (P1*) Agentes devem manifestar tolerância,
- (P2*) Agentes aceitarem **RM** promove a manifestação de comportamentos tolerantes;
- (C*) Logo, agentes devem aceitar **RM**.

O argumento supõe que promover deveres morais ou contribuir para que haja maior valor moral ou mesmo uma sociedade mais coesa é algo que *deva* ser feito. Além disso, supõe que razões morais são razões que devam contar para aceitar uma teoria metaética. O que é um apelo estranho. Não parece ser o caso que razões morais devam contribuir para advogar determinada teoria metaética, mas antes razões epistémicas. Portanto, apesar de ser interessante haver uma

32 Ver Collier-Spruel *et al.* (2019) e Prinz (2007).

possível ligação entre ser-se relativista e (mais) tolerante, essa não é uma motivação teórica para que se aceite que juízos morais não são absolutos ou *objectivamente* verdadeiros ou falsos.

3.3 *Diversidade moral*

Há relativistas que consideram que a principal motivação para a sua posição metaética é a existência de divergência moral. O mundo é moralmente diverso; pelo menos, isso é inegável. Diferentes culturas têm diferentes crenças morais, diferentes valores, diferentes hierarquias de valores. Parece mesmo ser o caso que essa divergência é ampla e subsistente. Portanto, se uma dada teoria dá melhor conta dessa divergência do que outras, a mesma encontrar-se-á em muito melhor posição do que as teorias rivais, em termos dialécticos.

Assim, a motivação pode ser explicitada do seguinte modo: **RM** é a melhor alternativa no mercado para dar conta da parca convergência moral. As únicas alternativas que poderiam dar boa conta desta divergência moral seriam o Nilismo, o Cepticismo e a Teoria do Erro. Como previamente mencionado, tal coloca proponentes de **RM** numa posição dialéctica vantajosa, uma vez que qualquer uma das alternativas obriga a compromissos arguivelmente indesejáveis.

Não obstante, será o caso que a divergência moral existente é suficiente para aceitar que juízos morais não são objectivamente verdadeiros ou falsos ou in/justificados? A ideia é que se o Objectivismo Moral fosse o caso seria de esperar que o mundo fosse menos moralmente diverso. No entanto, é o mundo assim tão diverso em termos morais que torne o Objectivismo implausível?

Caso a resposta seja negativa, o Objectivismo não é colocado em causa devido ao mundo ser moralmente diverso. Uma resposta negativa à questão é suportada pela existência de convergência moral intercultural. Huemer (2016), por exemplo, argumenta que tem havido historicamente uma certa convergência ampla a respeito de "valores liberais".³³ Por "valores liberais" Huemer tem em mente o reconhecimento da igualdade moral entre pessoas, o respeito pela dignidade do indivíduo e a repulsa ou oposição à violência gratuita. Mesmo não colocando em causa quão ampla é a convergência, a

33 Ver também a este respeito Pinker (2011).

existência da mesma não impossibilita que a divergência se mantenha acerca de outros valores morais. Não obstante a existência de alguma divergência moral, haver convergência moral acerca de certas matérias coloca em causa a plausibilidade da divergência moral motivar **RM**. Especialmente se à medida que contactos e trocas interculturais crescem a tendência mais marcante seja a de convergência moral e não a de divergência. Se tal for o caso, então **RM** não parece ser a melhor explicação para a existência de divergência moral.

Arguivelmente a convergência de que Huemer (2016) fala é bem menos substantiva do que o próprio argumenta ser. Agentes manifestam constantemente atitudes e comportamentos que são diametralmente opostos aos "valores liberais" que Huemer refere. Finalmente, a relativista pode alegar que a convergência de que Huemer fala não é de natureza moral. A convergência deve-se a experiências históricas partilhadas por diversas sociedades e culturas: aumento da riqueza disponível, desenvolvimento tecnológico, globalização da economia de mercado. O que conduz a uma convergência em termos de valores não têm que ver com a descoberta de factos morais, mas antes com aspectos não-morais e, por conseguinte, a convergência de que Huemer fala não é moral. (Hopster 2020) A ser verdade que a convergência não é moral (ou que pode ser explicada por factores que não são morais) e que há em outros aspectos divergência moral entre culturas, então a objecção apelando à convergência de valores não é cogente.

Ainda assim, a objectivista pode alegar que a melhor forma de explicar a divergência moral é adoptar uma posição céptica ou moderadamente céptica. Existe divergência moral ampla porque verdades morais são epistemicamente inacessíveis ou dificilmente acessíveis (para uma opção mais moderada). Sendo assim, não é surpreendente que haja tanta divergência. Tal manobra argumentativa obriga a relativista a mostrar que está em melhor posição para explicar por que razão há tão pouca convergência moral. A melhor forma de o fazer é pressionar o céptico a responder ao desafio de explicar a razão da inacessibilidade epistémica de factos morais.

3.4 *Relativismo global*

RM pode ser visto como uma aplicação de uma teoria relativista mais global acerca da verdade. Grande parte das teorias relativistas acerca da verdade aplicam-se a diversas áreas de discurso avaliativo ou normativo.³⁴ A motivação tem a ver com o modo como falantes usam predicados avaliativos e interagem por meio de discurso sobre matérias valorativas. A ideia é que desacordos, retractações e demais fenómenos linguísticos quando associados a discurso avaliativo apresentam certas peculiaridades que apenas podem ser explicadas com a relativização de juízos avaliativos. Como o discurso moral é uma área de discurso avaliativo em que tais peculiaridades podem ser detectadas, a aplicação do relativismo a juízos morais é um resultado natural da aplicação a outras áreas.

No entanto, não é consensual que o desacordo moral e retractações morais, por exemplo, partilhem as características com desacordos e retractações noutras áreas avaliativas. Stojanovic (2017) argumenta, com base em critérios linguísticos, que não se deve confluir desacordos morais com desacordos acerca de matérias de gosto. Ferrari e Zeman (2014) argumentam que há peculiaridades no que diz respeito a retractações morais.³⁵ Os mesmos não argumentam, no entanto, que essas peculiaridades motivem alguma reserva em aplicar o relativismo à área do discurso moral. Não obstante, a existência das mesmas pode ser usada para suportar a ideia de que há algo de particular acerca da moralidade que impede que o relativismo se aplique adequadamente à conversa moral.

3.5 *Dados empíricos*

Grande parte dos filósofos considera que a intuição metaética pré-teórica comumente partilhada é objectivista – i.e. que verdades morais são independentes da vida mental de agentes e que não são

³⁴ Incluo aqui versões de Contextualismo Semântico, não apenas versões de Relativismo Semântico.

³⁵ Cf. Santos (2017) para uma perspectiva em que tais peculiaridades não dizem respeito a características específicas da área de discurso moral.

sensíveis a variações no padrão moral.³⁶ Por exemplo, Michael Smith (1994: 5–6) afirma que uma intuição pré-teórica que parece resultar de uma característica distintiva da interacção moral entre agentes é o que ele designa por "objectividade do juízo moral". A intuição é que agentes interagem na suposição de que há uma resposta objectivamente correcta para as questões morais. Todavia, recentes dados experimentais colocam em causa tal afirmação. Alguns estudos empíricos mostram que, consoante o problema moral em causa, os agentes têm maior tendência a ser objectivistas ou não-objectivistas; o que parece suportar a ideia de que as intuições metaéticas pré-teóricas são pluralistas.³⁷ Outros estudos mostram que é mais provável haver intuições objectivistas em situações em que o desacordo é entre agentes da mesma cultura do que em casos de disputa intercultural; o que é consistente com **RM**. Se o Relativismo Moral descrever adequadamente as intuições de agentes acerca da moralidade, então seria de esperar que agentes mostrassem tendência relativistas quando o que está em causa é avaliar comportamentos e acções de agentes de outra cultura que não a cultura do participante no estudo.

Diogo Santos
LanCog, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Referências

- Beebe, James R. (forthcoming). The empirical case for folk indexical moral relativism. *Oxford Studies in Experimental Philosophy* 4.
- Brandt, Richard B. 1967. Ethical relativism. In P. Edwards (ed.). *Encyclopedia of Philosophy* vol. 3. New York, NY: Macmillan, pp. 75–8.
- Brandt, Richard B. 1954. *Hopi Ethics: A Theoretical Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brogaard, Berit. 2012. Moral relativism and moral expressivism. *Southern Journal of Philosophy* 50(4): 538–56.
- Collier-Spruel, Lauren, Hawkins, Ashley, Jayawickreme, Eranda, Fleeson, William e Michael R. Furr 2019. Relativism or tolerance? Defining, assessing, connecting, and distinguishing two moral personality features with prominent roles in modern Societies. *Journal of Personality* 87: 1170–88.

³⁶ Cf. Mackie (1977), Dancy (1986), Brink (1989), Smith (1994), Darwall (1998), Shafer-Landau (2003).

³⁷ E.g. Wright, Grandjean e McWhite (2013).

- Dancy, Jonathan. 1986. Two conceptions of moral realism. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplemental Volume* 60: 167–87.
- Darwall, Stephen. 1998. *Philosophical Ethics*. Boulder, CO: Westview.
- Egan, Andy. 2014. There's something funny about comedy: a case study in faultless disagreement. *Erkenntnis* 79(S1): 73–100.
- Egan, Andy. 2007. Epistemic modals, relativism and assertion. *Philosophical Studies* 133(1): 1–22.
- Ferrari, Filippo e Dan Zeman. 2014. Radical relativism, retraction and 'being at fault'. In Fabio Bacchini, Stefano Caputo & Massimo Dell'Utri (eds.), *New Frontiers in Truth*. Cambridge Scholar. pp. 80–102.
- Fintel, von Kai e Anthony Gillies. 2008. CIA leaks. *Philosophical Review* 117(1): 77–98.
- Harman, Gilbert. 2015. Moral relativism is moral realism. *Philosophical Studies* 172(4): 855–63.
- Harman, Gilbert. 1975. Moral relativism defended. *Philosophical Review* 84(1): 3–22.
- Hopster, Jeroen. 2020. Explaining historical moral convergence: the empirical case against realist intuitionism. *Philosophical Studies* 177: 1255–73. <https://doi.org/10.1007/s11098-019-01251-x>
- Huemer, Michael. 2016. A liberal realist answer to debunking skeptics: The empirical case for realism. *Philosophical Studies* 173: 1983–2010.
- Kaplan, David. 1989a. Afterthoughts. In J. Almog, J. Perry e H. Wettstein (eds.), *Themes From Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, pp. 565–614.
- Kaplan, David. 1989b. Demonstratives: an essay on the semantics, logic, metaphysics and epistemology of demonstratives and other indexicals. In Joseph Almog, John Perry e Howard Wettstein (eds.), *Themes From Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, pp. 481–563
- Khoo, Justin e Joshua Knobe. 2018. Moral disagreement and moral semantics. *Noûs* 52: 109–43.
- Knobe, Joshua e Seth Yalcin. 2014. Epistemic modals and context: experimental data. *Semantics and Pragmatics* 7(10): 1–21.
- Kölbel, Max. 2009. The evidence for relativism. *Synthese* 166(2): 375–95.
- Ladd, John. 1957. *The Structure of a Moral Code: A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lewis, David. 1980. Index, context, and content. In Stig Kanger e Sven Öhman (eds.), *Philosophy and Grammar*. Reidel, pp. 79-100.
- MacFarlane, John. 2014. *Assessment Sensitivity: Relative Truth and Its Applications*. Oxford: Oxford University Press.
- MacFarlane, John. 2009. Nonindexical contextualism. *Synthese* 166(2): 231–50.
- MacFarlane, John. 2005. Making sense of relative truth. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105: 321–39.
- MacFarlane, John. 2003. Future contingents and relative truth. *Philosophical Quarterly* 53(212): 321–36.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books.
- Marques, Teresa. 2018. Retractions. *Synthese* 195(8), 3335–59.
- Marques, Teresa. 2014. Doxastic disagreement. *Erkenntnis* 79(S1): 121–42.
- Miller, Christian. 2011. Moral relativism and moral psychology. In Steven D. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 346–67
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defense*. Oxford: Oxford University Press.

- Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking.
- Prinz, Jesse. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- Richard, Mark. 2008. *When Truth Gives Out*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, Gideon. 1994. Objectivity and modern idealism: what is the question?. In M. Michael e J. O'Leary-Hawthorne (eds.), *Philosophy in Mind: The Place of Philosophy in the Study of Mind*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 277–319.
- Rovane, Carol. 2013. *The Metaphysics and Ethics of Relativism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rovane, Carol. 2011. Relativism requires alternatives, not disagreement or relative truth. In Steven D. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 31–52.
- Santos, Diogo. 2017. How to dispel the asymmetry concerning retraction. *Phenomenology and Mind* 12: 74–82.
- Sarkissian, Hagop, John Park, David Tien, Jennifer C. Wright e Joshua Knobe. 2011. Folk moral relativism. *Mind & Language* 26: 482–505.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defence*. New York: Oxford University Press.
- Silk, 2016
- Smith, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Stojanovic, Isidora. 2019. Disagreements about taste vs. disagreements about moral issues. *American Philosophical Quarterly* 56(1): 29–42.
- Velleman, David J. 2015. *Foundations for Moral Relativism*, Second Expanded Edition, Cambridge: Open Book Publishers.
- Wong, David B. 1996. Pluralistic relativism. *Midwest Studies in Philosophy: Moral Concepts* 20: 378–99.
- Wright, Crispin. 2012. Replies: part III: truth, objectivity, realism, and relativism. In Crispin Wright e Annalisa Coliva (eds.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes From the Philosophy of Crispin Wright*. Oxford University Press. pp. 418–50.
- Wright, Crispin 1997. *Truth and Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, Jennifer C., Piper T. Grandjean e Cullen B. McWhite. 2013. The meta-ethical grounding of our moral beliefs: evidence for meta-ethical pluralism. *Philosophical Psychology* 26: 336–61.