

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FICCIONALISMO MORAL: UMA AVALIAÇÃO  
CRÍTICA DA PROPOSTA DE RICHARD JOYCE**

**TESE DE DOUTORADO**

**Karen Giovana Videla da Cunha Naidon**

**Santa Maria, RS, Brasil.**

**2016**



# **FICCIONALISMO MORAL: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA DA PROPOSTA DE RICHARD JOYCE**

**Karen Giovana Videla da Cunha Naidon**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Ética Normativa e Metaética da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Albertinho Luiz Gallina**

**Santa Maria, RS, Brasil.**

**2016**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Naidon, Karen Giovana Videla da Cunha  
Ficcionalismo moral: uma avaliação crítica da proposta de Richard Joyce / Karen Giovana Videla da Cunha Naidon.- 2016.  
208 p.; 30 cm

Orientador: Albertinho Luiz Gallina  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2016

1. Ficcionalismo moral 2. Teoria do erro moral 3. Richard Joyce 4. Metaética 5. Filosofia I. Gallina, Albertinho Luiz II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Tese de Doutorado

**FICCIONALISMO MORAL: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA DA  
PROPOSTA DE RICHARD JOYCE**

elaborada por  
**Karen Giovana Videla da Cunha Naidon**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Doutor em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Albertinho Luiz Gallina, Dr.**  
(Presidente/Orientador)

---

**Carlos Augusto Sartori, Dr.**

---

**Diego Carlos Zanella, Dr.**

---

**Jair Antônio Krassuski, Dr.**

---

**Leonardo de Mello Ribeiro, Dr.**

Santa Maria, 15 de julho de 2016.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu orientador, professor Albertinho Luiz Gallina, que me orientou desde o mestrado até o presente momento, que me auxiliou durante a realização deste trabalho e que teve paciência em todos os momentos.

Agradeço ao professor Dirk Greimann, meu primeiro orientador e aquele que me apresentou para a pesquisa filosófica. Muito obrigada por seu exemplo, por seus ensinamentos e pelas belas palavras de incentivo!

Agradeço aos professores Carlos Augusto Sartori, Diego Carlos Zanella, Jair Antônio Krassuski e Leonardo de Mello Ribeiro, que aceitaram tão gentilmente integrar a banca examinadora deste trabalho.

Agradeço a todos os professores do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, cujo trabalho foi sempre um incentivo para que eu jamais deixasse de querer estudar filosofia.

Agradeço aos colegas do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, que propiciaram um agradável ambiente de estudo.

Agradeço à minha irmã Nicol e ao meu sobrinho Felipe, que, mesmo a distância, sempre estiveram comigo, em meus pensamentos, dentre as pessoas que mais amo. Agradeço ao meu amigo Iran, que desde sempre me ajuda toda vez que preciso.

Agradeço à minha mãe Ana Graciela, que sempre apoiou incondicionalmente os meus estudos, que sempre esteve ao meu lado em todos os momentos, dos melhores aos piores, fornecendo-me carinho, amor, apoio, incentivo e um exemplo a seguir.

Agradeço ao meu namorado Mateus, a pessoa mais querida, compreensiva, amorosa e especial que já conheci em minha vida. Muito obrigada por todos os momentos pelos quais passamos e pelo apoio e incentivo sem os quais este trabalho não teria sido realizado!

Por fim, agradeço ao Capes, que apoiou financeiramente a realização deste trabalho.



## **RESUMO**

Tese de Doutorado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **FICCIONALISMO MORAL: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA DA PROPOSTA DE RICHARD JOYCE**

Autora: Karen Giovana Videla da Cunha Naidon

Orientador: Albertinho Luiz Gallina

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de julho de 2016.

O objetivo geral do presente estudo é proceder a uma avaliação crítica da proposta de Richard Joyce de um ficcionalismo moral. A fim de cumprir tal objetivo, o trabalho é dividido em duas partes principais, a primeira dedicada à reconstrução da proposta de Joyce e a segunda reservada, propriamente, à sua avaliação crítica. O tema do primeiro capítulo é a teoria do erro moral, focando-se, principalmente, na defesa da mesma empreendida por Joyce. O principal objetivo que se tem ao tratar desse tema é indicar o problema para cuja solução Joyce propõe seu ficcionalismo moral, o qual consiste na questão sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro moral. O segundo capítulo é dedicado, especificamente, à reconstrução da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. No terceiro capítulo, é apresentado um resumo das principais críticas ao ficcionalismo de Joyce. No quarto capítulo, por fim, é procedida a avaliação crítica que constitui o objetivo deste estudo. A conclusão a que se chega com tal avaliação, que constitui a tese defendida neste trabalho, é que o ficcionalismo moral proposto por Joyce parece não ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto, a saber, (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Com isso, Joyce acabaria não conseguindo mostrar que a adesão à teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, não cumprindo, assim, o objetivo mais geral subjacente à sua proposta de um ficcionalismo moral. Diante de tal fracasso, a atitude mais adequada para o teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce parece ser, pretende-se sustentar aqui, aquele posicionamento que o autor chama de “propagandismo”, o qual parece ser o mais apto a cumprir os objetivos de sua proposta.

Palavras-chave: Richard Joyce. Ficcionalismo Moral. Teoria do Erro Moral.



## **ABSTRACT**

Doctoral Thesis  
Postgraduate Program in Philosophy  
Federal University of Santa Maria

### **MORAL FICTIONALISM: A CRITICAL EVALUATION OF RICHARD JOYCE'S PROPOSAL**

Author: Karen Giovana Videla da Cunha Naidon

Advisor: Albertinho Luiz Gallina

Date and Place of Defense: Santa Maria, July 15th, 2016.

The overall objective of this study is to undertake a critical evaluation of Joyce's proposal for a moral fictionalism. In order to meet this objective, the thesis is divided into two main parts, the first devoted to the reconstruction of Joyce's proposal and the second reserved, properly, their critical assessment. The theme of the first chapter is the theory of moral error, focusing primarily on the defense of the same taken by Joyce. The main objective that we have to address this issue is to indicate the problem to which Joyce solution proposes its moral fictionalism, which is the question of what to do with the moral discourse after the acceptance of the theory of moral error. The second chapter is devoted specifically to the reconstruction of Joyce's proposal for a moral fictionalism. The third chapter is a summary of the main criticisms of Joyce fictionalism. In the fourth chapter, finally, it is carried critical evaluation which is the objective of this thesis. The conclusion that is reached with such assessment, which is the argument of this thesis, is that the moral fictionalism proposed by Joyce does not seem to be able to meet two specific objectives for which it was proposed, namely, (1) retain a significant portion of the practical benefits of moral beliefs and (2) prevent the one who accepts the error theory can be accused of irrationality. With this, Joyce would not able to show that adherence to error theory would not have devastating consequences, not thus fulfilling the broader objective of its proposal for a moral fictionalism. Faced with this failure, the most appropriate attitude to the theoretical error that shares Joyce's concerns and objectives appears to be intended to support here, that position that the author calls "propagandism", which seems to be the most able to meet the objectives of its proposal.

Keywords: Richard Joyce. Moral Fictionalism. Moral Error Theory.



## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	9
<b>ABSTRACT</b> .....	11
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>1. TEORIA DO ERRO MORAL</b> .....	21
<b>1.1. Teoria do erro moral: uma breve apresentação geral</b> .....	21
<b>1.2. A defesa de Joyce da teoria do erro moral</b> .....	27
1.2.1. Caracterização de Joyce de uma teoria do erro moral.....	27
1.2.2. Argumentação de Joyce em defesa da teoria do erro moral.....	31
1.2.2.1. Passo conceitual .....	33
1.2.2.2. Passo substantivo ou ontológico .....	43
<b>1.3. Algumas críticas à teoria do erro moral</b> .....	57
<b>1.4. O que fazer com o discurso moral que se considera defeituoso?</b> .....	59
<b>2. A PROPOSTA DE JOYCE DE UM FICCIONALISMO MORAL</b> .....	63
<b>2.1. Motivação da proposta: objetivo geral e objetivos específicos</b> .....	63
<b>2.2. Estratégia argumentativa de Joyce em prol do Ficcionalismo Moral</b> .....	67
<b>2.3. Importante papel prático cumprido pelas crenças morais</b> .....	72
<b>2.4. A opção ficcionalista</b> .....	79
2.4.1. Esclarecimentos preliminares.....	79
2.4.2. Em que consistiria a atitude ficcional em relação ao discurso moral? .....	81
2.4.2.1. Juízo fictício e aceitação .....	81
2.4.2.2. Juízo fictício e faz de conta .....	89
2.4.2.3. Posição metaética resultante: <i>asserir versus fingir asserir</i> .....	97
2.4.3. De que maneira os juízos morais fictícios poderiam manter os benefícios práticos das crenças morais? .....	102
2.4.4. Esclarecimentos finais.....	111
<b>3. CRÍTICAS À PROPOSTA DE JOYCE DE UM FICCIONALISMO MORAL</b> .....	115
<b>3.1. Crítica de R. J. Wallace</b> .....	115
<b>3.2. Crítica de R. M. Sainsbury</b> .....	123
<b>3.3. Crítica de N. J. Z. Hussain</b> .....	125
<b>3.4. Crítica de R. Garner</b> .....	126

<b>3.5. Crítica de T. Cuneo e S. Christy</b> .....	133
<b>3.6. Crítica de M. Lutz</b> .....	136
<b>3.7. Crítica de J. Olson</b> .....	141
<b>3.8. Considerações sobre as críticas à proposta de Joyce de um ficcionalismo moral</b> .....	148
<b>4. AVALIAÇÃO CRÍTICA DA PROPOSTA DE JOYCE DE UM FICCIONALISMO MORAL</b> .....	149
<b>4.1. Grau de conservação dos benefícios práticos das crenças morais exigido para o cumprimento do objetivo geral de Joyce com sua proposta</b> .....	151
<b>4.2. A proposta de Joyce cumpre seus objetivos específicos?</b> .....	155
4.2.1. Condições para uma possível implementação do ficcionalismo moral .....	156
4.2.2. Primeiro problema: a incapacidade de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais .....	161
4.2.3. Segundo problema: o fracasso em excluir a possibilidade de uma acusação de irracionalidade .....	165
<b>4.3. Redução da exigência: o ficcionalismo moral como candidato à manutenção de <i>alguma</i> porção dos benefícios práticos das crenças morais</b> .....	176
<b>4.4. Qual a atitude mais adequada disponível a um teórico do erro com os objetivos de Joyce?</b> .....	185
4.4.1. Exclusão do propagandismo dentre os posicionamentos merecedores de uma análise custo- benefício .....	187
4.4.2. Propagandismo como o posicionamento mais apto ao cumprimento dos objetivos de Joyce...	191
4.4.3. Considerações sobre a resistência geral ao propagandismo .....	194
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	201
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	205

## INTRODUÇÃO

Richard Joyce é um dos defensores do posicionamento metaético conhecido como “teoria do erro moral”, que pode ser caracterizado, de maneira bastante genérica, como a tese de que o discurso moral envolveria um erro massivo por parte de seus usuários, já que os mesmos o utilizariam para fazer asserções e, portanto, para expressar suas crenças morais, mas estas seriam sistematicamente falsas, em virtude da inexistência dos supostos fatos morais requeridos para torná-las verdadeiras<sup>1</sup>. Uma vez que se aceite um posicionamento como esse, surge a seguinte indagação: o que fazer com o discurso moral que se considera defeituoso? Aparentemente, a conclusão mais natural seria abolir completamente sua utilização, visto que continuar endossando crenças que se pensa serem falsas seria algo irracional. A aceitação da teoria do erro, então, parece trazer consigo consequências devastadoras para a moralidade, com a perda, até mesmo, de eventuais benefícios práticos que ela possa proporcionar aos indivíduos. Joyce, entretanto, tenta oferecer uma solução a referido problema. De acordo com ele, a abolição do discurso moral não seria uma consequência inevitável para aquele que aceita a teoria do erro, pois seria possível manter a utilização do discurso moral concebendo-o como uma ficção útil. Tal posicionamento constitui o chamado “ficcionalismo moral” proposto pelo autor.

O objetivo geral do presente estudo é proceder a uma avaliação crítica da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. A conclusão a que se chega com tal avaliação, em prol da qual se pretende argumentar, é que o ficcionalismo moral proposto por Joyce parece não ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto, a saber, (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais<sup>2</sup> e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Com isso, Joyce acabaria não conseguindo mostrar, por meio de sua proposta de ficcionalização da moralidade, que a adesão à teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, não cumprindo, assim, o objetivo mais geral a ela subjacente. Diante de tal fracasso, a atitude mais

---

<sup>1</sup> Esta é apenas uma formulação inicial e imprecisa com a finalidade de introduzir o leitor na temática. Posteriormente, tentar-se-á precisar melhor a caracterização da teoria do erro.

<sup>2</sup> Como será esclarecido adiante, Joyce, de fato, não se impõe o objetivo de mostrar que o ficcionalismo seria capaz de conservar uma *porção significativa* dos benefícios práticos das crenças morais, mas sim mostrar que ele poderia conservar *alguma porção*, mesmo que pequena, de tais benefícios. Entretanto, conforme será sustentado posteriormente, para que o ficcionalismo moral se mostre capaz de cumprir o objetivo geral que parece estar subjacente à sua proposta por Joyce, ele teria, ao que parece, de se mostrar capaz de conservar, não qualquer porção, mas uma porção significativa dos benefícios em questão. Por essa razão é que o objetivo específico (1) foi formulado da maneira como foi.

adequada para o teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce parece ser, pretende-se sustentar aqui, aquele posicionamento que o autor chama de “propagandismo”, o qual parece ser o mais apto a cumprir os objetivos de sua proposta.

A fim de cumprir o objetivo deste trabalho, dividir-se-á o mesmo em duas partes principais, a primeira dedicada à reconstrução da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral e a segunda reservada, propriamente, à avaliação crítica dessa proposta. A primeira dessas duas partes, a parte reconstrutiva, será dividida em dois capítulos. O tema geral sobre o qual versará o primeiro capítulo é a teoria do erro moral, focando-se, principalmente, na defesa da mesma empreendida por Joyce. O principal objetivo que se tem ao tratar desse tema é indicar o problema para cuja solução Joyce propõe seu ficcionalismo moral, o qual é decorrente, justamente, da adoção da teoria do erro moral. Em um primeiro momento (seção 1.1), será feita uma rápida apresentação geral da teoria do erro moral, com o intuito de fornecer ao leitor alguns elementos introdutórios para sua compreensão. Tal apresentação será feita privilegiando-se as visões de John Mackie, o mais notável defensor desse posicionamento e aquele cuja concepção constitui o ponto de partida para os desenvolvimentos de Joyce. Depois disso, será apresentada (seção 1.2), especificamente, a defesa de Joyce da teoria do erro moral. Em um terceiro momento (seção 1.3), serão expostas, ainda que de forma bastante superficial, algumas das principais críticas dirigidas à teoria do erro moral, a fim de fornecer apenas uma amostra dos problemas que o teórico do erro tem de enfrentar. Por fim, na quarta e última parte deste capítulo (seção 1.4), será apresentado, em particular, o problema enfrentado pelo teórico do erro moral que é de particular interesse para este trabalho, a saber, a questão sobre o que fazer com o discurso moral que se considera defeituoso. Como será esclarecido mais adiante, pode-se responder a questão de diferentes maneiras e, dependendo de qual delas for eleita, o grau de aceitação da teoria do erro moral sofrerá alteração. Joyce propõe seu ficcionalismo moral precisamente como uma alternativa de resposta a essa questão, uma alternativa que ele pensa ser capaz de aumentar o grau de aceitação da teoria do erro moral em comparação com outras opções disponíveis.

O segundo capítulo será dedicado à reconstrução mais detalhada da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. A primeira seção (seção 2.1) discorrerá sobre a motivação de Joyce para sua proposta, apontando-se o seu objetivo geral e seus objetivos específicos com ela. Na segunda parte (seção 2.2), será apresentada a estratégia argumentativa que Joyce adota para favorecer o ficcionalismo que propõe. Nesse momento, dir-se-á que a estratégia de Joyce consiste em proceder a uma comparação pragmática entre o ficcionalismo que propõe e o abolicionismo moral e que, para mostrar que o primeiro pode ser considerado

pragmaticamente superior ao segundo, ele indica um importante papel prático cumprido pelas crenças morais, a fim de argumentar, posteriormente, que ele poderia ser conservado, pelo menos em parte, com a adoção do ficcionalismo. Na seção seguinte (seção 2.3), então, será apresentado o importante papel prático cumprido pelas crenças morais sobre o qual Joyce baseará sua argumentação. Depois disso, na quarta parte do capítulo (seção 2.4), será apresentada a opção ficcionalista para o discurso moral proposta por Joyce, o que será feito em quatro etapas. Primeiramente (na subseção 2.4.1), serão tecidos alguns esclarecimentos preliminares necessários para a compreensão da proposta de Joyce. Depois disso (na subseção 2.4.2), tentar-se-á fazer uma reconstrução da caracterização de Joyce da atitude ficcional em relação ao discurso moral, que constitui o cerne de sua proposta ficcionalista. Em um terceiro momento (na subseção 2.4.3), serão apresentadas as considerações de Joyce sobre a maneira como poderiam ser conservados os benefícios práticos das crenças morais após a adoção do ficcionalismo moral. Por fim, o capítulo é encerrado (com a subseção 2.4.4) com alguns esclarecimentos finais necessários para a compreensão da exata posição de Joyce.

Feita a reconstrução da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral, passar-se-á, na segunda parte do trabalho, à avaliação crítica da mesma. Esta parte do trabalho será dividida também em dois capítulos, os capítulos 3 e 4 do trabalho. No capítulo 3, será apresentado um resumo das principais críticas dirigidas à proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. Ao fazer isso, tentar-se-á aferir a aplicabilidade de cada uma dessas críticas, tentando, por um lado, esboçar maneiras pelas quais Joyce poderia responder a algumas delas e, por outro, endossando aquelas críticas que se considera adequadas. O capítulo será dividido em sete seções, cada uma delas reservada à crítica de um autor (ou coautores), sendo eles R. J. Wallace (seção 3.1), R. M. Sainsbury (seção 3.2), N. J. Z. Hussain (seção 3.3), R. Garner (seção 3.4), T. Cuneo e S. Christy (seção 3.5), M. Lutz (seção 3.6) e J. Olson (seção 3.7). Em cada seção, será apresentada, num primeiro momento, a crítica de cada autor (ou coautores) ao ficcionalismo de Joyce, seguida de alguns comentários acerca de sua adequação, bem como de sua eventual aproximação com críticas procedidas por outros autores. Como será possível perceber no decorrer da exposição, parte das críticas que serão apresentadas e comentadas acabará sendo, além de endossada, incorporada posteriormente à avaliação crítica que se objetiva empreender neste trabalho.

O quarto e último capítulo, então, será reservado propriamente à avaliação crítica da proposta que se pretende desenvolver neste estudo. Nesse momento, será apresentada a conclusão a que se chega com tal avaliação, bem como a argumentação que será desenvolvida a seu favor. Na primeira seção (seção 4.1), será argumentado que, a despeito de Joyce adotar

uma estratégia argumentativa que exige apenas a conservação de alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais após a adoção do ficcionalismo moral, é necessário, em verdade, que o ficcionalismo se mostre capaz de conservar uma porção significativa de tais benefícios práticos, pois, caso contrário, Joyce não terá cumprido o objetivo geral subjacente à sua proposta.

Na segunda seção (seção 4.2), será argumentado que o ficcionalismo não parece ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais foi proposto, o que será feito em três etapas. Na primeira delas (subseção 4.2.1), serão conjecturadas as condições para uma possível implementação do ficcionalismo moral. Na segunda etapa (subseção 4.2.2), será argumentado que, em condições normais de imersão em uma ficção, o ficcionalismo muito provavelmente não seria capaz de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Na terceira etapa (subseção 4.2.3), será considerada a hipótese de adoção de uma atitude ficcional com imersividade mais elevada, a qual permitiria a manutenção de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Tentar-se-á argumentar, contudo, que, por essa via de implementação, o ficcionalismo de Joyce não seria capaz de excluir que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade.

Na terceira seção do capítulo (seção 4.3), será adotada a assunção de Joyce de exigir do ficcionalismo a capacidade de conservar alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais e tentar-se-á mostrar, que, mesmo com a redução da exigência, ele não parece ser a opção mais vantajosa dentre as que se limitam a cumpri-la. Diante disso, caso o teórico do erro decidisse adotar o ficcionalismo moral como forma de manter *alguma* porção dos benefícios práticos das crenças morais, ele estaria incorrendo em irracionalidade prática. A conclusão a que se chega, então, é que a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral não parece ser capaz de excluir que o agente que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade mesmo que se reduza o grau de manutenção dos benefícios práticos das crenças morais exigido, o que mostraria que sua proposta não seria capaz, ao fim e ao cabo, de cumprir seus dois objetivos específicos, como se sustenta neste trabalho.

Na quarta seção do capítulo (seção 4.4), pretende-se sustentar que há uma alternativa ao ficcionalismo sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro capaz de cumprir os objetivos de Joyce e que tal alternativa é o que o autor chama de “propagandismo”. Conforme se tentará mostrar, este parece ser o posicionamento mais apto a (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que endossa a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Ao cumprir tais

objetivos, o propagandismo seria capaz de mostrar que a aceitação da teoria do erro não necessariamente precisaria ter consequências catastróficas, cumprindo, portanto, também o objetivo mais geral subjacente à proposta de Joyce. Sendo assim, pretende-se sustentar aqui que o propagandismo parece ser o posicionamento mais adequado para aqueles defensores da teoria do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce.

Para embasar tal alegação, sustentar-se-á, em um primeiro momento (subseção 4.4.1), que as razões apontadas por Joyce para a exclusão sumária do propagandismo de sua análise custo-benefício parecem ser insuficientes. Depois disso (subseção 4.4.2), tentar-se-á mostrar porque a adoção do propagandismo seria a atitude mais adequada para aqueles teóricos do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce. Em um terceiro momento (subseção 4.4.3), será considerada uma possível motivação para a resistência geral que parece haver contra o propagandismo e tentar-se-á mostrar que a mesma parece ser injustificada da perspectiva de um teórico do erro e que, portanto, não parece haver razão óbvia para a rejeição desse posicionamento, sobretudo para Joyce, que tem os objetivos que têm sido aqui mencionados. Sendo assim, não haveria razão aparente para um teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce não adotar o propagandismo, o qual se mostraria como a atitude mais adequada para o cumprimento de seus objetivos.



## **1. TEORIA DO ERRO MORAL**

O tema geral sobre o qual versará este primeiro capítulo é a teoria do erro moral, focando-se, principalmente, na defesa da mesma empreendida por Joyce. O principal objetivo que se tem ao tratar desse tema é indicar o problema para cuja solução Joyce propõe seu ficcionalismo moral, o qual é decorrente, justamente, da adoção da teoria do erro moral.

Em um primeiro momento, será feita uma rápida apresentação geral da teoria do erro moral, com o intuito de fornecer ao leitor alguns elementos introdutórios para sua compreensão. Tal apresentação será feita privilegiando-se as visões de John Mackie, o mais notável defensor desse posicionamento e aquele cuja concepção constitui o ponto de partida para os desenvolvimentos de Joyce. Depois disso, será apresentada, especificamente, a defesa de Joyce da teoria do erro moral. Em um terceiro momento, serão expostas, ainda que de forma bastante superficial, algumas das principais críticas dirigidas à teoria do erro moral, a fim de fornecer apenas uma amostra dos problemas que o teórico do erro tem de enfrentar. Por fim, na quarta e última parte deste capítulo, será apresentado, em particular, o problema enfrentado pelo teórico do erro moral que é de particular interesse para este trabalho, a saber, a questão sobre o que fazer com o discurso moral que se considera defeituoso. Como será esclarecido mais adiante, pode-se responder a questão de diferentes maneiras e, dependendo de qual delas for eleita, o grau de aceitação da teoria do erro moral sofrerá alteração. Joyce propõe seu ficcionalismo moral precisamente como uma alternativa de resposta a essa questão, uma alternativa que ele pensa ser capaz de aumentar o grau de aceitação da teoria do erro moral em comparação com outras opções disponíveis.

### **1.1. Teoria do erro moral: uma breve apresentação geral**

De acordo com sua formulação padrão, a teoria do erro consiste na tese de que o discurso moral envolveria um erro por parte de seus usuários, na medida em que as crenças que eles expressam por meio desse discurso, as crenças morais, seriam sistematicamente falsas. Tal posicionamento é resultante da adoção conjunta de duas teses mais básicas. Uma delas é um cognitivismo moral, segundo o qual os enunciados morais proferidos pelos falantes seriam, de fato, asserções e, portanto, expressariam proposições (podendo, assim, ser avaliados como verdadeiros ou falsos), bem como um estado cognitivo do sujeito que os

profere, ou seja, sua crença moral (isto é, o fato de ele tomar a proposição expressa como verdadeira). (JOYCE, 2015, p. 19) A outra tese é um antirrealismo moral, de acordo com o qual fatos morais não existem ou, em outros termos, não há fatos sobre a instanciação de propriedades morais<sup>3</sup>. (MILLER, 2003, p. 5)

Apenas para citar-se um exemplo, quando um falante profere “Torturar animais é moralmente errado.”, ele estaria, conforme o teórico do erro, fazendo uma asserção, isto é, expressando uma proposição em que é atribuída a propriedade moral de ser errado a um tipo de ato, torturar animais, e, além disso, o sujeito estaria expressando sua crença nessa proposição. De acordo com o teórico do erro, entretanto, não haveria fato algum sobre a instanciação dessa propriedade por parte desse tipo de ato e, conseqüentemente, a proposição expressa pelo enunciado seria falsa. O falante, então, estaria incorrendo em erro ao sustentar essa crença. Para o teórico do erro, isso não ocorreria apenas com algumas crenças morais, mas sim de forma sistemática, com todas as crenças morais, devido à inexistência de quaisquer fatos sobre a instanciação de propriedades morais.

É importante esclarecer, porém, que a teoria do erro se dirige a um grupo delimitado de enunciados que utilizam o vocabulário do discurso moral, a saber, os enunciados de primeira ordem ou também chamados de enunciados atômicos, que são aqueles que “implicam ou pressupõem a instanciação de propriedades morais”, tal como o enunciado acima citado. (JOYCE, 2015, p. 19). Sendo assim, o teórico do erro não pretende estender sua tese para qualquer enunciado que utilize termos morais, como, por exemplo, enunciados como “A maioria das pessoas acreditam que torturar animais é errado”, que poderia, mais propriamente, ser considerado um enunciado de segunda ordem, visto que não expressa uma crença moral daquele sujeito que o profere, mas afirma algo sobre as crenças morais de outras pessoas. Diferentemente dos enunciados de primeira ordem, este último enunciado não requer, para ser verdadeiro, a instanciação de propriedades morais<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Há muita discussão na literatura sobre os critérios adequados para estabelecer uma classificação dos diferentes posicionamentos metaéticos existentes, como, por exemplo, os critérios para distinguir cognitivismo de não cognitivismo moral e para distinguir realismo de antirrealismo moral. Portanto, o que acaba de ser apresentado sobre cognitivismo e antirrealismo não pretende ser uma caracterização geral, capaz de abarcar todos os posicionamentos cognitivistas e antirrealistas, respectivamente, mas tão somente uma caracterização capaz de captar as teses cognitivistas e antirrealistas sustentadas pela maioria dos defensores da teoria do erro, a fim de permitir uma adequada compreensão deste posicionamento.

<sup>4</sup> Jonas Olson descreve os enunciados de primeira ordem mais detalhadamente da seguinte maneira: “uma reivindicação de primeira ordem é uma reivindicação que implica que algum agente deve fazer ou não fazer alguma ação; que há razões morais para algum agente moral fazer ou não fazer alguma ação; que alguma ação é moralmente permissível; que alguma instituição, traço de caráter, ou o que você tem, é moralmente bom ou mau, e similares.” (OLSON, 2010, p. 68)

Outro esclarecimento importante é que, embora a formulação padrão da teoria do erro afirme que enunciados morais de primeira ordem ou atômicos são sistematicamente *falsos*, esta não constitui a única maneira de caracterizar esse posicionamento. A teoria do erro tem recebido também uma formulação um pouco mais ampla, que é a formulação sugerida por Joyce, segundo a qual ela sustentaria que enunciados morais de primeira ordem são *não verdadeiros*, o que permite abarcar sob esse rótulo tanto posições que afirmam que tais enunciados seriam propriamente falsos, como a posição de Mackie, o mais famoso defensor da teoria do erro moral, quanto posições que venham a sustentar que eles são nem verdadeiros nem falsos. Há também quem prefira uma caracterização ainda mais abrangente, como Jonas Olson (2014, p. 10), que sustenta que deveriam ser consideradas versões da teoria do erro todas aquelas visões metaéticas que sustentam que o pensamento moral ordinário envolve crenças sistematicamente falsas, mesmo que tais crenças não venham a tornar os enunciados morais não verdadeiros. Na caracterização de Olson, as posições de Mackie e de Joyce seriam versões fortes da teoria do erro<sup>5</sup>, mas haveria também versões moderadas da mesma, dentre as quais poderiam estar as visões de David Hume<sup>6</sup> e Axel Hägerström<sup>7</sup>, por exemplo.

Diante disso, pode-se perceber que, dependendo da caracterização que se adote, a posição de um autor poderá ou não ser considerada uma teoria do erro moral. Contudo, algo sobre o qual não parece restar dúvidas é que John Mackie sustentou uma teoria do erro moral. Com efeito, embora se possa tentar remontar a filósofos anteriores a ele as ideias que deram origem à teoria do erro moral ou mesmo posições muito semelhantes a ela, Mackie pode ser considerado aquele que pela primeira vez a sustentou de forma explícita e inequívoca, o que foi feito em seu livro “Ethics: Inventing the Right and the Wrong”, que constitui sempre o ponto de partida dos debates sobre o tema. Em virtude disso e do fato de que Joyce toma

---

<sup>5</sup> De acordo com Olson, em ambas as posições o pensamento moral é descrito como envolvendo crenças falsas e essas crenças, ademais, seriam responsáveis por tornar os juízos morais não verdadeiros. No caso de Mackie, as crenças falsas seriam as crenças sobre propriedades e fatos morais; no caso de Joyce, a crença falsa equivaleria a uma pressuposição errônea, a saber, a pressuposição de que há propriedades e fatos morais. (OLSON, 2014, pp. 8-9)

<sup>6</sup> Segundo Olson, “podemos estar sistematicamente errados sobre a natureza das propriedades e fatos morais, mas pode não obstante haver propriedades e fatos morais. Nossas crenças sistematicamente falsas sobre a natureza das propriedades e fatos morais não precisam afetar o significado de nossos termos morais e portanto não precisam tornar nossos juízos morais uniformemente falsos ou não verdadeiros. Embora eles não sejam aquilo que pensamos que são, podemos às vezes ser bem sucedidos em atribuir propriedades morais e descrever fatos morais. (...) Eu argumentarei que Hume pode ter endossado uma visão como essa” (OLSON, 2014, p. 9)

<sup>7</sup> Olson descreve a posição de Axel Hägerström da seguinte maneira: “o pensamento moral envolve crenças sistematicamente falsas sobre propriedades e fatos morais, e estamos enganados sobre o que são até mesmo quando fazemos juízos morais. Nesta visão, todos os juízos morais são uniformemente não verdadeiros, mas isto não é uma consequência das crenças sistematicamente falsas sobre propriedades e fatos morais, mas por causa do suposto fato de que juízos morais não expressam crenças de modo algum.” (OLSON, 2014, p. 9)

Mackie como um ponto de partida para desenvolver seu próprio posicionamento, procurar-se-á focar em suas visões ao longo desta seção.

Como Joyce observa, a estratégia argumentativa de Mackie e dos demais defensores da teoria do erro moral divide-se, de um modo geral, em duas etapas. Na primeira delas, chamada por Joyce de *passo conceitual*, tenta-se argumentar que “o discurso moral está centralmente comprometido com alguma tese X”, de tal modo que um discurso não seria propriamente moral se X não estiver presente nele. Na segunda etapa, chamada por Joyce de *passo substantivo*, tenta-se argumentar que a tese X é falsa.<sup>8</sup> (JOYCE, 2015, p. 24)

Frente a essa estratégia argumentativa, pode-se tentar responder de duas maneiras distintas caso se pretenda excluir a teoria do erro. Uma delas consiste em negar que o discurso moral esteja centralmente comprometido com a tese X, ou seja, afirmar que ou o discurso moral não assume a tese X ou que tal assunção (caso se entenda que ele a assume) não é tão essencial para esse discurso a ponto de destituir seu caráter moral na hipótese de a tese ser retirada dele. Outra forma de responder ao defensor da teoria do erro consiste em admitir que a tese X é uma característica essencial do discurso moral, mas negar que ela seja falsa. (JOYCE, 2015, p. 25)

O que seja exatamente a tese X variará conforme o autor<sup>9</sup>. Mackie, especificamente, alegou que o discurso moral estaria comprometido com a ideia de que há prescrições objetivas. De acordo com o autor, quando o termo “bom” é usado no sentido não moral, como quando se fala de um “bom carro”, por exemplo, o que há envolvido é um requerimento subjetivamente prescritivo, ou seja, um requerimento que pressupõe a figura de um sujeito que o impõe. Sendo assim, se determinado carro será ou não considerado bom dependerá das condições subjetivamente impostas para tanto; dependerá, em última instância, dos desejos,

---

<sup>8</sup> Aparentemente, pode ocorrer de alguém manter uma teoria do erro moral e não argumentar direta e especificamente a seu favor de acordo com esses passos. Como Joyce esclarece, é possível, por exemplo, sustentar-se uma teoria do erro moral *por implicação*, isto é, como uma consequência ou de se sustentar uma teoria do erro global, que seria uma posição cética radical (que incluiria, além do ceticismo sobre a moralidade, o ceticismo sobre modalidade, sobre cores, sobre outras mentes e assim por diante), ou de se sustentar uma teoria do erro em relação ao âmbito normativo em geral. De acordo com Joyce, porém, não seria isto o que costuma ocorrer, sendo mais frequente que os teóricos do erro moral mantenham essa posição especificamente em relação à moralidade e que, por conseguinte, argumentem especificamente a seu favor. Mackie e Joyce, em particular, sustentam uma teoria do erro apenas em relação ao discurso moral, permanecendo intocado o restante do âmbito normativo, assim como os demais âmbitos sobre os quais se pode ser um teórico do erro. (JOYCE, 2015, p. 21)

<sup>9</sup> Alguns autores, como Caruzo (2013) e Blackmore (2013), sustentam que a tese X seria que as ações humanas teriam um tipo de autonomia irrestrita; outros pensam, como Burgess (2007) e Smith (1994a, 2006 e 2010), que seria que as ações humanas teriam uma espécie de uniformidade; outros autores, como Anscombe (1958), Hägerström (1953) e Petersson (2011), pensam que a tese X seria que os conceitos morais teriam uma origem mágica ou sobrenatural; Hinckfuss (1987) pensa que a instanciação de propriedades morais é simplesmente desnecessária para a explicação dos fenômenos, quaisquer que sejam, e que, por isso, deve-se concluir que não existem; Mackie (1977), Olson (2011 e 2014) Joyce (2003 e 2005), por fim, pensam que a tese X seria a existência de uma espécie de imperativos objetivamente válidos, uma espécie de prescritividade objetiva.

interesses, crenças e outros fatores relativos aos sujeitos. Por outro lado, quando o termo “bom” é usado no sentido moral, como quando se diz, por exemplo, que “cumprir as promessas feitas é moralmente bom”, o que há envolvido é um requerimento objetivamente prescritivo, isto é, um requerimento que não pressupõe um sujeito que o impõe. Nas palavras de Mackie, requerimentos morais são requerimentos que “simplesmente há, na natureza das coisas, sem serem os requerimentos de qualquer pessoa ou grupo de pessoas, até mesmo Deus”. (MACKIE, 1977, p. 81) Uma ação ser moralmente boa, portanto, é algo que independe dos interesses, desejos, crenças e demais aspectos relativos aos sujeitos. Uma ação que é considerada boa é tida como boa em si mesma, e não porque satisfaz certas condições que lhes são impostas pelos sujeitos. Analisando o discurso moral, então, pode-se perceber, segundo Mackie, que ele tem como característica central o compromisso com a existência de prescrições objetivas.

Faz-se necessário notar, contudo, que a exposição de Mackie sobre a noção de prescritividade objetiva não é completamente clara, o que acabou deixando margem para que a mesma fosse interpretada de maneiras diversas na literatura. Tendo em vista que o foco deste trabalho não é a concepção de Mackie propriamente dita, mas sim ela enquanto um ponto de partida da concepção de Joyce, não serão aqui apresentadas as diferentes linhas de interpretação para a noção de prescritividade objetiva, mas tão somente a maneira como este autor a interpreta.<sup>10</sup> Conforme Joyce, a noção mackiana de prescritividade objetiva consistiria na ideia de que há imperativos categóricos que são objetivamente válidos. De acordo com isso, quando um falante profere “Torturar animais é moralmente errado”, por exemplo, ele estaria expressando sua crença de que há um imperativo categórico objetivamente válido que lhe diz que não se deve praticar esse tipo de ação. Como ele é categórico, o dever que ele impõe independeria dos desejos e interesses dos sujeitos, diferentemente dos imperativos hipotéticos, que impõem um dever apenas para aqueles que desejam ou têm interesse no fim nele previsto. Por ser objetivamente válido, ademais, sua validade independeria de quaisquer instituições e demais construções humanas, decorrendo, como dito acima, de “requerimentos

---

<sup>10</sup> Muito conhecida na literatura é a maneira como David Brink (1984) interpreta a noção de prescritividade objetiva de Mackie. De acordo com Brink, Mackie teria sustentado que o discurso moral estaria centralmente comprometido com o internalismo motivacional, segundo o qual um agente que sinceramente julga que determinada ação, dentre as que lhe estão disponíveis, é a obrigatória do ponto de vista moral terá uma motivação para praticar essa ação. A prescritividade objetiva dos requerimentos morais, portanto, seria seu caráter inerentemente motivacional. Joyce, contudo, rejeita essa interpretação, endossando a crítica que Richard Garner (1990) dirige a ela, bem como a interpretação alternativa que ele propõe para a noção de prescritividade objetiva.

que simplesmente há, na natureza das coisas.”<sup>11</sup> (MACKIE, 1977, p. 81) Para Mackie, entretanto, não haveria no mundo nenhum imperativo categórico objetivamente válido e é por isso que as crenças morais seriam sistematicamente falsas.

Mackie apresenta dois argumentos a favor desta conclusão: o argumento da relatividade (ou desacordo) e o argumento da estranheza. O argumento da relatividade parte do fato de que diferentes culturas, ou mesmo diferentes pessoas pertencentes à mesma cultura, possuem frequentemente valores morais distintos, muitas vezes diametralmente opostos, e não se consegue estabelecer um consenso entre os sujeitos envolvidos. A existência desses desacordos morais aparentemente insolúveis entre diferentes culturas e entre indivíduos diferentes dentro de uma mesma cultura parece ir ao encontro da tese de que os valores morais seriam reflexos da “adesão e participação em diferentes modos de vida.” (MACKIE, 1977, p. 36) Os desacordos entre diferentes culturas, em especial, parecem mostrar que os valores morais seriam o mero resultado de um processo histórico e cultural. O fato empírico de que há desacordos morais aparentemente insolúveis seria melhor explicado dessa maneira, segundo Mackie, do que recorrendo à tese de que haveria valores morais objetivos e que os desacordos morais surgiriam em virtude dos diferentes graus de acesso a tais valores por parte de sujeitos diferentes (ou seja, alguns conseguiriam acessá-los mais plenamente, enquanto outros não). (MACKIE, 1977, p. 36)

O argumento da estranheza de Mackie assume dois aspectos, um metafísico e um epistemológico. Em seu aspecto metafísico, ele consiste em sustentar que as propriedades morais seriam de um tipo muito estranho, de tal forma que sua instanciação exigiria a existência de “qualidades ou relações de um tipo estranho, completamente diferentes de qualquer outra coisa no universo.” (MACKIE, 1977, p. 38) Em seu aspecto epistemológico, por outro lado, o argumento sustenta que, para que os sujeitos pudessem ter acesso a essas qualidades e relações de tipo estranho, eles teriam de ter alguma faculdade cognitiva completamente diferente das que se conhece nos seres humanos.

A partir desses argumentos, então, Mackie pensa ter estabelecido a conclusão de que é falsa a tese de que há prescrições objetivas no mundo, com a qual o discurso moral estaria, em sua visão, centralmente comprometido. Consequentemente, as crenças morais dos usuários desse discurso seriam sistematicamente falsas e eles estariam incorrendo, ao sustentá-las, em um erro massivo.

---

<sup>11</sup> Seriam exemplos de imperativos categóricos que não são objetivamente válidos as regras de etiqueta, as regras de jogos, como o xadrez, por exemplo, as normas jurídicas. Tais imperativos não seriam hipotéticos porque sua obrigatoriedade independe dos desejos e interesses dos sujeitos. Não obstante, sua validade não seria objetiva, mas sim decorrente de instituições construídas pelo homem. (MACKIE, 1977, pp. 78-79) (JOYCE, 2015, p. 75)

Desde sua formulação por Mackie, a teoria do erro tem suscitado discussões, sendo, sobretudo, alvo de muitas críticas. Parece haver uma forte resistência a esse posicionamento metaético, provavelmente devido ao seu caráter aparentemente destrutivo para a moralidade, na medida em que, em vez de justificá-la, tenta mostrar precisamente o oposto, ao sustentar que a moralidade envolveria um erro. Apesar dessa forte tendência contrária à teoria do erro, a mesma tem recebido alguns adeptos e defensores, dentre os quais podem ser citados Caruzo (2013), Blackmore (2013), Burgess (2007), Smith (1994a, 2006 e 2010), Petersson (2011), Hinckfuss (1987), Olson (2011 e 2014) e o próprio Joyce (2003), cujas visões constituem o foco deste trabalho. Na próxima seção, será apresentada a defesa de Joyce da teoria do erro moral. Tal apresentação permitirá compreender a maneira como o autor concebe a teoria do erro moral, teoria esta que ele pretende tornar mais plausível e menos suscetível a críticas ao propor seu ficcionalismo moral.

## **1.2. A defesa de Joyce da teoria do erro moral**

Como dito anteriormente, Joyce é um dos defensores da teoria do erro moral e é a fim de torná-la um posicionamento mais aceitável que ele propõe seu ficcionalismo moral, daí a importância de discorrer-se, mesmo que de forma superficial, como será feito aqui, sobre a maneira como o autor caracteriza uma teoria do erro moral, como também a forma como ele procede sua defesa, o que se passará a fazer a partir de agora.

### **1.2.1. Caracterização de Joyce de uma teoria do erro moral**

Para compreender-se adequadamente a maneira como Joyce caracteriza uma teoria do erro moral, é salutar ter em mente a visão do autor sobre o que é uma teoria do erro de um modo geral. A esse respeito, ele esclarece que uma teoria do erro seria uma posição que alguém sustenta em relação a um discurso que considera defeituoso. No decorrer de suas explicações, Joyce acaba delimitando tacitamente o que seja um discurso sempre por referência a um termo específico. Assim, alguém pode sustentar uma teoria do erro em relação ao discurso sobre F, sendo F o termo que designa determinado conceito e sendo o discurso sobre F o conjunto de enunciados em que o termo aparece. Cumpre indagar, então, o que significa dizer que se sustenta uma teoria do erro em relação ao discurso sobre F?

Joyce fornece dois exemplos a fim de tornar sua explicação mais palpável. O primeiro exemplo é o de um explorador europeu que teria interagido pela primeira vez com os povos

que habitavam as ilhas do Pacífico Sul e que se deparou com o termo “tapu”, o qual era usado pelos nativos para designar um conceito ausente na linguagem do explorador. Joyce explica o conceito da seguinte maneira:

“Tapu” implica centralmente um tipo de sujeira ou poluição que pode residir nos objetos, pode passar para os humanos através do contato, pode ser então transmitida aos outros com um contágio, e pode ser cancelada através de certas atividades ritualísticas, geralmente envolvendo lavagem. (JOYCE, 2003, p. 1)

Joyce conjectura que, apesar de os nativos usarem esse conceito, o explorador europeu poderia muito bem pensar que o mesmo não se aplica a nenhum objeto ou pessoa, simplesmente por pensar que nada pode ser um tapu na realidade. Nesse caso, os enunciados que contém o termo “tapu” e cuja verdade depende da instanciação do conceito que ele designa jamais poderão ser verdadeiros. Diante disso, o discurso sobre tapu poderia ser considerado defeituoso pelo explorador e os falantes que o utilizam estariam, conseqüentemente, incorrendo em um erro ao crer nas proposições expressas nesse discurso. Caso o explorador pensasse dessa maneira, ele estaria sustentando, conforme Joyce, uma teoria do erro em relação ao discurso sobre tapu. (JOYCE, 2003, pp. 4-5)

Outro exemplo que Joyce cita é o caso do discurso sobre o flogisto. Após a descoberta do oxigênio e conseqüente abandono da teoria do flogisto, pode-se dizer, segundo o autor, que se passou a sustentar de forma amplamente difundida uma teoria do erro em relação ao discurso sobre o flogisto, em virtude de se considerar que os enunciados que contém o termo “flogisto” e cuja verdade requer a instanciação do conceito que ele designa jamais poderão ser verdadeiros, visto que não há nada que seja um flogisto. (JOYCE, 2003, p. 2)

Dito de modo mais genérico, então, sustentar uma teoria do erro em relação ao discurso sobre F seria pensar que, em virtude de não haver nada que instancie o conceito F, os enunciados desse discurso cuja verdade requer a instanciação de F jamais poderão ser verdadeiros e, como conseqüência, o discurso será defeituoso e quem mantiver suas crenças relativas a ele estará incorrendo em erro.

Joyce explica que sustentar uma teoria do erro em relação a determinado discurso depende de dois passos argumentativos. O primeiro passo, que ele chama de *passo conceitual*, consiste em aferir precisamente o significado do termo sobre o qual o discurso versa. Então, se o discurso é sobre F, devem ser aferidas as notas características de F, isto é, aquelas propriedades que algo deve ter para ser um F, para que o conceito F possa ser aplicado corretamente a ele. Expresso em termos formais, o resultado do passo conceitual será,

segundo Joyce, o estabelecimento de um critério com a seguinte forma: “Para todo  $x$ ,  $Fx$  se e somente se  $Px$  e  $Qx$  e  $Rx$ ”, sendo  $P$ ,  $Q$  e  $R$  as notas características do conceito  $F$ . O segundo passo para sustentar-se uma teoria do erro é chamado por Joyce de *passo substantivo* ou *ontológico* e ele consiste em averiguar se há algo que satisfaça o conceito em questão. Dito em termos formais, há que se chegar a uma conclusão sobre se é verdadeiro que: “Existe um  $x$ , tal que  $Px$  e  $Qx$  e  $Rx$ ”. Caso se conclua que o enunciado é falso, então se pode sustentar uma teoria do erro em relação ao discurso sobre  $F$ . (JOYCE, 2003, p. 5)

Algo sobre o qual Joyce procura ser bastante enfático é sobre sua rejeição de uma maneira muito comum de caracterizar uma teoria do erro, segundo a qual ela consistiria em manter que os enunciados do discurso que se considera defeituoso seriam todos falsos. Ele rejeita essa caracterização, primeiramente, porque, mesmo em um discurso claramente defeituoso, é comum que haja enunciados que são verdadeiros. Ele cita como exemplo o enunciado “Priestley também crê no flogisto”, pertencente ao discurso sobre o flogisto, que poderia ser verdadeiro mesmo não existindo nada que seja flogisto, na medida em que sua verdade não depende da instanciação desse conceito.<sup>12</sup> (JOYCE, 2003, p. 6)

Outra razão para sua rejeição é que, por vezes, um enunciado contendo o termo problemático será melhor explicado, não como um enunciado falso, mas sim como um enunciado carente de valor de verdade, isto é, nem verdadeiro nem falso. Ao afirmar isso, Joyce está endossando as visões de Peter Strawson, para quem um enunciado como “O atual rei da França é calvo”, por exemplo, não seria propriamente falso, mas sim carente de valor de verdade, em função de o termo sujeito não possuir um referente. Um teórico do erro, portanto, não precisaria necessariamente sustentar que os enunciados do discurso que considera defeituoso são falsos; ele poderia sustentar, em vez disso, que, em virtude da falha referencial do termo problemático, os enunciados desse discurso (cuja verdade requer que o termo tenha um referente) não são nem verdadeiros nem falsos. Diante disso, então, Joyce considera mais adequado falar simplesmente que os enunciados considerados problemáticos por um teórico do erro são vistos por ele como *não verdadeiros*, deixando aberta a possibilidade de ele os considerar falsos ou, então, nem verdadeiros nem falsos.<sup>13</sup> (JOYCE, 2003, p. 6)

---

<sup>12</sup> Esta ressalva já estava presente na caracterização da teoria do erro fornecida na seção 1.1, na medida em que se esclareceu que a tese do teórico do erro incide apenas sobre os enunciados de primeira ordem ou atômicos. Tal ressalva também já estava presente no início da presente seção, quando se apresentou a caracterização de Joyce do que seja sustentar uma teoria do erro de um modo geral, uma vez que o aspecto problemático do discurso que o teórico do erro considera defeituoso foi descrito como a incapacidade de um grupo delimitado de enunciados serem verdadeiros, quais sejam, aqueles enunciados que requerem a instanciação do conceito sobre o qual o discurso versa.

<sup>13</sup> Joyce, em alguns momentos, parece querer manter ele próprio a posição de que os enunciados problemáticos do discurso moral seriam, nem verdadeiros, nem falsos. Contudo, ele não se posiciona de modo inequívoco,

Algo com o qual Joyce está preocupado também é em delimitar com precisão a posição sustentada pelo teórico do erro da posição sustentada pelo não cognitivista, o que ele faz tomando como base o caso particular do discurso moral. Conforme o autor, um teórico do erro em relação ao discurso moral que sustentasse especificamente que os enunciados morais não são nem verdadeiros nem falsos poderia, num primeiro momento, ter sua posição confundida com o não cognitivismo moral, que é frequentemente caracterizado como a posição metaética segundo a qual enunciados morais seriam, também, carentes de valor de verdade. Apesar desse possível elemento em comum entre a posição do teórico do erro e a do não cognitivista, tratar-se-ia, conforme ele, de posições muito distintas. Conforme já mencionado na seção anterior, a teoria do erro resulta da adoção conjunta de duas teses metaéticas mais básicas, sendo uma delas o antirrealismo e a outra, justamente, o cognitivismo moral. Haveria, portanto, uma divergência basilar entre a posição do teórico do erro moral e a do não cognitivista moral e, embora ambos possam sustentar que enunciados morais não são nem verdadeiros nem falsos, a razão pela qual cada um deles mantém essa tese, segundo Joyce, seria distinta. (JOYCE, 2003, p. 8)

O não cognitivista afirma que enunciados morais não seriam tipicamente usados para fazer asserções, ou seja, para expressar uma crença, por parte do sujeito que o profere, em alguma proposição que estaria sendo expressa. Para ele, os enunciados morais seriam usados para expressar estados de natureza não cognitiva do sujeito proferidor, tal como alguma emoção ou atitude de desaprovação em relação a determinado tipo de ato, por exemplo. Como estados de natureza não cognitiva não são portadores de verdade, o proferimento não possuiria pretensão de verdade, isto é, a pretensão de apresentar algo como verdadeiro, como sendo o caso. Em virtude disso, propriamente, é que os enunciados morais não seriam nem verdadeiros nem falsos na visão do não cognitivista, isto é, eles sequer seriam, em sua visão, passíveis de avaliação em termos de verdade e falsidade. O teórico do erro, por outro lado, endossa a tese cognitivista e sustenta, portanto, que os enunciados morais seriam tipicamente usados para fazer asserções. Sendo assim, tais enunciados possuiriam pretensão de verdade, mas eles, como destaca Joyce, simplesmente falhariam em sua pretensão, seja por declararem falsidades, seja por declararem algo carente de valor de verdade. (JOYCE, 2003, pp. 8-9)

Com base em todas essas considerações, então, Joyce formula uma caracterização geral do que seja uma teoria do erro. De acordo com ele, uma teoria do erro seria “a posição

---

provavelmente por pensar que isso não seria necessário para ele sustentar uma teoria do erro moral. Embora não seja possível afirmar com segurança, ele parece preferir não assumir abertamente tal posição em virtude dos problemas ontológicos suscitados pela fala sobre o referente de predicados, sobre os quais ele discorre brevemente, mas para os quais não consegue oferecer uma solução. (JOYCE, 2003, pp. 6-9)

que sustenta que um discurso é tipicamente usado de maneira assertórica, mas essas asserções em geral falham em declarar verdades”. (JOYCE, 2003, p. 9) Em outras palavras, como dito anteriormente, uma teoria do erro seria a visão de que os enunciados problemáticos de determinado discurso são *não verdadeiros*, embora, como Joyce esclarece, geralmente constituam asserções e tenham, por isso, pretensão de verdade. Dada essa caracterização geral, uma teoria do erro em relação ao discurso moral pode ser caracterizada como a visão de que os enunciados morais relevantes seriam tipicamente usados para fazer asserções, isto é, para apresentar proposições morais como verdadeiras, mas eles simplesmente falhariam nessa pretensão, sendo, portanto, *não verdadeiros*.

### 1.2.2. Argumentação de Joyce em defesa da teoria do erro moral

Apresentada a caracterização geral de uma teoria do erro fornecida por Joyce, como também o modo como o autor concebe uma teoria do erro sobre o discurso moral em particular, impõe-se indagar, neste ponto, de que maneira ele procede sua argumentação em defesa da teoria do erro moral. A esse respeito, pode-se começar dizendo que a defesa da teoria do erro moral empreendida por Joyce aproxima-se da realizada por Mackie, na medida em que ambos concebem o discurso moral de forma muito semelhante. Assim como este autor, Joyce pensa que o discurso moral estaria centralmente comprometido com a noção de prescritividade objetiva. Porém, como Mackie não é completamente claro sobre como tal noção deve ser entendida, Joyce acaba optando por uma das interpretações disponíveis, a saber, a interpretação fornecida por Richard Garner (1990), e a assumindo como sua própria explicação para a noção, incorporando-a, portanto, em sua defesa da teoria do erro.<sup>14</sup> Apesar desse elemento em comum entre ambas as posições, há que se ter presente que Joyce desenvolve uma argumentação própria, com muitos elementos novos em relação aos utilizados por Mackie, o que acaba por distanciar os dois autores e tornar imperiosa a necessidade de analisar a maneira como Joyce, especificamente, defende a teoria do erro moral.

Como dito anteriormente, Joyce afirma que sustentar uma teoria do erro em relação a um discurso, seja qual for, depende de dois passos argumentativos: um passo conceitual e um passo substantivo ou ontológico. Entretanto, há que se esclarecer que a maneira como o autor

---

<sup>14</sup> Joyce considera a interpretação de Garner a melhor forma de interpretar o que Mackie pretendeu sustentar em relação à prescritividade objetiva. No entanto, ele procura deixar claro que, independentemente de se essa maneira de conceber a prescritividade objetiva é fiel aos textos de Mackie, ele próprio a assumirá e argumentará que o discurso moral está centralmente comprometido com ela. (JOYCE, 2003, p. 31)

descreve tais passos sofre uma sutil modificação quando ele passa a discorrer, especificamente, sobre o discurso moral, em especial, no que tange ao passo conceitual. Quando começa a discorrer sobre discurso moral e, em particular, sobre a maneira como ele próprio argumentará a favor da teoria do erro, Joyce passa a descrever os dois passos da seguinte maneira: “primeiro [ele pretende] encontrar uma tese *T* com a qual nosso discurso moral ordinário está comprometido (um elemento não negociável), então [ele irá] argumentar que *T* é falsa.” (JOYCE, 2013, p. 17) O autor explica o caráter não negociável desse elemento, a tese *T*, como sendo o fato de que discurso moral deixaria de ser o discurso moral caso ela fosse extirpada dele, ou seja, o discurso passaria a ser sobre outra coisa.<sup>15</sup> (JOYCE, 2005, p. 24) Feito este esclarecimento, então, cumpre conferir a maneira como Joyce desenvolve cada um desses passos argumentativos, começando-se pelo passo conceitual.

---

<sup>15</sup> Embora Joyce não cite explicitamente entre os passos argumentativos para a defesa de uma teoria do erro, parece poder ser considerada parte integrante da argumentação a favor dessa posição a defesa do cognitivismo moral, que, na formulação do autor, seria a tese segundo a qual os enunciados morais são tipicamente usados de maneira assertórica. Isso porque, como ele próprio reconhece, a teoria do erro moral sequer teria espaço caso se concluísse que o não cognitivismo moral é verdadeiro. Joyce, contudo, considera altamente implausível pensar que o discurso moral não seja assertórico. Ele pensa que aquilo que determina, em cada ocasião, se determinado enunciado constitui ou não uma asserção são as convenções linguísticas vigentes na comunidade de usuários do discurso. Sendo assim, seria possível chegar-se a uma conclusão acerca de se o discurso moral é ou não assertórico por meio de uma investigação sobre a maneira como ele é usado, a fim de averiguar se as convenções linguísticas nele vigentes são aquelas convenções típicas de um discurso assertórico. Joyce argumenta a favor da resposta positiva a essa questão recorrendo à argumentação de Peter Glassen (1959) a favor do cognitivismo moral, o qual lista uma série de evidências de que o discurso moral é, de fato, usado de forma assertórica. As evidências listadas por Glassen são as seguintes: “[e]les (proferimentos morais) são expressos no modo indicativo”, “[e]les podem ser transformados em frases interrogativas”, “[e]les aparecem incorporados em contextos de atitudes proposicionais”, “[e]les são considerados verdadeiros ou falsos, corretos ou errados”, “[e]les são considerados como tendo um caráter impessoal, objetivo”, “[o]s predicados morais putativos podem ser transformados em termos singulares abstratos (por exemplo, bondade), sugerindo que são destinados a selecionar propriedades” e “[e]les estão sujeitos a debate que comporta todas as marcas características do desacordo factual”. (GLASSEN *Apud* JOYCE, 2003, p. 13) Diferentemente de Joyce, no entanto, Glassen entende que as intenções dos falantes seriam o elemento determinante para um enunciado ser ou não assertórico. Portanto, a lista de evidências de que o discurso moral é usado de forma assertórica é considerada por ele como uma lista de evidências de que os falantes do discurso moral, ao emitirem seus proferimentos, têm a intenção de fazer asserções. Diante disso, Joyce acaba adaptando a argumentação de Glassen às suas próprias visões, reinterpretando a lista de evidências por ele fornecida e passando a concebê-la como uma lista de evidências de que as convenções linguísticas vigentes no discurso moral são aquelas convenções típicas de um discurso assertórico. Joyce acrescenta, ademais, outras duas evidências à lista de Glassen, a saber, que os enunciados morais “aparecem em contextos logicamente complexos (por exemplo, como antecedentes de condicionais)” e que “[e]les aparecem como premissas em argumentos considerados válidos”. (JOYCE, 2003, p. 13) De acordo com Joyce, tendo em vista que o discurso moral possui essas características elencadas por Glassen, assim como as que ele acrescenta, as quais são típicas de um discurso assertórico, caberia ao não cognitivista fornecer uma explicação de por que os usuários do discurso moral comportam-se verbalmente dessa maneira em relação a ele mesmo havendo expedientes linguísticos apropriados para não fazer isso (como, por exemplo, o modo imperativo). A conclusão de Joyce é que, na ausência de tal explicação, deve-se assumir o cognitivismo como a explicação correta de como o discurso moral é efetivamente utilizado por seus usuários. (JOYCE, 2003, p. 14)

### 1.2.2.1. Passo conceitual

De acordo com Joyce, a tese *T* com a qual o discurso moral estaria centralmente comprometido seria, justamente, a prescritividade objetiva, ou seja, a tese de que há prescrições objetivamente válidas. Sendo assim, o passo conceitual de sua argumentação consiste em argumentar a favor de sua tese de que o discurso moral está dessa maneira comprometido. Antes de se iniciar a apresentação de tal argumentação, porém, faz-se necessário esclarecer o que seria, exatamente, essa prescritividade objetiva.

Como há pouco mencionado, Joyce endossa a interpretação de Richard Garner (1990) para a noção mackiana de prescritividade objetiva, acabando por incorporá-la às suas próprias visões. De acordo com Garner, a melhor maneira de conceber a prescritividade objetiva seria vê-la como uma inescapabilidade que os requerimentos morais possuiriam, isto é, uma obrigatoriedade incondicional e irrestrita. Joyce aceita essa maneira de conceber a noção de prescritividade objetiva, mas, ao desenvolver sua argumentação a favor da tese de que ela seria uma característica não negociável do discurso moral, ele procura acrescentar alguns elementos explicativos, objetivando tornar a noção mais precisa e, conseqüentemente, tornar sua tese mais defensável.

Joyce, então, tentará desenvolver melhor a noção de prescritividade objetiva recorrendo a algumas distinções utilizadas entre os filósofos morais. Uma primeira distinção a que ele recorre é entre imperativos hipotéticos e categóricos. Os primeiros seriam prescrições com a forma condicional, “Se *x*, então *y*”, em que *x* prevê um fim, que pode ou não ser visado pelo agente, e *y* indica aquilo que ele deve fazer (os meios) para alcançar o fim *x*. Dessa forma, a prescrição terá sua incidência condicionada: ela incidirá sobre o agente na hipótese de ele perseguir aquele fim (algum desejo ou interesse) previsto no antecedente do condicional. Joyce apela às considerações de Philippa Foot (1972) para descrever a natureza peculiar desses imperativos. Segundo Foot (e também Joyce), eles seriam caracterizados por sua “evaporabilidade”, isto é, pelo fato de a prescrição só existir quando e enquanto o agente perseguir o fim nela previsto; caso contrário, a prescrição simplesmente “evaporaria”, deixaria de existir (ou, quiçá seria melhor dizer, sequer teria existido para tal agente). Os imperativos categóricos, por outro lado, seriam imperativos que impõem uma prescrição de forma incondicionada, ou seja, independentemente dos fins do agente. Como consequência, eles não seriam evaporáveis, como o são os imperativos hipotéticos, o que quer dizer que, independentemente dos fins do agente, dos desejos e interesses que ele possa ter, a prescrição

presente em um imperativo categórico incidirá sobre ele, existirá, obrigando-o a determinado tipo de comportamento.

Como Joyce observa, os imperativos hipotéticos são os imperativos típicos da racionalidade prática, entendida esta em termos instrumentais. Eles indicam aos agentes os meios mais adequados para o atingimento de determinados fins, fornecendo, portanto, razões prudenciais para a ação daqueles agentes que persigam os fins em questão. Assim entendidos os requerimentos impostos pela racionalidade prática, o que dizer, então, dos requerimentos impostos pela moralidade?

O que Joyce pretende ao mencionar a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos é, precisamente, argumentar que, ao contrário do que ocorre com os requerimentos da racionalidade prática, não seria adequado considerar os requerimentos morais como imperativos hipotéticos. Ao manter referida tese, o autor se insurge contra todas as tentativas por parte de filósofos morais de explicar a moralidade em termos da prática de uma ação correta entendida como um meio para atingir um fim, seja ele qual for.<sup>16</sup> Ele menciona, em particular, tentativas de explicar a ação moralmente correta como aquela que tende a salvar o agente de algum prejuízo e a ação errada, por conseguinte, como aquela que resulta em auto-prejuízo. Segundo Joyce, a maneira como os agentes se comportam em relação aos requerimentos morais em suas práticas morais cotidianas mostraria que tais requerimentos são concebidos por eles como imperativos categóricos, e não imperativos hipotéticos, como essas concepções pressupõem. O principal indício que o autor aponta para embasar sua alegação é a maneira como os agentes efetuam e justificam a condenação moral de infratores. Joyce fornece alguns exemplos a fim de ilustrar e tornar mais plausível o que está afirmando.

O primeiro deles é o caso do pastor Giges dos diálogos de Platão, o qual tinha um anel que lhe permitia ficar invisível toda vez que assim desejasse. O anel da invisibilidade permitia a Giges, então, praticar atos normalmente considerados incorretos sem que ninguém pudesse testemunhar e, assim, reconhecer como sua a autoria dos atos. De acordo com Joyce, um agente nessa situação não teria razões prudenciais evidentes para abster-se da prática de atos considerados moralmente errados, já que, devido ao anonimato propiciado pelo anel da

---

<sup>16</sup> Joyce menciona explicitamente a tentativa de Hesíodo, que teria sustentado que “milhares de observadores invisíveis passam entre nós”, apelando, assim, para uma estrutura supernatural “na qual todas as ações são observadas, e recompensas e punições são distribuídas adequadamente” (JOYCE, 2003, pp. 32-33), assim como a tentativa de Hume, que recorre à ideia de que o agente que age mal sacrificaria, em última instância, sua “paz interior da mente, consciência de integridade, um satisfatório exame de [sua] própria conduta”, havendo sempre, portanto, um auto-prejuízo quando se age mal. (HUME *Apud* JOYCE, 2003, p. 33)

invisibilidade, não sofreria, ao que parece, quaisquer sanções por suas ações. (JOYCE, 2003, p. 32)

O que Joyce parece pensar é que, caso os requerimentos morais fossem concebidos pelos agentes morais como imperativos hipotéticos, em particular concebendo-se o fim perseguido como a ausência de prejuízos ou busca de uma situação mais vantajosa, não se poderia dizer que Gíges age de forma moralmente incorreta ao praticar atos normalmente considerados como moralmente errados, como roubar, por exemplo. Isso porque ele estará, aparentemente, em uma situação mais vantajosa se roubar do que se se abster de praticar esse ato, tendo em vista que, se roubar, terá um acréscimo patrimonial sem sofrer sanção e, se não roubar, não terá acréscimo algum. Se os imperativos morais fossem concebidos como imperativos hipotéticos, portanto, as pessoas não pensariam que ele deve se abster de roubar, isto é, que é errado roubar mesmo na situação em que ele se encontra, e seria assim porque, se tais imperativos tivessem como fim evitar prejuízos, simplesmente não haveria requerimento algum dizendo que Gíges deve se abster de roubar.

Entretanto, não seria isso, segundo Joyce, o que ocorre. Para o autor, resta claro que mesmo Gíges seria considerado pelas pessoas como um infrator, como alguém que violou um requerimento moral caso viesse a roubar. Se é assim, então (Joyce parece inferir), isso se deve ao fato de que, mesmo para agentes na situação de Gíges, as pessoas continuam pensando que há um requerimento moral incidindo sobre o agente e ordenando que se abstenha da prática daquela ação, que, no caso, é roubar. E, se as pessoas pensam que há um requerimento moral nesse caso, elas não podem estar concebendo esse requerimento como um imperativo hipotético cujo fim inculcado no antecedente é evitar prejuízos para o agente a quem se dirige. Eis a conclusão a que parece chegar Joyce.

Outro exemplo ao qual o autor recorre é o de um criminoso não arrependido, que ele supõe ser perfeitamente possível, embora estatisticamente raro. Ele pede para que se imagine um criminoso que foi capturado e que está sendo julgado por um assassinato. Tal criminoso também teria confessado espontaneamente que foi o autor do crime e teria dito, de forma convincente, que não estava arrependido pela prática do ato, que esta não frustrou a satisfação de quaisquer de seus desejos e que nem mesmo o recebimento da punição o fará, uma vez que ele mesmo queria ser capturado. (JOYCE, 2003, p. 32)

Joyce admite que um criminoso como esse seria alguém com desejos poucos comuns. Contudo, se os requerimentos morais fossem imperativos hipotéticos cujo fim é a satisfação dos desejos do agente, por exemplo, então seria necessário levar tais desejos em consideração no momento da avaliação moral do agente. No caso em questão, a ação do criminoso

contribuiu para a satisfação de seus desejos. Sendo assim, não haveria nenhum imperativo hipotético que pudesse se aplicar a ele cujo fim fosse a satisfação de seus desejos e que dissesse para ele se abster da prática do assassinato (justamente porque nem a prática do assassinato, nem mesmo suas consequências, iriam de encontro com seus desejos; ao contrário, elas contribuiriam para sua satisfação). Se os requerimentos morais fossem concebidos pelas pessoas como imperativos hipotéticos, então, nesse exemplo, as pessoas não condenariam moralmente o agente, já que ele agiu de forma a satisfazer seus desejos e, como dito recém, sequer haveria um requerimento moral (entendido como imperativo hipotético) proibindo-o de praticar o assassinato. (JOYCE, 2003, p. 32)

De acordo com Joyce, contudo, não é isso que se pode constatar na prática moral cotidiana. Como ele afirma, as pessoas jamais deixariam de condenar moralmente um criminoso como esse pelo fato de que suas ações contribuíram para a satisfação de seus desejos, elas jamais deixariam de pensar que ele praticou uma ação moralmente errada. E, se elas continuam pensando assim, segundo Joyce, é porque elas pensam que, mesmo para um agente na situação do criminoso descrito, existe um requerimento moral incidindo sobre ele e proibindo a prática do assassinato. Se tal requerimento existe, então (dadas as características do criminoso e as circunstâncias em que se encontra) ele não pode estar sendo concebido pelas pessoas como um imperativo hipotético, mas tão somente como um imperativo categórico. (JOYCE, 2003, p. 32)

Um terceiro exemplo citado por Joyce é o da condenação moral dos líderes nazistas. Supondo que os requerimentos morais fossem concebidos como imperativos hipotéticos cujo fim é evitar prejuízos ao agente a quem ele se dirige, então, para que os nazistas fossem condenados moralmente, teria de ser pela prática de atos que ocasionaram prejuízos para eles próprios. Contudo, Joyce parece sugerir, a construção dos campos de extermínio por parte dos nazistas não parece ter causado prejuízos óbvios a eles. Se for correto afirmar isto, então eles não teriam praticado atos moralmente errados e, conseqüentemente, não poderiam ser condenados moralmente pelas pessoas. (JOYCE, 2003, p. 33) Entretanto, como Joyce destaca, não é isso o que se constata a partir da observação do comportamento moral das pessoas; elas, de fato, condenam moralmente os nazistas, elas pensam que eles agiram de forma moralmente errada. O autor parece sustentar que, para as pessoas pensarem dessa maneira, elas não podem estar concebendo os requerimentos morais como imperativos hipotéticos, mas apenas como imperativos categóricos.

Ademais, caso as pessoas concebessem os requerimentos morais como imperativos hipotéticos e, mesmo assim, condenassem moralmente os nazistas, como elas justificariam

essa punição? A dificuldade em fornecer tal justificativa parece poder ser explicada da seguinte maneira. Se as pessoas condenam moralmente os nazistas, então elas pensam que eles praticaram atos moralmente errados. Mas, se este é o caso, então eles teriam causado prejuízos a si próprios (porque se está aqui supondo que os requerimentos morais são concebidos pelas pessoas como imperativos hipotéticos cujo fim é evitar auto-prejuízo). Porém, se os nazistas já sofreram prejuízos por suas ações moralmente erradas, então parece difícil encontrar uma justificativa para aplicar uma penalidade a eles, já que essa penalidade lhes causaria ainda mais prejuízos.

De acordo com Joyce, conceber os requerimentos morais, com base nos quais as pessoas condenam moralmente umas às outras, como sendo imperativos hipotéticos cujo fim é evitar auto-prejuízo conduziria a esse tipo de descrição aparentemente absurda. A seu ver, as pessoas condenariam moralmente os infratores por pensarem que eles “merecem” punição. Porém, segundo Joyce, essa ideia de que os infratores merecem punição não se coadunaria com a concepção dos requerimentos morais como imperativos hipotéticos cujo fim é evitar auto-prejuízo, pois de que maneira seria possível dizer que uma pessoa que se auto-prejudicou merece ainda mais prejuízo (pela punição)? (JOYCE, 2003, p. 34)

Joyce parece pensar que, partir da consideração de exemplos como os que ele forneceu, seria possível perceber que os agentes, em sua prática moral cotidiana, concebem os requerimentos morais, de fato, como imperativos categóricos, e não como imperativos hipotéticos. O cerne de sua argumentação a favor dessa conclusão, como dito acima, reside na maneira como os agentes morais efetuam e justificam a condenação moral de outros agentes morais. Na visão de Joyce, se os requerimentos que baseiam a prática moral cotidiana fossem imperativos hipotéticos, qualquer agente desviaria a prescrição moral neles contida simplesmente por não desejar ou ser de seu interesse aquele fim insculpido no antecedente do condicional. Nesse caso, poder-se-ia dizer, utilizando-se a expressão de Foot, que a prescrição moral “evaporaria”, e não meramente seria desobedecida. Na hipótese de uma prescrição evaporar, por assim dizer, não seria possível condenar moralmente um agente que tenha agido de forma diversa da recomendada pelo imperativo hipotético, uma vez que ele não teria violado nenhuma prescrição a ele aplicável. Sendo assim, caso os requerimentos morais fossem imperativos hipotéticos, sempre seria necessário investigar os fins que moveram a ação dos agentes antes de proceder a uma condenação moral.

Segundo Joyce, contudo, não seria isso o que a observação da prática moral cotidiana revelaria. A seu ver, a maneira como as pessoas procedem a condenação moral de infratores prescindiria da consideração dos fins que levaram o agente a agir da forma como agiu, isto é,

dos desejos que ele poderia ter e do que poderia ser de seu interesse (mais vantajoso, menos prejudicial) quando da prática da ação. Como ele procura destacar, não se deixa de condenar moralmente um infrator, de entender que ele fez algo moralmente errado, em virtude de haver algum desejo ou interesse seu que a ação tende a satisfazer. Seria por isso, precisamente, que há condenação moral mesmo quando a ação infracional satisfaz os desejos do agente e quando não há prejuízo algum para ele, como ocorre nos exemplos fornecidos pelo autor. Além disso, segundo Joyce, caso os requerimentos morais fossem vistos como imperativos hipotéticos cujo fim é, especificamente, evitar o auto-prejuízo, não faria sentido dizer, como as pessoas costumam fazer, que os infratores *merecem* ser punidos por seus atos, uma vez que, de algum modo, já foram punidos por meio de sua ação infracional (por terem sofrido auto-prejuízo).

Depois de argumentar contra a tese de que os requerimentos morais seriam imperativos hipotéticos, Joyce introduz uma segunda distinção, a distinção entre imperativos categóricos fortes e fracos, o que ele faz baseando-se nas considerações de Philippa Foot. De acordo com esta autora, haveria algo em comum entre os imperativos categóricos e as regras pertencentes a sistemas de regras, como as regras de etiqueta, regras de clubes, regras de xadrez, etc., e o elemento em comum seria sua não evaporabilidade. Diferentemente dos imperativos hipotéticos em que a incidência de sua prescrição depende de o destinatário ter o fim previsto no antecedente do imperativo, as regras de sistemas normativos, assim como os imperativos categóricos, incidiriam independentemente dos fins perseguidos pelos agentes. Ademais, tais regras continuariam existindo mesmo quando o agente não tem o menor interesse em obedecê-las. Elas não evaporariam, portanto. E é justamente por isso que, mesmo nesse caso de o agente não ter interesse em obedecer determinada regra, é possível afirmar que ele desobedeceu tal regra. Caso a regra evaporasse, não existiria nenhuma regra para ser violada. Pode-se pensar, por exemplo, nas regras de etiqueta, que podem ser consideradas violadas mesmo quando o infrator for alguém que não se importa nem um pouco com as regras de etiqueta. Em virtude dessa semelhança apontada por Foot entre as regras de sistemas de regras e os imperativos categóricos, Joyce passa a chamar aquelas regras de “imperativos categóricos” também, embora sejam, segundo ele, imperativos categóricos fracos, ao lado dos imperativos categóricos fortes, que seriam os tradicionais imperativos categóricos.

Neste ponto, cumpre indagar, então, qual seria a diferença entre os imperativos categóricos fortes e fracos. Em sua resposta, Joyce recorre, mais uma vez, às visões de Foot. Segundo a autora, a diferença entre os imperativos categóricos fortes e fracos (embora ela não utilize essa nomenclatura) seria que os primeiros possuiriam um “ingrediente extra”, como diz

Joyce, um algo a mais que a autora chama de “pensamento fugitivo”. Devido a esse ingrediente extra, os imperativos categóricos fortes forneceriam aos agentes uma razão para agir de acordo com eles, enquanto os imperativos categóricos fracos não. Os imperativos categóricos fracos sempre dependeriam de os agentes terem razões independentes que recomendassem a obediência a eles. Joyce fornece um exemplo para ilustrar este ponto.

O exemplo que ele fornece é o caso de Celadus, um homem que teria sido apanhado na rua e forçado a tornar-se gladiador, isto é, a participar dos combates entre gladiadores e a obedecer ao sistema de regras que os rege. Joyce pede para que se imagine uma ocasião em que Celadus se encontre em uma situação muito difícil, a qual ele descreve da seguinte maneira: “seu oponente é um sádico lutador profissional e Celadus encontra-se preso e sem espada. Sua única esperança é jogar um pouco de areia nos olhos de seu rival.” (JOYCE, 2003, p. 34)<sup>17</sup> Entretanto, Joyce pede para que se suponha, há uma regra dentro do sistema de regras que rege o combate de gladiadores que proíbe jogar areia nos olhos do oponente e Celadus está submetido a ela. Diante disso, o autor indaga: o que deve fazer Celadus nessa situação, jogar areia nos olhos do oponente e salvar sua vida, mesmo desobedecendo a regra, ou obedecer a regra e morrer? (JOYCE, 2003, p. 34)

Joyce utiliza esse exemplo para chamar atenção para dois pontos importantes de sua exposição. Primeiramente, ele chama atenção para o fato de que faz sentido, de que não é absurdo pensar que Celadus tem uma opção além de obedecer à regra, ou seja, que ele pode legitimamente optar por não se submeter a ela.<sup>18</sup> E a circunstância de Celadus ter sido forçado a se tornar gladiador (de isso não ter sido fruto de uma escolha livre e voluntária sua) torna ainda mais plausível pensar-se que ele tem a opção de desobedecer à regra. Isso porque, se ele foi forçado a se tornar gladiador, ele não *aceitou* submeter-se ao sistema de regras que rege o combate de gladiadores, elas não são, portanto, *suas* regras.

Joyce parece entender que o que tornaria plausível pensar que Celadus pode legitimamente aceitar ou não as regras desse sistema normativo é, justamente, o fato de que tais regras, enquanto imperativos categóricos fracos que são, não forneceriam, por si sós, razões para ação. Com efeito, se elas por si mesmas fornecessem razões para ação, seria até

---

<sup>17</sup> É importante acrescentar que Joyce estipulou, mesmo que de modo bastante artificial, que ninguém conseguiria ver caso Celadus viesse a jogar areia nos olhos de seu oponente. Portanto, ele não correria o risco de sofrer uma punição por ter violado uma regra. O autor impõe essa restrição a fim de que não haja interferência em sua argumentação em decorrência de fatores como esse. (JOYCE, 2003, p. 34)

<sup>18</sup> Diz-se que ele pode *legitimamente* para contrapor com a afirmação de que ele pode *de fato*. Isso se faz necessário porque, *de fato*, todos os agentes têm opção, a princípio, entre obedecer e desobedecer a uma regra na ausência de constrangimento externo, mas nem sempre negar-se a obedecer a uma regra poderá ser visto como algo legítimo, como algo a que se tem direito, como parece ocorrer no caso de Celadus.

mesmo absurdo pensar-se que Celadus teria legitimamente opção entre jogar ou não areia nos olhos de seu oponente. (JOYCE, 2003, pp. 34-35)

A avaliação sobre o que Celadus deveria fazer na situação problemática descrita por Joyce não dependeria, portanto, apenas do que prescrevem as regras do sistema normativo que rege os combates de gladiadores; dependeria delas, mas também dependeria de se ele tem uma razão prática para obedecer às regras desse sistema. No caso específico de Celadus, Joyce pensa que ele teria uma razão para desobedecer à regra que o proíbe de jogar areia nos olhos de seu oponente, uma vez que essa seria a única maneira de salvar a própria vida na situação em que se encontra e tendo em vista que sequer escolheu livremente tornar-se gladiador (ele não teria aceitado, portanto, o sistema normativo que rege os combates de gladiadores).

Joyce utiliza esse exemplo, então, para ilustrar a tese de Foot de que os imperativos categóricos fracos não dariam, por si mesmos, razão para ação e que a obediência a eles dependeria de o agente ter uma razão independente para obedecê-los, para aceitá-los como suas regras.

Mas Joyce utiliza esse exemplo também para chamar atenção para outro ponto. O autor compara o exemplo da relação de Celadus com as regras do sistema gladiatório com o exemplo da relação de Gíges com os requerimentos morais. Segundo Joyce, diferentemente do que ocorre com Celadus, não é plausível pensar que Gíges tinha legitimamente opção entre aceitar ou não a submissão aos requerimentos morais, como se a moralidade fosse um sistema de regras como outros, um conjunto de imperativos categóricos fracos. Para Joyce, seria implausível pensar isso simplesmente porque a moralidade não seria vista como um conjunto de imperativos categóricos fracos; ela seria vista como algo superior a isso. A tese que o autor defende é que os requerimentos morais seriam imperativos categóricos fortes e, enquanto tais, dariam razão para ação.

Para compreender-se adequadamente referida tese, há que se ter em mente a insistência de Joyce de que os requerimentos morais seriam concebidos na prática moral cotidiana como requerimentos que não precisam ser aceitos pelo agente, como requerimentos de cuja obediência este não pode se eximir, escapar. Os requerimentos morais seriam, nesse sentido, inescapáveis e isto decorreria, justamente, do fato de que eles, por si mesmos, dariam razão para ação, sem a necessidade de uma razão independente que determine a obediência a eles. De acordo com Joyce, seria em virtude do caráter inescapável dos requerimentos morais que, no caso de Gíges, as pessoas não pensariam que ele tem, legitimamente, a opção entre aceitar ou não a submissão aos mesmos (diferentemente do que ocorre no exemplo de Celadus).

A conclusão de Joyce, então, é que os requerimentos morais, além de serem imperativos categóricos, que impõem uma obrigação independentemente dos fins do agente, também seriam, especificamente, imperativos categóricos do tipo forte, isto é, daquele tipo que o agente não tem opção entre aceitar e não aceitar, de submeter-se ou não, aqueles que são inescapáveis.

Antes da apresentação do argumento completo de Joyce a favor da teoria do erro, faz-se necessário, ainda, mencionar mais uma distinção introduzida pelo autor: a distinção entre razões institucionais e razões reais. Ele inicia sua explicação dessa distinção introduzindo no debate um princípio utilizado por Mackie que ele chama de “Truísmo de Mackie”. Segundo tal princípio, “é necessário e *a priori* que, para todo agente x, se x deve fazer  $\Phi$ , então x tem uma razão para fazer  $\Phi$ .” (JOYCE, 2003, p. 38) Joyce explica que, para Mackie, “ter uma razão” faria parte do próprio significado de “deve”, razão pela qual este autor sustentaria dito princípio. Como Joyce observa, contudo, tal princípio não se coaduna com o critério de Foot, por ele próprio incorporado, para distinguir imperativos categóricos fortes e fracos, a saber, que os primeiros dariam razão para ação, enquanto os últimos não. Para acomodar o Truísmo de Mackie em suas considerações, então, Joyce traça a distinção entre razões institucionais e razões reais.

De acordo com ele, seria possível falar de sistemas normativos a partir de duas perspectivas distintas, a perspectiva interna ao sistema e a perspectiva externa a ele. Falar da perspectiva interna ao sistema, significaria falar da perspectiva de alguém que aceitou submeter-se às suas regras. Em virtude disso, as regras desse sistema, mesmo sendo imperativos categóricos fracos, fornecerão razões para agir-se de acordo com seus ditames. Isso porque, como as regras foram aceitas pelo agente, a questão sobre se ele tem ou não razão para obedecê-las sequer emergiria. A essas razões fornecidas pelos imperativos categóricos fracos àqueles agentes que se encontram dentro do sistema normativos a que esses imperativos pertencem Joyce chama “razões institucionais”, uma vez que seriam relativas a uma instituição normativa.

É importante frisar que, em sendo relativas ao sistema normativo, as razões institucionais não teriam vigência irrestrita; elas seriam razões apenas para agentes que aceitaram as regras do sistema, agentes que estão dentro dele. Com isso, Joyce preserva a tese de Foot de que os imperativos categóricos fracos não dariam razões para agir. Eles, de fato, não dariam razões para agir, mas no sentido de dar *razões não restritas ao sistema*, isto é, que possam ser razões para quaisquer agentes, independentemente de terem aceitado o sistema normativo em questão.

Para dar conta desta noção de razão não restrita ao sistema, o autor contrapõe as razões normativas às razões reais. Razões reais seriam aquelas fornecidas pelos imperativos categóricos fortes, razões que os agentes terão para agir independentemente de sua aceitação ou não desses imperativos. De acordo com Joyce, as razões morais seriam deste tipo, ou seja, razões reais.

Neste momento, então, já se está com as ferramentas conceituais necessárias para compreender-se o argumento de Joyce a favor da teoria do erro moral, o qual é formulado por ele inicialmente da seguinte maneira:<sup>19</sup>

1. Se x deve moralmente fazer  $\Phi$ , então x deve fazer  $\Phi$  independentemente de se ele se importa, independentemente de se fazer  $\Phi$  satisfaz quaisquer de seus desejos ou favorece seus interesses.
2. Se x deve moralmente fazer  $\Phi$ , então x tem uma razão para fazer  $\Phi$ .
3. Portanto, se x deve moralmente fazer  $\Phi$ , então x tem uma razão para fazer  $\Phi$  independentemente de se fazer  $\Phi$  serve seus desejos ou promove seus interesses.
4. Mas não há como tais razões fazerem sentido.
5. Portanto, x jamais está sob uma obrigação moral. (JOYCE, 2003, p. 42)

Como Joyce observa, a premissa 3 decorre das premissas 1 e 2, portanto ela dispensa argumentação específica a seu favor. As premissas 1 e 2 ele pensa conseguir sustentar com sua argumentação de que os requerimentos morais são concebidos, no discurso moral ordinário, como imperativos categóricos fortes, ou seja, imperativos que fornecem razão para ação independentemente dos desejos e interesses do agente (por isso categóricos) e independentemente da aceitação do agente, de se este se importa com ele (por isso fortes).

Tais premissas, 1, 2 e 3, fazem parte do primeiro passo argumentativo de Joyce a favor da teoria do erro moral, o passo conceitual, no qual ele estabelece um compromisso não negociável do discurso moral. O próximo passo argumentativo, o passo substantivo, consistirá em argumentar a favor da premissa 4, segundo a qual não há como a ideia de haver razões para ação que sejam independentes da aceitação, assim como dos desejos e interesses do agente, fazer sentido. A argumentação de Joyce a favor dessa tese é o que se passará a apresentar a partir de agora.

---

<sup>19</sup> Esta constitui a formulação inicial do argumento de Joyce a favor da teoria do erro moral, a qual pressupõe um instrumentalismo humeano como concepção de racionalidade prática. Com o avançar de sua argumentação, Joyce acaba reformulando sutilmente seu argumento a fim de adequá-lo à concepção de racionalidade prática que ele irá defender, que consiste em uma versão de instrumentalismo prático não humeano.

### 1.2.2.2. Passo substantivo ou ontológico

Depois de concluir sua argumentação a favor de que o discurso moral estaria centralmente comprometido com a tese de que existem prescrições objetivamente válidas, que ele conceitua em termos da existência de imperativos categóricos fortes, impõe-se a Joyce a tarefa de mostrar que essa tese é falsa, isto é, que simplesmente não existe esse tipo de entidade no mundo. Ele precisa, então, formular a questão “Há imperativos categóricos fortes?” e argumentar em prol de sua alegação de que a resposta a ela tem de ser negativa. Este constitui, precisamente, o passo substantivo ou ontológico de sua argumentação. Apenas depois de concluir esse passo argumentativo é que Joyce poderá obter, se bem sucedido, sua conclusão geral de que os requerimentos morais aos quais o discurso moral faz referência não existem e que, por conseguinte, tal discurso pode ser considerado defeituoso.

Como pode ser percebido a partir da leitura do argumento completo que Joyce apresenta a favor da teoria do erro, a premissa (4) desse argumento (pela qual ele passará a argumentar em seu passo substantivo) é formulada em termos de razões, não em termos de imperativos, e há uma razão bem específica para tal procedimento por parte do autor, sobre a qual será preciso discorrer brevemente antes de se apresentar a argumentação de Joyce.

Rudolf Carnap traçou uma distinção bastante conhecida entre questões internas e questões externas de existência. Para ele, dada uma estrutura (*framework*) linguística, poder-se-ia indagar pela existência de entidades às quais a estrutura se refere a partir de duas perspectivas distintas. De uma perspectiva interna à estrutura, poder-se-ia formular questões como “Há um número primo entre 2 e 18?”, tomando como exemplo, neste caso, a estrutura que faz referência a números. Esta questão, segundo Carnap, seria uma questão de natureza teórica e a resposta à mesma seria fornecida em conformidade com os critérios fornecidos pela própria estrutura linguística dentro da qual ela é formulada, isto é, com base em critérios internos a ela. De uma perspectiva externa à estrutura, poder-se-ia formular questões externas de existência, tais como “Existem números?”. Esta questão, como Carnap explica, não pede por uma resposta que se possa obter por recurso aos critérios internos à estrutura. O que se indaga é se é possível concluir que eles existem caso sejam utilizados critérios externos à estrutura linguística que faz referência a eles. (CARNAP, 1975, p. 120)

Carnap observa que questões externas de existência têm sido amplamente formuladas por filósofos ao longo da história da filosofia, os quais pressupõem que seja possível fornecer resposta à mesma utilizando-se de critérios teóricos, estabelecendo, assim, uma tese de cunho

metafísico. Carnap entende que, se entendida como uma questão teórica, uma questão externa de existência seria simplesmente carente de sentido, assim como qualquer pretensa resposta à mesma. Isso porque, conforme o autor, não haveria quaisquer critérios teóricos externos às estruturas linguísticas por referência aos quais essas questões possam ser respondidas. Diante disso, questões externas de existência, para não serem destituídas de sentido, deveriam ser entendidas, ao ver do autor, como questões de natureza prática, isto é, como uma decisão acerca da aceitação ou não de determinada estrutura linguística. Sendo assim, uma questão como “Existem números?”, por exemplo, deveria ser vista como uma questão prática sobre se a estrutura linguística para fazer referência a números deve ou não ser aceita. Em se tratando de uma questão prática, os critérios para a obtenção da resposta seriam critérios pragmáticos, ou seja, dever-se-ia avaliar se aceitar o sistema de referência em questão será útil ou frutífero. (CARNAP, 1975, p. 128)

A relevância da apresentação da distinção de Carnap entre questões internas e externas de existência reside no fato de que Joyce, ao formular a questão central de seu segundo passo argumentativo (o substantivo), qual seja, a questão sobre se há imperativos categóricos fortes, está formulando uma questão externa de existência. O que o autor pretende não é obter uma resposta sobre se há essa espécie de imperativo dentro da estrutura linguística da moralidade, a qual seria uma questão interna. Ele próprio já argumentou que o discurso moral estaria comprometido com a existência de imperativos dessa natureza. O que ele indaga é se, no mundo, há esse tipo de entidade, ou seja, se elas existem mesmo analisando-se de uma perspectiva externa à estrutura linguística da moralidade. Como recém mencionado, Carnap entende que, em virtude da ausência de critérios por recurso aos quais responder questões externas, elas seriam, assim como suas pretensas respostas, carentes de sentido. Isto impõe, então, um desafio à consecução do projeto de Joyce, o qual pensa não poder dar sequência ao mesmo sem antes oferecer uma resposta a Carnap.

A estratégia de Joyce para lidar com o desafio de Carnap consiste, precisamente, em reformular a questão sobre a existência de imperativos categóricos fortes em termos de outros conceitos, de modo que lhe seja possível encontrar critérios externos à estrutura linguística da moralidade por recurso aos quais responder a questão. A escolha de Joyce foi formular a questão em termos de razões práticas, apelando, assim, para os critérios fornecidos pela estrutura normativa da racionalidade prática, que é a estrutura que diz se e quais as razões que um agente tem para agir de um modo geral. A partir disso, então, é possível compreender porque o autor formulou a premissa (4) de seu argumento em termos de razões e não de imperativos.

O autor apela para a racionalidade prática por considerá-la uma estrutura mais ampla que a da moralidade, que, inclusive, abarca esta última, o que quer dizer que, se há razões morais, elas serão também, e antes de tudo, razões práticas. Tendo em vista tal apelo e a reformulação dele decorrente, o que Joyce tem de responder no passo substantivo de sua argumentação é se, de acordo com a estrutura normativa da racionalidade prática, há razões do tipo pretensamente fornecido pelos requerimentos morais, entendidos como imperativos categóricos fortes (que é a maneira, segundo ele, como eles seriam entendidos pelo discurso moral), ou seja, razões para o agente agir independentemente de seus desejos e interesses.

Joyce, contudo, precisa justificar a adoção dessa estratégia, pois alguém poderia alegar que a estrutura normativa da racionalidade prática é apenas mais uma estrutura ao lado das outras e que, para escapar efetivamente do desafio de Carnap, de nada adiantaria recorrer a seus critérios, pois, ainda assim, estar-se-ia recorrendo a critérios internos a uma dada estrutura para responder a uma questão que pretende obter uma resposta do ponto de vista externo a quaisquer estruturas linguísticas.

Joyce tenta justificar sua estratégia, então, sustentando que a estrutura da racionalidade prática não é apenas mais uma estrutura ao lado das outras; ela possuiria, segundo ele, um *status* especial que lhe permitiria fornecer critérios para responder a questão por ele formulada. O *status* especial da estrutura da racionalidade prática, segundo Joyce, consistiria no fato de ela ser uma estrutura normativa da qual é impossível sair. O autor formula tal alegação em termos da possibilidade de se questionar o sistema normativo da racionalidade prática. Conforme Joyce, mesmo a pergunta sobre por que alguém deveria se importar com a racionalidade prática (e obedecer, por conseguinte, a seus ditames) já estaria pressupondo a estrutura normativa da racionalidade prática, uma vez que pede uma razão para se pertencer ao sistema, e, por conter tal pressuposição, seria uma pergunta incoerente e, portanto, ininteligível. A impossibilidade de questionar de forma coerente e inteligível o sistema da racionalidade prática mostraria, ao ver de Joyce, que é simplesmente impossível sair, deixar de estar submetido, a esse sistema normativo. (JOYCE, 2003, p. 50)

Com isso, Joyce pensa conseguir lidar satisfatoriamente com o desafio de Carnap. Ele parece sustentar que, uma vez que o sistema normativo da racionalidade prática tem esse *status* especial de ser um sistema do qual é impossível sair, de ser um sistema inescapável, os critérios que ele fornece seriam aptos a servir de critérios para responder a questão externa sobre a existência de requerimentos morais entendidos como imperativos categóricos fortes. (JOYCE, 2003, pp. 48-50)

Após adaptar sua estratégia argumentativa a fim de escapar da crítica de Carnap, Joyce tem de especificar a qual concepção de racionalidade ele recorrerá, tendo em vista que existem diferentes concepções na disputa sobre qual é a concepção correta acerca das razões práticas. Ele, então, optará por defender uma versão do instrumentalismo prático não humeano e, a partir dessa concepção, responder se existem razões práticas que sejam independentes dos desejos e interesses dos agentes.

O instrumentalismo não humeano sustentado por Joyce é uma versão muito próxima da concepção de racionalidade prática sustentada por Michael Smith (1994), autor com quem ele concorda em muitos aspectos. Não será possível, entretanto, adentrar em minúcias da concepção de cada um desses autores, e tampouco da argumentação desenvolvida a seu favor, já que isso demandaria muito mais espaço do que se tem aqui, além de que desviaria demasiadamente o foco do presente trabalho. Dessa forma, a concepção de racionalidade prática da qual parte Joyce será apresentada de modo resumido, apenas para permitir a compreensão da maneira como ele responde a questão que formula em seu segundo passo argumentativo a favor da teoria do erro moral.

Primeiramente, há que se ter em mente que, como se trata de uma concepção instrumentalista, as ações são entendidas como meios para o atingimento dos fins do agente e é a partir dessa relação que se avalia se um agente deve ou não (tem razão ou não para) praticar determinada ação em cada circunstância. Uma distinção muito básica a esse respeito e que é de fundamental importância para a compreensão da posição de Joyce é a distinção entre razões objetivas e subjetivas, a qual é formulada por ele da seguinte maneira:

**RAZÕES OBJETIVAS:**

S tem uma razão objetiva para fazer  $\Phi$  se e somente se  $\Phi$  promoverá os fins de S.

**RAZÕES SUBJETIVAS:**

S tem uma razão subjetiva para fazer  $\Phi$  se e somente se S está justificado a crer que ele tem uma razão objetiva para fazer  $\Phi$ . (JOYCE, 2003, p. 53)

A partir dessa definição, então, pode-se afirmar que as razões objetivas dizem respeito aos meios que, de fato, contribuirão para a satisfação dos fins do agente, ao passo que as razões subjetivas estão relacionadas com aquilo que o agente acredita, justificadamente, serem os meios adequados à satisfação de seus fins. Joyce fornece um exemplo a fim de ilustrar este ponto. Ele descreve a situação de uma agente, Mary, que está com sede e que se encontra diante de um copo contendo um líquido incolor e inodoro, que ela crê justificadamente ser água. Mary, então, teria uma razão subjetiva para beber o líquido que está dentro do copo,

pois, com essa ação, ela saciaria sua sede. Contudo, embora Mary não saiba, o líquido que está dentro do copo não é água, mas sim veneno. Se ela beber o líquido, ela poderá morrer e não estará, portanto, praticando uma ação que contribui para a promoção de seus fins. Diante dessa circunstância, Mary teria uma razão objetiva para não beber o líquido que está dentro do copo. (JOYCE, 2003, p. 54)

Diferentemente de outros autores, Joyce sustenta que a racionalidade de um agente tem de ser avaliada com base em suas razões subjetivas, e não em suas razões objetivas<sup>20</sup>. Para o autor, a condição epistêmica em que se encontra o agente deve ser considerada quando da avaliação de sua racionalidade, caso contrário, estar-se-ia impondo a ele um critério demasiado exigente. Joyce pensa que a utilização desse critério seria capaz de captar mais apropriadamente a maneira como as avaliações da racionalidade de agentes são feitas em contextos pré-teóricos, ordinários. Segundo ele, em tais contextos, a acusação de irracionalidade seria uma forma de criticar o agente. Sendo assim, não seria apropriado exigir, para o agente ser considerado racional e, conseqüentemente, não passível de crítica, algo que ele nem sempre terá condições epistêmicas de satisfazer, como o é exigir que ele atue de acordo com suas razões objetivas. Assim, conforme o critério de Joyce, Mary não poderá ser considerada irracional se beber o líquido que está dentro do copo, pois ela não estava em condições epistêmicas para saber que sua ação de tomar o líquido, na verdade, não contribuiria para a satisfação de seus fins.

Além de adotar como razões práticas as razões subjetivas, Joyce também pensa que as razões podem ser classificadas em razões racionais e irracionais, dependendo de qual fim a ação meio tende a satisfazer. Para compreender este ponto, há que se ter em mente que, como o autor adota um instrumentalismo de tipo não humeano, ele pensa ser possível submeter os fins do agente<sup>21</sup> a uma avaliação racional, diferentemente do que se sustenta no bojo da concepção humeana de instrumentalismo. Como Joyce observa, o instrumentalismo humeano, por não admitir a possibilidade de avaliação racional dos desejos de um agente e, por conseguinte, o estabelecimento de uma hierarquia entre eles, não seria capaz de captar o fenômeno da fraqueza de vontade, entendido, como se costuma fazer no âmbito pré-teórico,

<sup>20</sup> Joyce cita e critica explicitamente a concepção de racionalidade de Richard Brandt (1979), na qual aquilo que Joyce chamaria de “razão objetiva” seria o elemento determinante para a racionalidade prática.

<sup>21</sup> Joyce utiliza o termo “fim” de modo propositalmente vago para fazer referência tanto aos desejos quanto aos interesses do agente. Ele justifica tal procedimento alegando que seu projeto não sofre interferência da escolha entre conceber os fins do agente como desejos ou como interesses do agente. (JOYCE, 2003, p. 56) Como poderá ser percebido na sequência da exposição, porém, passar-se-á a tecer as explicações em termos de *desejos* do agente, não se utilizando mais o termo genérico “fins do agente”. Isto será necessário porque Joyce recorre às explicações de Michael Smith e este autor desenvolve suas considerações em termos de desejos. Para Joyce, a utilização do termo mais restritivo seria, provavelmente, desnecessária.

ordinário, como um tipo de irracionalidade do agente, o que constituiria um custo teórico considerável para essa posição. Para Smith, Joyce e outros autores que optam por uma versão não humeana de instrumentalismo, por outro lado, embora seja possível para um agente ter os mais diversos desejos, muitos dos quais até mesmo incompatíveis entre si, nem todos estariam no mesmo nível hierárquico, por assim dizer; como resultado de uma avaliação racional por parte do agente, alguns deles, além de desejos, constariam entre os valores do agente, enquanto outros seriam meramente desejos. Isto permitiria, conforme Joyce, explicar porque a fraqueza de vontade pode ser vista como uma forma de irracionalidade e a explicação seria, segundo ele, que o agente que incorre em fraqueza de vontade seria aquele que age com vistas à satisfação de um desejo qualquer em detrimento da satisfação de um desejo que constitui também um valor para ele, daí a irracionalidade de seu comportamento.

Para explicar de que maneira a avaliação racional dos desejos de um agente seria feita, Joyce recorre às explicações de Michael Smith. Como dito acima, tal processo teria como resultado que alguns desejos passariam a ser também valores do agente. Valorar um desejo X, segundo Smith, seria crer que X é desejável, o que, para ele, significa crer que se tem uma razão normativa para produzir X (isto é, uma razão que justifica produzir X)<sup>22</sup>. Um agente terá uma razão normativa para produzir X, por sua vez, se ele endossaria produzir X na hipótese de ele ser um agente completamente racional. Um agente valorar X, então, vem a ser ele crer que endossaria produzir X se ele fosse um agente completamente racional. Os desejos seriam avaliados pelo agente, portanto, a partir da consideração do que ele próprio faria em uma condição idealizada: o agente teria de conjecturar, durante o processo avaliativo, o que faria se ele próprio fosse um agente completamente racional ou, dito em outras palavras, o que uma versão idealizada dele próprio o aconselharia a fazer. Caso o agente, após esse processo, venha a formar a crença de que sua versão idealizada o aconselharia a produzir X, então ele estará formando a crença de que X é desejável, o que vem a ser valorar X, erguê-lo ao *status* de um valor seu. (JOYCE, 2003, p. 70)

Joyce pensa que essa concepção de Smith sobre a valoração de desejos permite que desejos sejam classificados como racionais e irracionais<sup>23</sup>. Como ele afirma, “[s]e S crê que X é desejável — isto é, crê que ele desejaria X se ele fosse completamente racional —, mas deseja não X, então podemos considerar o último desejo como irracional.” (JOYCE, 2003, p.

<sup>22</sup> Smith utiliza a expressão “razão normativa” para se referir às razões às quais se apela para *justificar* as ações de um agente, em contraposição com as razões motivacionais, que seriam aquelas às quais se recorre para *explicar* as ações de um agente.

<sup>23</sup> Joyce entende que explicações alternativas do que seja valorar um desejo, como, por exemplo, a concepção de que valorar X seria ter um desejo de segunda ordem em relação a X (a saber, desejar desejar X), também seriam capazes de fornecer uma base para considerar alguns desejos como irracionais. (JOYCE, 2003, p. 71)

71) Além disso, Joyce sustenta que um desejo irracional poderia ser visto, conforme essa visão, como um desejo que “não foi, de alguma maneira, adequadamente *examinado* pelo agente.” (JOYCE, 2003, p. 71)

Dito isso, surge, então, a seguinte indagação: como se dá efetivamente o processo de avaliação racional dos desejos do agente, o processo pelo qual cada desejo seria *examinado*, mediante o qual o agente chegaria à conclusão de que determinado desejo seu seria endossado por ele próprio se ele fosse completamente racional? Para explicar isso, Joyce recorre, mais uma vez, às explicações de Smith, em particular, à maneira como este autor explica em que consiste deliberar corretamente, o que, como Joyce observa, seria uma das características necessárias para o agente completamente racional que Smith adota como paradigma.

A explicação do que seria uma primeira etapa do processo de deliberação Smith extrai das considerações de Bernard Williams, o qual menciona, como típicos processos de deliberação, a escolha, por parte do agente, dos meios adequados para a consecução de seus fins, o estabelecimento de uma hierarquia entre esses fins, mediante uma decisão sobre a quais deles atribui maior peso e a eliminação de algum de seus fins em virtude da descoberta da falsidade de uma de suas crenças ou de ter exercitado melhor sua imaginação do que até então havia feito.<sup>24</sup> Smith complementa tal explicação acrescentando considerações sobre a maneira como os agentes tentam justificar sistematicamente seus próprios desejos, complementação esta na qual Joyce está particularmente interessado. De acordo com Smith, ao avaliar um desejo, o agente buscaria saber se ele pode ser integrado ao conjunto total de seus desejos de modo a resultar em um conjunto mais coerente e unificado. Ele menciona, como exemplo, que a adição de um desejo mais geral ao conjunto de desejos do agente, um desejo que possa explicar e justificar os demais, pode fazer com que o conjunto se torne mais unificado, o que o tornaria racionalmente preferível ao anterior. (SMITH *apud* JOYCE, 2003, p. 72)

Partindo dessas explicações, Joyce mantém, ao que parece, que um desejo irracional seria, basicamente, aquele que não sobreviveria a essa tentativa de integração ao conjunto total dos desejos do agente. Isto pode ser percebido a partir da análise que ele faz do caso particular da fraqueza de vontade. Em suas palavras:

---

<sup>24</sup> Bernard Williams, de fato, não tece suas considerações em termos de fins do agente. Ele discorre em termos do conjunto motivacional subjetivo do agente, que consiste no conjunto de compromissos assumidos pelo agente, tais como disposições para avaliação, padrões de reação emocional, lealdade a determinadas pessoas e projetos pessoais. (WILLIAMS, 1981, p. 105)

Deixe “V” denotar o objeto de um valor do agente, e “T” denotar o objeto do desejo que “tenta” o agente. V é ou o objeto de um desejo presente que sobreviveria mais à consideração deliberativa do que o desejo T, ou é o objeto de um desejo que seria criado no processo de deliberação, um processo que não endossaria o desejo por T. O desejo por V encaixa-se mais coerentemente no conjunto desiderativo mais amplo do agente. Se o agente examinasse esse desejo, considerasse seu lugar no conjunto mais amplo (empregando poderes imaginativos adequados), ele estaria disposto a afirmar sua presença. (JOYCE, 2003, p. 72)

A partir disso, então, Joyce traça uma distinção entre razões racionais e irracionais, conforme ela seja uma razão para a prática de uma ação para a satisfação de um desejo racional ou irracional. O autor explica a distinção a partir de um exemplo. Molly é uma agente que tem um desejo irracional de comer um pedaço de bolo e um desejo racional de não comer (ou ela poderia não ter este último desejo desde o início, mas ele acabar sendo criado durante o processo de deliberação sobre o primeiro desejo). Para Joyce, Molly teria, por um lado, uma razão para comer o bolo, a qual seria uma razão irracional, devido à irracionalidade do desejo que a ação tende a satisfazer; por outro lado, Molly teria também uma razão para não comer o bolo, a qual seria uma razão racional, em virtude de ela apoiar uma ação para a satisfação de um desejo que é racional. (JOYCE, 2003, p. 72)

Feita essa distinção, Joyce tenta mostrar que ela pode ser compatibilizada com a distinção entre razões objetivas e subjetivas que ele também adota. Segundo o autor, poder-se-ia falar em *razões objetivas racionais*, que seriam as razões para a prática de ações que, de fato, contribuirão para a satisfação dos desejos racionais do agente, e em *razões subjetivas racionais*, que seriam aquelas razões para a prática de ações que o agente crê justificadamente que satisfarão seus desejos racionais.<sup>25</sup>

Apesar de Joyce afirmar ser possível falar que um agente tem razões objetivas racionais, razões subjetivas racionais e até mesmo razões irracionais (quando se trata de uma ação para satisfação um desejo irracional), ele continua adotando, como dito antes, apenas um tipo de razão como critério para avaliar a racionalidade do agente, a saber, as razões subjetivas. A diferença é que ele acrescenta que a razão tem de ser, além de subjetiva, racional. Sendo assim, um agente poderá ser considerado racional, na visão de Joyce, se ele agir de acordo com suas razões subjetivas racionais. (JOYCE, 2003, pp. 73-75)

<sup>25</sup> Joyce não afirma, mas, quiçá, seria compatível com suas visões falar também em razões objetivas irracionais, entendidas como as razões para a prática de ações que contribuirão para a satisfação dos desejos irracionais do agente, e de razões subjetivas irracionais, entendidas como as razões para a prática de ações que o agente crê justificadamente que satisfarão seus desejos irracionais. Joyce, contudo, não chega a tentar estender a classificação entre razões objetivas e subjetivas a ações para a satisfação de desejos irracionais. Nesse contexto, ele menciona apenas que seria possível dizer que o desejo irracional do agente o provê com uma “razão irracional”. (JOYCE, 2003, p. 73)

Tendo estabelecido seu critério de racionalidade, impõe-se a Joyce responder a questão central do passo substantivo de sua argumentação, isto é, se as razões subjetivas racionais do agente satisfazem aquelas características que, conforme sua argumentação no passo conceitual, as razões morais teriam. Ele argumentou, nessa ocasião, que as razões morais seriam razões categóricas, ou seja, razões para a prática de uma ação independentemente dos desejos e interesses do agente. Ademais, ele sustentou que as razões morais seriam inescapáveis, não institucionais. Como o autor pensa ter estabelecido que a racionalidade prática é um sistema normativo do qual é impossível sair, ele vê as razões práticas, de um modo geral, como inescapáveis. (JOYCE, 2003, p. 100) O que ele precisa aferir, portanto, é apenas se há razões práticas que sejam categóricas, como supostamente seriam as razões morais. Além disso, é importante mencionar aqui que Joyce acrescenta como exigência uma restrição de conteúdo no que atine às razões: deve haver, segundo ele, um certo grau de semelhança entre as ações para as quais os agentes teriam razões (do tipo categórico) para praticar e as ações que se costuma considerar moralmente corretas no discurso moral ordinário. (JOYCE, 2003, p. 75)

O ponto de partida de Joyce para a formulação de sua resposta à questão será, novamente, a concepção de Smith. Joyce explica o critério de racionalidade de Smith da seguinte maneira:

(...) um agente tem uma razão normativa para fazer  $\Phi$  se e somente se S desejaria fazer  $\Phi$  se ele fosse completamente racional. Este contrafactual é entendido (...) nos seguintes termos. Para qualquer agente atual, S, podemos falar de uma contraparte idealizada de S, S+, que delibera de uma maneira perfeita (é completamente reflexivo e imaginativo) e que tem todas as crenças verdadeiras relevantes. Haverá certas ações que S+ aconselharia S a praticar. Essas ações são as ações que S tem razões normativas para praticar. (JOYCE, 2003, p. 75)

Nesse critério, S+ seria a idealização de alguém que está em uma posição privilegiada para fornecer conselhos ao agente S. Joyce parece endossar, de um modo geral, o critério de Smith como uma forma mais completa e formal de expressar seu próprio critério de racionalidade. Ele discorda de Smith, porém, em caracterizar o agente idealizado como alguém que tem todas as crenças verdadeiras relevantes. Joyce pensa que racionalidade não requer sucesso epistêmico. Parece ser nesse sentido, com efeito, que ele afirma que “raciocínio prático diz respeito ao que fazemos com os desejos e crenças que temos; ele não garante nem requer que o agente esteja munido com a verdade.” (JOYCE, 2003, p. 74)

Ao exigir sucesso epistêmico do agente idealizado (S+), Smith acaba dissolvendo a distinção entre razões objetivas e subjetivas, tão cara a Joyce, o que distancia a posição dos dois autores. Para Smith, ao fim e ao cabo, as razões objetivas é que serão determinantes para a racionalidade do agente, ao passo que Joyce insiste em considerar as razões subjetivas como determinantes. Mas isto só é possível porque ele não exige que o agente completamente racional idealizado (S+) tenha todas as crenças verdadeiras relevantes. Caso contrário, não seria possível falar que um agente pode ter razões normativas (entendidas como razões subjetivas) para fazer uma ação que ele crê justificadamente que satisfarão um desejo seu, enquanto, de fato, elas não satisfarão um desejo seu, embora ele não saiba. Conforme já destacado anteriormente, Joyce entende que seria demasiado exigente e incompatível com o discurso moral ordinário acusar de irracionalidade um agente nessa situação. Em virtude disso, ele rejeita a concepção de Smith neste ponto em particular, adotando, portanto, uma versão ligeiramente distinta de instrumentalismo não humeano.

Feito este esclarecimento, impõe-se conferir a resposta de Joyce ao questionamento crucial que ele se propõe a responder, qual seja, se há razões normativas que satisfaçam as características das razões morais, isto é, que tenham um caráter categórico e que justifiquem aproximadamente os mesmos tipos de ação que, no discurso moral cotidiano, são normalmente considerados corretos.

O cerne da resposta de Joyce a tal questionamento consiste em sustentar que aquilo que a versão idealizada de cada agente desejaria depende sempre, em grande medida, dos desejos que o agente real de quem ele é a versão idealizada efetivamente tem. Isso porque esse agente idealizado que realizaria o processo de avaliação racional dos desejos do agente real sempre terá como ponto de partida os desejos que o agente real tem efetivamente, os quais costumam variar amplamente de um agente para outro. Seria precisamente isso, com efeito, que faria dele uma versão idealizada desse agente e não de outro agente qualquer. E o fato de haver essa relação de dependência, segundo Joyce, tornaria duvidoso que os desejos das versões idealizadas de diferentes agentes reais viessem a coincidir. Joyce pensa que o mais provável é que as versões idealizadas de diferentes agentes reais tenham desejos distintos entre si (como consequência de terem diferentes conjuntos de desejos reais como pontos de partida) e que, conseqüentemente, não haja coincidência entre as ações que um agente real tem razões normativas para praticar e aquelas que os demais agentes reais têm razões normativas para praticarem. O fato de se adotar um agente idealizado como parâmetro, mesmo sendo ele concebido como alguém completamente racional, não implicaria

uniformidade ou coincidência nas conclusões obtidas em cada caso.<sup>26</sup> E isso tudo, repetindo, deve-se à diversidade dos pontos de partida de cada agente idealizado, que sempre dependerão dos agentes reais de quem são as versões idealizadas.

Com base em tais considerações, Joyce irá sustentar, então, que as razões normativas seriam sempre relativas a cada agente. Não seria possível falar, a seu ver, em ações que todos os agentes teriam razão normativa para praticar. Por conseguinte, não seria possível dizer que aquelas ações normalmente tidas como corretas no bojo do discurso moral cotidiano seriam ações que todos os agentes teriam razão normativa para praticarem.<sup>27</sup> Com isto, já é possível perceber a impossibilidade de satisfazer a restrição de conteúdo imposta por Joyce. Ademais, como o agente terá razões normativas para fazer aquelas ações que sua versão idealizada desejaria para ele e, acrescentando-se que os desejos de sua versão idealizada dependerão, em grande medida, de seus desejos reais, então será impossível dizer que o agente pode ter razões para praticar ações que sejam categóricas, isto é, que independam de seus desejos e interesses. A partir disso, Joyce pensa ser possível concluir que não há espaço para se pensar em razões normativas com as características que as razões morais possuem. Ele parece pensar, portanto, que a premissa (4) de seu argumento a favor da teoria do erro moral possuiria um suporte satisfatório. (JOYCE, 2003, pp. 76-78)

É preciso esclarecer, neste ponto, que, como Joyce acaba defendendo uma versão não humeana de instrumentalismo prático, ele tem de reformular o argumento inicialmente apresentado por ele, de modo a adaptá-lo à concepção de racionalidade que ele defende efetivamente. O argumento passa a ser formulado da seguinte maneira:

1. Se x deve moralmente fazer  $\Phi$ , então x deve fazer  $\Phi$  independentemente de quais são seus desejos e interesses.
2. Se x deve moralmente fazer  $\Phi$ , então x tem uma razão para fazer  $\Phi$ .
3. Portanto, se x deve moralmente fazer  $\Phi$ , então x pode ter uma razão para fazer  $\Phi$  independentemente de quais são seus desejos e interesses.
4. Mas não há como tais razões fazerem sentido.
5. Portanto, x jamais está sob uma obrigação moral. (JOYCE, 2003, p. 77)

<sup>26</sup> Joyce pensa que essa mesma conclusão seria obtida caso se adotasse a versão de Smith de agente idealizado, que exige sucesso epistêmico, uma vez que versões idealizadas de diferentes agentes reais ainda teriam diferentes conjuntos de desejos reais como seus pontos de partida. Smith, entretanto, pensa que haveria um acordo entre os desejos das versões idealizadas de diferentes agentes reais, um ponto no qual, mais uma vez, suas visões se distanciam das de Joyce.

<sup>27</sup> Como Joyce afirma, “haverá agentes que, digamos, roubam e quebram promessas, mas em relação aos quais não há fundamentos para crer com justificação que eles têm uma razão para não fazer isso.” (JOYCE, 2003, p. 79)

Como pode ser percebido, o argumento não sofreu modificações substanciais e continua servindo ao intuito de Joyce de sustentar sua visão de que não pode haver imperativos categóricos objetivamente válidos (isto é, imperativos que fornecem razões para ação independentemente dos desejos e interesses do agente), como pretendem ser os requerimentos morais, e que os enunciados morais, por conseguinte, jamais satisfarão sua pretensão de verdade. A conclusão geral de Joyce diante disso é que o discurso moral pode ser considerado defeituoso, o que implica que seus usuários estariam em erro ao manter suas crenças morais.<sup>28</sup>

Joyce está ciente, contudo, de que sua conclusão depende da adoção da concepção de racionalidade prática que ele defende em particular, a qual pode perfeitamente não ser aceita por seus opositores. Em virtude disso, ele empreende toda uma argumentação em defesa do instrumentalismo prático de um modo geral, uma vez que ele pensa que seu argumento a favor da teoria do erro não seria prejudicado pela adoção de uma versão humeana de instrumentalismo.

Conforme Joyce, sua defesa do instrumentalismo é composta de duas abordagens estratégicas contra o não instrumentalismo. A primeira delas consiste em um ataque direto a este posicionamento, o que o autor faz recorrendo e defendendo, em seu cerne, o argumento de Bernard Williams contra as razões externas, com as quais o não instrumentalismo estaria comprometido. A explicação sobre o que sejam razões externas é feita normalmente de modo negativo, por referência às razões internas. Uma razão interna seria aquela que “se conecta adequadamente com o ‘conjunto motivacional subjetivo’ de uma pessoa, de tal modo que ela é um potencial motivador do agente” e uma razão externa, por sua vez, seria aquela em que não há tal conexão.<sup>29</sup> (JOYCE, 2003. p. 54)

A segunda abordagem estratégica de Joyce contra o não instrumentalismo é chamada por ele de “estratégia genética” e consiste em tentar responder como e por que teria se desenvolvido a moralidade. Em sua resposta, Joyce apela à hipótese evolutiva sobre a origem da moralidade, segundo a qual a tendência dos seres humanos a classificar algumas ações como moralmente requeridas e outras como moralmente proibidas seria um traço evolutivo da espécie humana, ou seja, uma característica que foi selecionada ao longo do processo

---

<sup>28</sup> Nesse sentido ele afirma: “se temos um discurso que centralmente emprega juízos que implicam que tais agentes [agentes que roubam e quebram promessas, por exemplo] têm uma razão para não fazer isso, esses juízos devem ser não verdadeiros e o discurso deve ser defeituoso.” (JOYCE, 2003, p. 79)

<sup>29</sup> O conjunto motivacional subjetivo do agente consistiria no conjunto de compromissos assumidos por esse agente, tais como disposições para avaliação, padrões de reação emocional, lealdade a determinadas pessoas e projetos pessoais. (WILLIAMS, 1981, p. 105)

evolutivo da espécie por ter aumentado sua aptidão reprodutiva, favorecendo, assim, sua sobrevivência. De acordo com Joyce, tal hipótese seria capaz de explicar como pode ter ocorrido o processo pelo qual teria se desenvolvido a moralidade, bem como por que ela surgiu e se manteve até os dias atuais entre os seres humanos, e isso tudo sem requerer que quaisquer enunciados morais sejam verdadeiros, mas tão somente que os seres humanos pensem que eles são verdadeiros (isto é, tenham crenças morais). Joyce reconhece que tal hipótese não exclui, necessariamente, a possibilidade de haver enunciados morais verdadeiros. Contudo, ele pensa que endossar tal explicação seria um expediente capaz de livrá-lo do ônus da prova, colocando-o sobre o não instrumentalista. Joyce explica isso da seguinte forma:

Suponha que começamos a ver o não instrumentalista — ou, mais especificamente, o racionalista moral — deste modo: como alguém cujo projeto é justificar um conceito com o qual a evolução nos dotou; e suponha que notamos, além disso, que este projeto já se arrasta por um tempo muito longo sem conseguir articular um argumento convincente. Novamente, isto não seria mostrar que um argumento convincente não pode ser feito, mas lança o projeto em uma luz suspeita. Pelo menos isso quebra um impasse iminente colocando o ônus da prova sobre o racionalista, e até que o ônus seja exonerado uma teoria do erro moral é preferível. (JOYCE, 2003, p. 105)

Joyce pensa que o seu endosso à hipótese evolutiva tornaria mais completa sua concepção acerca da moralidade. Ele afirma que sua posição como um todo, composta de uma teoria instrumentalista das razões normativas, de uma teoria do erro e, agora, da hipótese evolutiva sobre a origem da moralidade, permitiria a ele explicar todos os fenômenos relacionados à moralidade que pedem por explicação, não restando nenhum elemento inexplicado. Em contrapartida, a posição de seus oponentes, os quais tentam justificar a moralidade, seria explicativamente incompleta, pois haveria nela, segundo ele, ainda muitos elementos misteriosos, carentes de explicação. O autor parece pensar que esse fato deve ser visto como uma vantagem para sua posição, estabelecendo, por assim dizer, uma presunção de verdade para a mesma, a qual tem de ser derrubada por seus oponentes, que passam a ter claramente o ônus da prova.

Mas Joyce não parece se utilizar da hipótese evolutiva apenas como uma estratégia argumentativa para colocar o ônus da prova sobre seus oponentes. Ele parece recorrer a ela também para fortalecer de modo positivo sua argumentação a favor da teoria do erro. Para ele, a hipótese evolutiva seria capaz de explicar porque os seres humanos utilizariam o discurso moral a despeito de ele ser defeituoso, o que aumentaria a plausibilidade da teoria do erro. Ademais, ao fornecer tal explicação, ela também permitiria concluir-se que o processo de

formação de crenças morais não é um processo confiável. Conforme Joyce, tal processo não seria confiável pelo fato de que a formação de crenças morais se daria independentemente da exposição do sujeito a alguma evidência da verdade das mesmas. Em decorrência dessa falta de confiabilidade de seus processos formadores, a conclusão de Joyce é que as crenças morais seriam injustificadas, isto é, sua verdade seria posta em dúvida, o que justifica, segundo o autor, que os sujeitos se abstenham de asserti-las.

A isto, Joyce acrescenta, ainda, ser possível afirmar que a melhor explicação para as ações humanas seria aquela que é feita sem o recurso a conceitos morais, em detrimento de uma explicação alternativa que recorre a tais conceitos. Comparando-se duas estruturas explanatórias para as ações humanas, uma que utiliza e outra que não utiliza conceitos morais, poder-se-ia perceber, conforme o autor, que a primeira é superior à última visto que “ela explica tudo que a primeira explica, mas é mais simples, mais inteligível, testável, e, mais importante, evita quaisquer itens misteriosos”, como o são as propriedades morais. (JOYCE, 2003, p. 168) Todas essas vantagens da estrutura explanatória não moral permitiriam, ao ver de Joyce, concluir que ela é mais provavelmente verdadeira que a estrutura explanatória moral.<sup>30</sup> A conclusão a que chega o autor a partir disso é que se pode afirmar que as crenças morais, além de serem injustificadas, são também provavelmente falsas, já que, por meio delas, o mundo é explicado de uma maneira mais provavelmente falsa. Em virtude disso, as crenças morais deveriam ser, ao ver de Joyce, desacreditadas pelos sujeitos.

A partir de toda a argumentação que acaba de ser reconstruída, Joyce pensa ter conseguido fornecer um suporte satisfatório para a teoria do erro moral, estabelecendo, no mínimo, uma presunção de verdade para a mesma e impondo sobre seus oponentes o ônus de provar sua falsidade. A despeito do otimismo que o autor parece ter, a teoria do erro moral tem sido alvo de muitas críticas por parte de seus opositores, os quais apontam diversos problemas a serem resolvidos pelos defensores desse posicionamento. Por motivo de brevidade, não será possível aqui elencar todas as críticas dirigidas à teoria do erro moral. Não obstante, tentar-se-á oferecer uma pequena amostra das dificuldades enfrentadas pelo teórico do erro moral, o que será feito, na próxima seção, por meio da apresentação sumária de algumas das principais críticas à teoria do erro moral.

---

<sup>30</sup> Isto parece, inclusive, ir ao encontro da estratégia que o autor utiliza para colocar sobre seus opositores o ônus da prova: sua explicação sobre as ações humanas (praticadas no bojo do que se costuma considerar como a moralidade), a qual não faz uso de conceitos morais, teria uma presunção de verdade, isto é, seria mais provavelmente verdadeira do que a explicação fornecida por seus opositores, a qual faz uso de conceitos morais.

### 1.3. Algumas críticas à teoria do erro moral

Como acaba de ser dito, a teoria do erro tem sido alvo de várias críticas por parte de seus opositores, os quais têm apontado problemas que estariam nela presentes, e um primeiro problema a ser enfrentado pelo teórico do erro diz respeito à própria formulação de sua tese central. Segundo a formulação padrão da teoria do erro, as crenças morais ou, dito em outros termos, os enunciados morais de primeira ordem seriam sistematicamente falsos. O problema dessa formulação residiria no fato de que, ao dizer que determinado enunciado moral é falso, estar-se-ia afirmando, implicitamente (pela incidência da Lei do Terceiro Excluído), que sua negação é verdadeira. Dessa forma, se o enunciado “Torturar animais é moralmente errado” for falso, então o enunciado “Torturar animais não é moralmente errado” será verdadeiro, o que equivale a dizer que “Torturar animais é moralmente permissível.”. Como o teórico do erro sustenta que os enunciados morais de primeira ordem são sistematicamente falsos, então, ao que parece, a consequência de seu posicionamento seria que todos os tipos de ação seriam moralmente permissíveis. Por outra via, parece ser possível também chegar à conclusão oposta. De acordo com o teórico do erro, o enunciado “Torturar animais é moralmente permissível” seria falso. Ao se afirmar isso, no entanto, estar-se-ia pressupondo que o enunciado “Torturar animais não é moralmente permissível” é verdadeiro e, mais uma vez, poder-se-ia estender essa conclusão a todos os tipos ação. A partir disso, então, parece que a formulação padrão da teoria do erro moral, que considera falsos os enunciados morais de primeira ordem, conduz a um posicionamento incoerente. (OLSON, 2011, pp. 68-69)

Um segundo problema enfrentado pelo teórico do erro consiste em se defender da acusação de que, em virtude de suas teses serem intuitivamente inaceitável, o mais provável é que elas sejam falsas. Quando Mackie, por exemplo, sustenta que não há imperativos categóricos objetivamente válidos, ele o faz da perspectiva de uma sofisticada investigação filosófica. Do ponto de vista do senso comum e das visões intuitivas das pessoas em geral, porém, a existência de imperativos categóricos objetivamente válidos parece algo mais aceitável do que a conclusão oposta. Somando-se a isso o fato de que a conclusão de Mackie, tal como outras teses filosóficas, não está livre de questionamentos, uma vez que parte de pressupostos que não precisam, necessariamente, ser aceitos por seus pares, não haveria por que privilegiar o seu ponto de vista, em detrimento do ponto de vista intuitivo das pessoas em geral. (OLSON, 2011, p. 66)

Um terceiro problema apontado na teoria do erro consiste em que a argumentação a seu favor dependeria do apelo a normas. Considere-se o argumento da estranheza, por

exemplo, segundo o qual as qualidades e relações requeridas para que propriedades morais sejam instanciadas seriam de um tipo estranho, completamente diferente de tudo que se conhece no universo, e cujo acesso dependeria de os seres humanos terem alguma faculdade cognitiva de um tipo diferente daquelas que se conhece. A força desse argumento para refutar a tese de que tais propriedades e relações de tipo estranho existem, depende, de fato, do apelo a normas epistêmicas, tais como o princípio de simplicidade, conforme o qual, dentre duas explicações possíveis para o mesmo fenômeno, deve-se dar preferência à explicação que for mais simples, e a chamada “Navalha de Ockham”, que é o princípio segundo o qual, na explicação de um fenômeno, não se deve postular mais entidades do que o necessário para explicá-lo. Com o recurso a tais princípios é que se tornaria possível, a partir da alegação de que as propriedades e relações requeridas para a instanciação das propriedades morais seriam estranhas, preferir uma explicação alternativa para as práticas morais humanas, a saber, a explicação fornecida pela teoria do erro, a qual seria mais simples e não postularia a existência de entidades estranhas desnecessariamente. Em virtude da necessidade desse recurso a normas no bojo da argumentação a favor da teoria do erro, poder-se-ia chegar à conclusão, como fazem seus oponentes, que a teoria do erro estaria mal fundamentada. (OLSON, 2011, p. 67)

Um quarto problema enfrentado pelo teórico do erro incide sobre a alegação de que o discurso moral estaria comprometido com a existência de imperativos categóricos objetivamente válidos. A crítica consiste em negar que o discurso moral esteja dessa maneira comprometido, alegando-se que os imperativos morais estariam, na verdade, sempre restritos a algum sistema normativo delimitado, carecendo, portanto, de validade objetiva. Com isso, restaria comprometida a estratégia argumentativa do teórico do erro, na medida em que não poderia mais atribuir aos usuários do discurso moral o erro de terem crenças que pressupõem a existência de imperativos categóricos objetivamente válidos. (OLSON, 2011, pp. 62-63)

Um quinto problema para alguns teóricos do erro decorre de sua própria argumentação contra a existência de imperativos categóricos objetivamente válidos. A despeito dessa argumentação, muitos defensores da teoria do erro, como Mackie e Joyce, por exemplo, aceitam os imperativos hipotéticos como não problemáticos. Porém, alguns críticos têm alegado que sua argumentação contra imperativos do primeiro tipo afetaria também imperativos do último tipo. Um imperativo hipotético impõe um dever ao agente sob a condição de que ele tenha o desejo ou interesse previsto no imperativo. Contudo, pode-se indagar por que o fato de o agente ter o desejo ou interesse em questão teria a força de lhe impor um dever pela incidência do imperativo. Não estaria claro, segundo os opositores da

teoria do erro, que os imperativos hipotéticos não possam ser também considerados estranhos, tal como o teórico do erro pensa serem os imperativos categóricos objetivamente válidos. (OLSON, 2011, p. 77)

A partir da apresentação dessas críticas dirigidas à teoria do erro moral, ainda que seja um número restrito de críticas e que tenham sido apresentadas de modo superficial, já é possível ter uma amostra dos problemas a serem enfrentados pelo teórico do erro moral. Com efeito, tal posicionamento tem enfrentado uma forte resistência por parte dos filósofos morais, a qual se deve, naturalmente, a problemas como os recém elencados, os quais estariam presentes na própria teoria. Mas a resistência à teoria do erro moral também decorre, em grande medida, de um problema adicional que diria respeito muito mais às repercussões da aceitação da mesma do que a elementos internos à teoria. Em que consiste tal problema e por que ele merece uma atenção especial no contexto deste trabalho é o que passará a tentar esclarecer a partir de agora.

#### **1.4. O que fazer com o discurso moral que se considera defeituoso?**

Um dos problemas a serem enfrentados pelo teórico do erro diz respeito, como acaba de ser dito, muito mais às consequências da aceitação da teoria do erro moral do que a elementos internos à mesma. Uma vez que alguém tenha sido exposto a argumentos convincentes a favor dessa teoria e, em virtude disso, tenha passado a aceitá-la como verdadeira, isto é, passado a crer nela de forma justificada, impõe-se a esse sujeito responder a seguinte indagação: o que fazer com o discurso moral que passou a considerar como defeituoso? Esta questão sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro é frequentemente chamada na literatura de “the now what problem” e tem se discutido bastante sobre qual seria a resposta mais adequada a ela.

As respostas tradicionalmente fornecidas a essa questão são a proposta de um abolicionismo moral, que consistiria simplesmente em abandonar o discurso moral, e a proposta de um ficcionalismo moral, que seria manter a utilização desse discurso, mas passar a adotar em relação a ele uma atitude distinta da crença, mais especificamente, a atitude ficcional.

Para compreender-se o porquê de serem essas as respostas tradicionalmente fornecidas à questão, é salutar ter em mente o seguinte. Alguém que aceita a teoria do erro moral é

alguém que crê que os enunciados morais são sistematicamente não verdadeiros<sup>31</sup>, o que, em outras palavras, seria não crer nas proposições que eles expressam, uma vez que se entenda que crer é, por definição, tomar como verdadeiro. Alguém que esteja em tal condição epistêmica não parece poder, sob pena de irracionalidade, manter as crenças morais que tinha antes da adesão a esse posicionamento teórico. Como afirma Joyce, se qualquer crença moral é não verdadeira e “se uma pessoa tem evidência deste fato, ter essa crença é irracional.” (JOYCE, 2000b, p. 727) Portanto, todo aquele que aceitar a teoria do erro como verdadeira estará, aparentemente, incorrendo em irracionalidade caso continue mantendo suas crenças morais.

A maneira mais natural de evitar tal acusação de irracionalidade parece ser abolir completamente o discurso moral, adotando-se, então, o “abolicionismo moral”. Dentre os que assim entendem, podem ser citados Nietzsche, Anscombe, Blackburn, William Hughes, Peter Woolcock, Richard Garner e Ian Hinckfuss. Segundo Hughes, “se [valores morais] são não reais então a única posição racional é buscar erradicar a linguagem moral e ética completamente e substituí-la por uma linguagem das necessidades e desejos.” (1986, p. 306) No mesmo sentido, afirma Woolcock:

Uma vez que percebemos [que não há obrigações morais], o desdobramento racional pareceria ser treinar a nós mesmos para longe de qualquer tendência residual a obedecer leis morais quando podemos ir longe mesmo quebrando elas. Devemos nos desprogramar de qualquer inclinação para sentir culpa ou para procurar redenção. (1993, p. 428)

Se a conclusão de que se deve abolir o discurso moral estiver correta, então a aceitação da teoria do erro parece trazer consigo consequências devastadoras para a moralidade, com a perda, até mesmo, de eventuais benefícios práticos que ela possa proporcionar aos indivíduos. De fato, muitos opositores da teoria do erro parecem resistir a ela, em grande medida, por pensarem que a aceitar implicaria necessariamente o abolicionismo moral, o qual traria tais consequências.

Dentre os proponentes da teoria do erro moral, há aqueles, como dito recém, que defendem o abolicionismo, os quais tentam mostrar suas vantagens ou mesmo amenizar a impressão de que seria uma opção, por assim dizer, catastrófica para a vida das pessoas, mas há também aqueles que defendem a manutenção do discurso moral, embora com o descarte das crenças morais, por pensarem que sua utilização seria de muita utilidade para a vida das

---

<sup>31</sup> Segue-se aqui a caracterização de Joyce do que seja uma teoria do erro moral.

peessoas. Neste último grupo, encontra-se Joyce, que tenta oferecer uma solução ao problema da eventual acusação de irracionalidade sem que seja necessário abolir completamente o discurso moral. Para tanto, ele propõe o seu ficcionalismo moral, que consiste em continuar utilizando o discurso moral mesmo sabendo de sua falha em declarar verdades, passando a adotar, em vez da atitude doxástica, uma atitude ficcional em relação a ele. Dessa maneira seria possível, conforme o autor, evitar as consequências aparentemente devastadoras de se aceitar a teoria do erro, o que poderia, até mesmo, contribuir para uma reavaliação da mesma, já que ela é vista por muitos como uma "doutrina perigosa e perniciososa", cuja aceitação em larga escala poderia ser prejudicial.<sup>32</sup> (JOYCE, 2005, p. 310) Além de Joyce, outros autores também defenderam e defendem um ficcionalismo moral, dentre os quais parece poder ser inserido o próprio Mackie, cujas visões sobre o que fazer com o discurso moral poderiam ser interpretadas como a proposta de um ficcionalismo<sup>33</sup>, além de outros autores mais contemporâneos que têm desenvolvido a proposta de modo mais completo e sistemático, como Daniel Nolan, Greg Restall e Caroline West (2005).

Mais recentemente, outras respostas têm sido oferecidas para a questão além dos tradicionais abolicionismo e ficcionalismo moral. Uma delas é, surpreendentemente, a proposta de um conservacionismo, que consistiria na manutenção do discurso moral tal como ele está, a despeito de seu defeito, o que inclui conservar as crenças morais. Jonas Olson (2011 e 2014) e Philip Brown (2011) defendem esse posicionamento.

Outra resposta possível que tem defensores é o propagandismo, que consiste em o teórico do erro abandonar suas crenças morais, mas continuar utilizando o discurso moral normalmente, mantendo em sigilo sua informação sobre a teoria do erro moral e deixando as demais pessoas continuarem com suas crenças morais. Cuneo e Christy (2011) defendem esse posicionamento.

Por fim, uma terceira resposta alternativa às tradicionais é a proposta de um substitucionismo, que consiste em "adotar uma atitude de completo compromisso em relação a algumas proposições que não são proposições morais, e usar esses compromissos completos para preencher o buraco em nossa vida normativa" deixado pelo abandono das crenças morais. (LUTZ, 2014, p.362) Segundo Matt Lutz, que defende esse posicionamento, vários

<sup>32</sup> No próximo capítulo, discorrer-se-á em maiores detalhes sobre as motivações de Joyce ao propor seu ficcionalismo moral.

<sup>33</sup> Mackie não chega a desenvolver uma proposta de ficcionalismo moral propriamente. O que ele faz, principalmente, é reconhecer que, apesar do erro envolvido no discurso moral, sua utilização seria de grande utilidade. As considerações do autor nos contextos em que discorre sobre referida utilidade parecem amparar a interpretação de sua posição sobre o que fazer com o discurso moral como uma espécie de ficcionalismo. Nesse sentido é a interpretação de Richard Garner (2007). Contudo, há discussões a esse respeito, não sendo, portanto, uma questão pacífica.

seriam os candidatos possíveis a atitude de completo compromisso em relação a proposições não morais, dentre os quais ele cita as crenças que o sujeito tem sobre suas próprias atitudes e projetos, crenças sobre as normas predominantes de sua cultura ou mesmo atitudes distintas da crença. Tratar-se-ia, portanto, de um posicionamento genérico que admite vários candidatos possíveis como substitutos para as crenças morais. (LUTZ, 2014, p.362)

É em meio a essas e outras opções possíveis sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro<sup>34</sup> que está a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. Neste trabalho, pretende-se proceder a uma avaliação crítica dessa proposta e, na medida em que ela foi apresentada por Joyce a fim de solucionar um problema que surge da aceitação da teoria do erro, foi salutar discorrer um pouco sobre essa teoria e, em particular, sobre a defesa da mesma empreendida por Joyce, como feito no decorrer deste capítulo. Apesar de não ser o objetivo aqui avaliar a teoria do erro em si, e tampouco a argumentação oferecida por Joyce em sua defesa, conhecer um pouco sobre ambas é uma boa maneira de mostrar o contexto mais amplo das visões do autor no qual está inserida sua proposta e, sobretudo, precisar o teor do problema específico para cuja solução ele a apresenta. Isto permite esclarecer de forma mais natural e compreensiva os pressupostos teóricos dos quais ele parte, assim como suas motivações e objetivos, o que é de fundamental importância, tanto para a adequada compreensão, quanto para a avaliação de sua proposta de um ficcionalismo moral. Tendo todo o exposto até o momento como ponto de partida, passar-se-á, a partir de agora, a fazer uma reconstrução de tal proposta, para, em um momento posterior, realizar a avaliação crítica que constitui o objetivo geral deste trabalho.

---

<sup>34</sup> A lista de opções recém apresentada não pretende ser exaustiva, mas tão somente apresentar os principais posicionamentos que se candidatam a solucionar o problema em questão.

## **2. A PROPOSTA DE JOYCE DE UM FICCIONALISMO MORAL**

No presente capítulo, far-se-á uma tentativa de reconstrução da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. Em um primeiro momento (seção 2.1), discorrer-se-á sobre a motivação do autor com sua proposta, apontando-se o objetivo geral a ela subjacente e os objetivos específicos que ela teria de cumprir. Após isso (seção 2.2), será apresentada a estratégia argumentativa adotada pelo autor a favor de seu ficcionalismo moral. Nesse momento, dir-se-á que a estratégia de Joyce consiste em proceder a uma comparação pragmática entre o ficcionalismo que propõe e o abolicionismo moral e que, para mostrar que o primeiro pode ser considerado pragmaticamente superior ao segundo, ele indica um importante papel prático cumprido pelas crenças morais, a fim de argumentar, posteriormente, que ele poderia ser conservado, pelo menos em parte, com a adoção do ficcionalismo. Na seção seguinte (seção 2.3), então, será apresentado o importante papel prático cumprido pelas crenças morais sobre o qual Joyce baseia sua argumentação. Depois disso, na quarta parte do capítulo (seção 2.4), será apresentada a opção ficcionalista para o discurso moral proposta por Joyce, o que será feito em quatro etapas. Primeiramente (na subseção 2.4.1), serão tecidos alguns esclarecimentos preliminares necessários para a compreensão da proposta de Joyce. Depois disso (na subseção 2.4.2), tentar-se-á fazer uma reconstrução da caracterização de Joyce da atitude ficcional em relação ao discurso moral, que constitui o cerne de sua proposta ficcionalista. Em um terceiro momento (na subseção 2.4.3), serão apresentadas as considerações de Joyce sobre a maneira como poderiam ser conservados os benefícios práticos das crenças morais após a adoção do ficcionalismo moral. Por fim, o capítulo é encerrado (com a subseção 2.4.4) com alguns esclarecimentos finais necessários para a compreensão da exata posição de Joyce.

### **2.1. Motivação da proposta: objetivo geral e objetivos específicos**

Como pôde ser percebido a partir da leitura do capítulo anterior, a teoria do erro tem sido alvo de várias críticas dirigidas por seus opositores, os quais tentam apontar, de uma maneira ou outra, dificuldades que ela enfrenta para que possa se sustentar como uma teoria verdadeira. Paralelamente a todas essas críticas, pode-se notar haver uma certa resistência geral à teoria do erro por parte dos estudiosos da área, fruto de um temor em relação às suas possíveis consequências. Dito mais especificamente, a teoria do erro parece ser vista com

maus olhos por muitos autores, não por encontrarem algum problema na teoria propriamente, isto é, alguma razão que pese contra sua verdade (ou, pelo menos, não apenas por isso), mas, sobretudo, por pensarem que as consequências de sua ampla aceitação poderiam ser devastadoras.

Como dito anteriormente, uma vez que se passe a crer justificadamente na teoria do erro, não se poderá, sob pena de irracionalidade, manter as crenças morais que se tinha até então, ou seja, não se poderá mais crer, por exemplo, que é moralmente errado matar pessoas, abandonar filhos recém-nascidos, descumprir promessas, etc. Se tais crenças não podem racionalmente ser mantidas, a conclusão natural parece ser abolir, abandonar completamente a utilização do discurso moral, da linguagem em que essas crenças são expressas.

Se referido abandono das crenças morais e da linguagem em que são expressas for uma atitude restrita de algumas pessoas mais ou menos dispersas (como, por exemplo, filósofos que desejem agir rigorosamente de acordo com seus posicionamentos teóricos e que tenham endossado a teoria do erro moral), não há que se falar, aparentemente, em consequências devastadoras. Mesmo que tais pessoas deixem de agir em obediência às crenças morais que antes tinham em virtude de as terem abandonado, o que parece ser bastante natural, isto não parece representar uma ameaça para a estabilidade da moralidade como um todo, uma vez que, em qualquer comunidade moral, é comum haver pessoas que, mesmo tendo crenças morais, agem de forma contrária ao que é por elas ordenado ou que, de alguma maneira, não se deixam guiar por tais crenças e isto não desestabiliza o sistema como um todo.

O problema parece surgir quando da ampla aceitação da teoria do erro, a qual poderia vir a instaurar o abolicionismo de forma mais generalizada. Se as pessoas deixarem de ter crenças morais e de usarem o discurso moral, é natural que elas deixem de pensar, falar e agir como antes. As pessoas, então, deixariam de considerar erradas ações que antes reprovavam e não haveria obstáculos, do ponto de vista moral, para sua prática. As pessoas poderiam, por exemplo, matar outras pessoas, abandonar filhos recém-nascidos e quebrar promessas sem serem passíveis de reprovação moral (delas próprias ou de outrem). Ações como essas, entretanto, acabariam causando prejuízos a outras pessoas, o que, em caso de ocorrência mais generalizada dentro de um grupo social, poderia gerar uma situação de instabilidade. Parece ser aproximadamente este, com efeito, o teor das consequências consideradas devastadoras de uma adesão massiva à teoria do erro moral.

De acordo com Joyce, contudo, mesmo não havendo razões para pensar que certos tipos de ação são, de fato, moralmente corretos (e, do mesmo modo, que outros tipos de ação

são moralmente errados), haveria razões prudenciais para praticar as ações prescritas pelas crenças morais, uma vez que elas seriam, em última instância, as mais vantajosas. Nas palavras do autor:

Ao longo de uma vasta gama de situações nós todos temos perfeitamente boas razões prudenciais para continuar a agir de forma cooperativa com nossos companheiros humanos. Em muitas situações relações recíprocas e cooperativas trazem recompensas para ambas as partes. Quando, em adição, levarmos em consideração os benefícios de ter uma boa reputação — uma reputação que está baseada na atuação passada — então as disposições cooperativas podem facilmente superar disposições nocivas com fundamentos puramente egoístas. (JOYCE, 2005, pp. 300-301)

Na visão de Joyce, ao que parece, a raiz do problema residiria, propriamente, em como passar a regular a prática desse tipo de ação no nível psicológico após o abandono das crenças e do discurso moral, uma vez que esse papel teria sido cumprido, até então, pelas crenças morais. A crença de que haveria uma obrigatoriedade inerente a determinadas ações e uma proibitividade inerente a algumas outras, independentemente dos desejos e interesses das pessoas, acabaria por aumentar a probabilidade, tanto de praticar ações do primeiro tipo, quanto de evitar a prática de ações do segundo tipo. Dessa maneira é que, segundo Joyce, as crenças morais exerceriam um papel regulativo na promoção de ações cooperativas. (Joyce, 2003, p. 136) Parece ser neste sentido, precisamente, que Joyce vê como negativas as consequências que uma ampla adesão à teoria do erro poderia ter, isto é, no sentido de que a abolição do discurso moral resultante dessa adesão faria com que fossem perdidos por completo os benefícios regulativos das crenças morais.

O objetivo mais geral subjacente à proposta de Joyce de um ficcionalismo moral parece ser, justamente, tentar mostrar que a teoria do erro não precisa ter consequências devastadoras, o que poderia contribuir para amenizar a resistência que muitos têm contra ela<sup>35</sup>. Nesse sentido, Joyce afirma o seguinte:

[...] a viabilidade do ficcionalismo moral deve ser mais do que de interesse acadêmico até mesmo para aqueles que não são teóricos do erro, porque eu suspeito que aqueles ansiosos por repudiar a posição teórica do erro frequentemente derivam sua inquietação em parte das preocupações sobre o que pode *acontecer* se a teoria passasse a ser amplamente aceita como

---

<sup>35</sup> Joyce não é o único autor que se preocupa em amenizar a resistência que muitos têm à teoria do erro tentando mostrar que ela não necessariamente precisa ter consequências devastadoras. Essa, com efeito, parece ser uma preocupação recorrente entre os defensores dessa teoria, que geralmente procuram, de um modo ou de outro, mostrar que a teoria do erro, ainda que amplamente aceita, não seria tão nociva quanto pode parecer. Um autor que, a exemplo de Joyce, afirma isso de modo explícito é M. Lutz. (2014, p. 352)

verdadeira. David Brink, por exemplo, uma vez sugeriu que nós devemos aprender a viver com qualquer que seja a ‘estranheza metafísica’ implicada pelo realismo moral se a única alternativa destruiria pouco a pouco a natureza das práticas normativas existentes’ (Brink, 1989: 173). Mas se este tipo de preocupação for injustificada — como a possibilidade do ficcionalismo moral sugere que ela possa ser — então a motivação para resistir à teoria do erro moral está em necessidade de reexame. (JOYCE, 2005, p. 310)

As consequências devastadoras, tão temidas por autores como Brink, adviriam necessariamente apenas se a única opção para evitar a irracionalidade após o endosso à teoria do erro fosse abolir o discurso moral, e esta parece ser, de fato, a crença implícita no temor desses autores<sup>36</sup>. Entretanto, como Joyce intenta mostrar, haveria uma alternativa ao abolicionismo sobre o que fazer em tal situação, qual seja, o ficcionalismo moral, que consistiria em manter o discurso moral, a despeito de não se crer mais nele, na condição de uma ficção útil. Segundo este autor, aderir ao ficcionalismo moral seria uma opção para o teórico do erro evitar uma eventual acusação de irracionalidade, sem que, para isso, tenha de abolir o discurso moral e, com isso, perder os benefícios práticos das crenças morais. Em outras palavras, o ficcionalismo moral seria uma maneira de evitar possíveis consequências devastadoras da aceitação da teoria do erro.

A partir disso, então, pode-se afirmar que o ficcionalismo de Joyce tem de ser capaz de cumprir os seguintes dois objetivos específicos: (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade<sup>37</sup>. Caso o ficcionalismo não consiga se mostrar capaz de cumprir esses dois objetivos, Joyce não terá conseguido cumprir seu objetivo mais geral de mostrar, por meio de sua proposta, que a adesão à teoria do erro não precisa ter consequências devastadoras. Neste caso, ele não teria conseguido mostrar serem injustificadas as preocupações dos autores que oferecem resistência à teoria do erro, como ele parece almejar.

---

<sup>36</sup> Há quem defenda, como R. Garner (2007), que nem mesmo o abolicionismo moral traria consequências devastadoras, isto é, que os indivíduos, ao que parece, conseguiriam, recorrendo à racionalidade prática, praticar predominantemente ações para as quais têm razões prudenciais, as quais não serão prejudiciais, nem para o indivíduo, nem para a comunidade como um todo.

<sup>37</sup> Como será esclarecido adiante, Joyce, de fato, não se impõe o objetivo de mostrar que o ficcionalismo seria capaz de conservar uma *porção significativa* dos benefícios práticos das crenças morais, mas sim mostrar que ele poderia conservar *alguma porção, mesmo que pequena*, de tais benefícios. Entretanto, conforme será sustentado posteriormente, para que o ficcionalismo moral se mostre capaz de cumprir o objetivo geral que parece estar subjacente à sua proposta por Joyce, ele teria, ao que parece, de se mostrar capaz de conservar, não qualquer porção, mas uma porção significativa dos benefícios em questão. Por essa razão é que o objetivo específico (1) foi formulado da maneira como foi.

## 2.2. Estratégia argumentativa de Joyce em prol do Ficcionalismo Moral

Após oferecer sua proposta de um ficcionalismo como uma alternativa ao abolicionismo moral, Joyce tem de traçar uma estratégia por meio da qual argumentar em prol da viabilidade desse posicionamento, na tentativa de mostrar que ele, caso um dia viesse a ser implementado, seria capaz de cumprir os objetivos que ensejaram sua propositura.

A primeira medida de Joyce nesse sentido é fazer um esclarecimento sobre a própria natureza da questão para a qual ficcionalismo e abolicionismo constituem respostas concorrentes. Segundo ele, endossar a teoria do erro seria assumir um posicionamento teórico determinado; isto, porém, não teria nenhuma implicação a respeito da questão sobre o que deve ser feito com o discurso moral após dita assunção. Esta questão não constituiria uma questão teórica, mas sim uma questão prática, ou seja, uma decisão a respeito de como será mais adequado agir a partir de então. (JOYCE, 2003, p. 177)

Este esclarecimento é de fundamental importância na estratégia argumentativa de Joyce porque por meio dele o autor delimita o âmbito em que a questão será tratada, situando-a no campo da racionalidade prática, e não teórica. Isto lhe permite guiar a discussão em consonância com critérios instrumentais de avaliação da racionalidade.

A partir disso, então, Joyce sustenta que a questão sobre o que fazer com o discurso moral após o endosso à teoria do erro deveria ser respondida recorrendo-se a uma análise dos custos e dos benefícios de cada uma das opções disponíveis. Os custos e os benefícios de cada posição deveriam ser entendidos em termos da satisfação de preferências<sup>38</sup> e através da mencionada análise chegar-se-ia a uma conclusão sobre qual das opções concorrentes contribuiria mais para a satisfação de preferências, sendo, portanto, a mais benéfica, a mais vantajosa do ponto de vista prático. Partindo-se do critério de que se deve optar pela alternativa mais vantajosa do ponto de vista prático, então, seria possível, por meio dessa análise, chegar-se a uma conclusão sobre o que se deve fazer com o discurso moral. Naturalmente, este dever não poderia ser considerado um dever moral, já que Joyce é um defensor de uma teoria do erro em relação ao âmbito do discurso moral. Ele seria, como observa o autor, um dever de caráter prático, ou seja, ele indicaria a maneira racional de agir na situação em exame.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Joyce tece dois comentários acerca da noção de preferência: “primeiro, eu não objeto se se prefere falar de preferências informadas enquanto opostas às preferências atuais; segundo, e mais importante, não há assunção sendo feita de que essas preferências são egoístas em conteúdo.” (JOYCE, 2003, p. 177)

<sup>39</sup> Joyce deixa claro que a versão da teoria do erro por ele defendida não é uma teoria do erro que incide sobre a normatividade em geral, mas tão somente sobre normatividade de caráter moral. Por isso ele pode continuar

Neste capítulo, tem-se mencionado abolicionismo e ficcionalismo como opções concorrentes para responder a questão prática em comento. Porém, como abordado anteriormente (capítulo 1, seção 1.4), há autores que defendem outras maneiras de responder a questão e impõe-se indagar, então, se abolicionismo e ficcionalismo esgotariam, de fato, as opções merecedoras de consideração na análise custo-benefício a ser realizada para responder a questão. Joyce, ao que tudo indica, responderia positivamente a essa indagação.

Uma vez que se tenha passado a crer justificadamente na teoria do erro, manter as crenças morais é uma posição que Joyce descarta logo de início. Segundo ele, mesmo que fosse possível imaginar alguém capaz de manter suas crenças morais após ter tido contado com alguma evidência de que não são verdadeiras, esse sujeito estaria sendo irracional se assim o fizesse. (JOYCE, 2000, p. 727)

Joyce cogita a possibilidade de tentar-se argumentar que, embora o sujeito em questão esteja sendo epistemicamente irracional ao manter tais crenças, ele poderia, em certo sentido, ser considerado racional do ponto de vista prático caso ter tais crenças lhe traga mais benefícios práticos do que não as ter. Conforme essa linha de argumentação, o sujeito poderia ser considerado racional ao praticar ações que ele crê justificadamente serem capazes de estimulá-lo a ter crenças morais. Dessa maneira, suas crenças morais seriam epistemicamente irracionais, mas as ações para estimular tais crenças poderiam ser consideradas racionais do ponto de vista prático. (JOYCE, 2000, p. 727)

Joyce, contudo, discorda de forma veemente desta linha de pensamento. De acordo com ele, mesmo do ponto de vista prático, o racional para o sujeito em questão seria abandonar as crenças morais, e não praticar ações para estimular sua manutenção.

Em sua primeira tentativa de embasar tal alegação, no artigo “Darwinian Ethics and Error” (2000b), Joyce lembra, recorrendo aos desenvolvimentos de Michael Ruse, que os seres humanos terem crenças morais aumenta sua aptidão reprodutiva, em virtude do que a disposição para tê-las acabou sendo uma característica selecionada ao longo do processo evolutivo da espécie. Os seres humanos terem crenças morais, portanto, pode ser considerado algo vantajoso para a espécie como um todo. No entanto, isto não implicaria que ter crenças morais seja algo vantajoso para cada um dos indivíduos isoladamente. Segundo Joyce, para cada indivíduo isoladamente seriam mais vantajoso descumprir o que é recomendado pelas crenças morais mantidas pelo grupo social em que vive, desde que ele consiga ser bem sucedido em encobrir a transgressão. Assim, como não seria mais vantajoso para o indivíduo

---

sustentando haver deveres, com a ressalva de que estes tenham um caráter meramente prático, não moral. (JOYCE, 2005, p. 288)

ter crenças morais, então praticar ações com vistas à sua manutenção não poderia ser considerado algo racional na visão de Joyce. (JOYCE, 2000b, p. 727)

Em “The Myth of Morality”, o autor retoma esse tema e tenta embasar seu posicionamento de maneira um pouco diferente. O seu ponto de partida, agora, consiste em sustentar que a verdade teria um valor instrumental. Para ele, tal afirmação seria tão óbvia que dispensaria maiores esforços argumentativos em seu favor, de modo que poucos comentários a seu respeito bastariam. Por um lado, ele sustenta, recorrendo aos desenvolvimentos de William James sobre o tema, que ter crenças verdadeiras seria provavelmente mais benéfico para o indivíduo do ponto de vista prático do que ter crenças falsas. As crenças verdadeiras seriam mais úteis que as falsas para guiar os indivíduos para a prática de ações mais bem sucedidas e vantajosas para eles. Por outro lado, Joyce argumenta também que perseguir a verdade (também chamada de “investigação crítica”) seria a melhor política doxástica a ser adotada. Esta seria a melhor política, primeiramente, porque a manutenção de crenças falsas requereria mecanismos compensatórios para ajustá-las ao restante do conhecimento do sujeito, o que acabaria lhe impondo, presumivelmente, custos consideráveis. Além disso, Joyce cita Peirce para sustentar que a adoção de uma política diversa da busca da verdade acabaria por deteriorar a integridade intelectual do sujeito. Esta integridade seria, por sua vez, de grande valor instrumental, na medida em que contribuiria para o avanço dos seres humanos em seu empreendimento de buscar a verdade (isto é, na investigação crítica), a qual lhes permitiria fazer previsões bem sucedidas, facilitando, assim, sua sobrevivência. A conclusão a que chega Joyce é que a manutenção das crenças morais por parte do teórico do erro teria, provavelmente, consequências negativas e ele teria, conseqüentemente, o dever prático de abandonar tais crenças. Caso ele não o faça, estará incorrendo em uma irracionalidade prática, além, é claro, da irracionalidade epistêmica em que se encontrará por crer em algo mesmo após ter sido exposto a uma evidência de sua falsidade. (JOYCE, 2003, pp. 178-179)

Outra opção também desde o início descartada pelo autor é a que ele chama de “propagandismo”, que seria a posição segundo a qual um grupo de pessoas (provavelmente filósofos dedicados a estudos em metaética) sabe que os requerimentos morais não são verdadeiros, mas, em prol de um bem maior (provavelmente a fim de evitar possíveis consequências negativas), mantêm esse conhecimento em sigilo e estimulam as demais pessoas a continuarem com suas crenças morais. (JOYCE, 2005, p. 299) Nesta posição, as pessoas que não pertencem a esse grupo restrito não estariam suscetíveis a serem tidas como irracionais por continuarem com suas crenças morais, dado que elas sequer teriam tido contato com a evidência a favor da teoria do erro. Portanto, tais pessoas poderiam continuar

usufruindo, sem maiores obstáculos, dos benefícios práticos das crenças morais. (JOYCE, 2003, p. 214)

Embora a opção propagandista pareça ser vantajosa pelo fato de permitir que a maioria das pessoas não percam os benefícios práticos das crenças morais e isto sem que elas incorram em irracionalidade, Joyce não confere peso a esta aparente vantagem em sua avaliação sumária da posição. Da mesma forma como na hipótese de manutenção das crenças morais, ele exclui de antemão que o propagandismo possa ser a melhor opção do ponto de vista prático e ele se utiliza, para isso, de uma argumentação muito próxima à apresentada para o primeiro caso.

Em “The Myth of Morality”, Joyce inicia sua argumentação afirmando o seguinte: “eu duvido que o propagandismo será pragmaticamente ótimo pela mesma razão que eu expressei para duvidar da segunda opção [a manutenção das crenças morais] (§ 7.0)”. (JOYCE, 2003, p. 214) A partir disso, parece que Joyce está disposto a sustentar que, em virtude do valor instrumental de ter crenças verdadeiras e de ter uma política doxástica de busca da verdade, é provável que o propagandismo tenha consequências negativas, já que a maioria das pessoas têm crenças falsas. Em função disso, o propagandismo, assim como ocorre com o caso da manutenção das crenças morais, não poderia ser considerado uma posição vantajosa do ponto de vista prático.

Além disso, Joyce acrescenta que ambas as posições, caso viessem a ser concretizadas, sofreriam de uma instabilidade a longo prazo. A manutenção das crenças morais, como dito mais acima, exigiria o constante emprego de mecanismos compensatórios para ajuste das crenças falsas, caso contrário, presumivelmente, haveria um conflito entre as diferentes crenças do sujeito, o que indicaria que algumas teriam de ser falsas. No caso do propagandismo, Joyce parece pensar haver o risco permanente de as pessoas descobrirem que estão sendo enganadas por aqueles que conhecem a teoria do erro.

Em caso de descoberta, o resultado seria, segundo Joyce, “um grupo de pessoas muito confusas, inseguras acerca do que crer e incapazes de confiar em seus mecanismos normais de produção de crenças” (GARNER *Apud* JOYCE, 2003, p. 214). Ao afirmar isso, Joyce está citando os comentários de Richard Garner sobre a política do engano no estado de Platão. Joyce concorda com Gardner também quando este avalia que “não é sábio arriscar ter uma

sociedade de destroços epistemológicos a fim de alcançar algum bem maior projetado através de engano massivo”. (GARNER *apud* JOYCE, 2003, pp. 214-215)<sup>40</sup>

O endosso, por parte de Joyce, à previsão de Garner sobre os resultados que adviriam em caso de descoberta do engano parece indicar, de forma mais concreta, as consequências negativas que uma política doxástica distinta da busca da verdade poderia ter, o que, aparentemente, aplica-se tanto ao propagandismo quanto à manutenção das crenças morais. O endosso de Joyce à avaliação de Gardner da política do engano, ademais, parece mostrar que aquele autor pensa que referidas consequências negativas somariam prejuízos maiores do que a soma dos benefícios que poderiam ser obtidos com o bem em busca do qual se adotou a política doxástica em questão.

A partir de todas essas considerações, a conclusão geral de Joyce é que, nem a manutenção das crenças morais, nem o propagandismo seriam posições dignas de serem consideradas seriamente na análise custo-benefício a ser empreendida para decidir o que deve ser feito com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro.

Tendo excluído essas duas possibilidades, então, Joyce foca sua análise custo-benefício nas duas opções restantes, a saber, o abolicionismo e o ficcionalismo moral. O autor reconhece, de antemão, não ser possível, para nenhuma das opções disponíveis, suprir todos os benefícios práticos de se ter crenças morais sinceras, a qual seria a situação ótima do ponto de vista pragmático.<sup>41</sup> (JOYCE, 2005, p. 299) Não obstante, isto não seria necessário, conforme Joyce, para mostrar a superioridade do ficcionalismo em relação ao abolicionismo. A estratégia adotada pelo autor para fazer isso consiste em apontar um papel muito importante que a moralidade cumpre quando as pessoas creem nela (que não precisa ser o único, nem o mais importante), o qual seria perdido caso se adote o abolicionismo moral, e mostrar que o ficcionalismo moral poderia ser capaz de cumprir, pelo menos em parte, esse mesmo papel. Ao fazer isso, o autor mostraria que os custos de abolir o discurso moral são mais altos que os

---

<sup>40</sup> Em outro texto, Joyce avalia a hipótese propagandista de maneira semelhante, afirmando que “tal situação de fato equivaleria à promulgação de mentiras manipulativas, o que, eu assumirei, não leva em última instância a nada de bom.” (2005, p. 299)

<sup>41</sup> É importante frisar que Joyce está fazendo referência, neste contexto, à situação anterior ao contato e endosso à teoria do erro. Leia-se a seguinte passagem em que ele esclarece sua posição: “Pode ser concedido que a situação pragmaticamente ótima para um grupo de pessoas estar é ter a atitude de crença sincera para questões morais. Mas deve também ser compreendido que ter uma política doxástica concordante com a *investigação crítica* é quase garantido servir melhor em termos práticos para um grupo que qualquer outra política. Nós estamos imaginando um grupo de pessoas cuja cuidadosa busca da verdade derrubou suas crenças morais. Talvez tais pessoas reconheçam corretamente que elas estavam mais felizes e melhor antes da busca tê-los levado até onde estão, mas agora não há mais volta, e sacrificar o valor da investigação crítica seria desastroso.” (JOYCE, 2005 p. 299)

de adotar o ficcionalismo moral, sendo este posicionamento, portanto, mais vantajoso na análise custo-benefício.<sup>42</sup> (JOYCE, 2003, p. 215)

### 2.3. Importante papel prático cumprido pelas crenças morais

Em sua estratégia argumentativa a favor do ficcionalismo moral, Joyce não se propõe a descrever de forma exaustiva todas as maneiras pelas quais a moralidade ou, mais especificamente, as crenças morais podem ser úteis para os seres humanos, isto é, ele não pretende indicar todos os papéis práticos que elas cumprem. Tampouco anseia ele apontar o papel mais relevante exercido por tais crenças. O autor limita-se a indicar um papel muito importante cumprido pelas crenças morais, o qual, conforme ele tentará sustentar, poderia ser preservado, pelo menos em parte, com a adoção do ficcionalismo. Segundo ele, isto já seria suficiente para mostrar algo importante que seria perdido em caso de abolição do discurso moral e, ao menos parcialmente, preservado pelo ficcionalismo, o que revelaria a superioridade pragmática desta última opção<sup>43</sup>. (JOYCE, 2005, p. 301)

Conforme mencionado no capítulo anterior, a disposição para ter crenças morais seria, de acordo com a hipótese evolutiva, um traço evolvido da espécie humana, ou seja, uma característica que foi selecionada ao longo do processo evolutivo por ter se mostrado útil. Dito mais especificamente, essa disposição teria favorecido a sobrevivência dos ancestrais dos seres humanos de hoje e por isso é que ela estaria presente atualmente na espécie. Sendo assim, pode-se dizer que sua utilidade consistiria em sua contribuição para o aumento da aptidão reprodutiva.

Joyce procura destacar que a disposição para ter crenças morais foi útil, especificamente, para os *genes* dos ancestrais dos seres humanos atuais<sup>44</sup>, por ter favorecido sua transmissão para as gerações futuras. Contudo, isso não implicaria, segundo o autor, que essa disposição tenha sido ou mesmo seja, necessariamente, útil ou favorável para os

---

<sup>42</sup> Sobre o que Joyce considera requerido para a defesa do ficcionalismo que propõe, ele afirma: “[c]ontanto que o ficcionalismo vença de forma confiável essa análise custo-benefício comparativa, então ele é a estratégia preferível. Não é requerido que ele supra todos os benefícios que seriam providos por uma moralidade sinceramente acreditada.” (JOYCE, 2003, p. 215) e “meu argumento não depende da posição fictícia prover um enorme ganho prático: se os retornos são confiavelmente apenas ligeiramente maiores que aqueles de seus opositores, então o caso para o ficcionalismo moral está feito.” (JOYCE, 2003, p. 228)

<sup>43</sup> Segundo as palavras de Joyce, “o argumento requer apenas que situemos uma fonte geral e confiável de valor prático. Isto bastará para mostrar porque o teórico do erro moral deve hesitar antes de adotar o ficcionalismo, porque isso revela um custo prático que seria incorrido nesse caminho. (se há outras fontes de benefício prático trazido pelas crenças morais, então os custos do abolicionismo são ainda maiores). A questão crucial, então, é se alguns dos custos podem ser evitados tomando uma posição ficcional em relação à moralidade.” (2005, p. 301)

<sup>44</sup> Mais especificamente, para o gene correspondente a tal disposição presente na carga genética dos ancestrais dos seres humanos atuais.

indivíduos ou grupos de indivíduos<sup>45</sup>. Portanto, apesar de ser lícito supor, segundo ele, que os interesses dos genes e os do indivíduo que os tem, em geral, coincidam, não seria o bastante alegar que a disposição para ter crenças morais é um traço evolvido da espécie humana para mostrar que ter tais crenças é, de fato, algo útil para os indivíduos e grupos de indivíduos, isto é, que as crenças morais cumprem algum papel prático cuja perda constituiria um alto custo. Joyce, então, tenta mostrar uma das fontes da utilidade das crenças morais para os indivíduos, especificamente, tentativa esta que se passará a apresentar a partir de agora. (JOYCE, 2003, 206)

De um modo geral, as crenças morais recomendam a prática de ações cooperativas, então, em última instância, pode ser dito que foi a tendência a praticar tais ações, agindo-se em conformidade com as crenças morais, que teria favorecido a sobrevivência dos ancestrais dos seres humanos atuais.<sup>46</sup> Sendo assim, os questionamentos a serem respondidos por Joyce podem ser formulados da seguinte maneira: (1) É correto afirmar que a prática de ações cooperativas é a estratégia mais vantajosa para os indivíduos (e não apenas para os genes)? e (2) Se sim, porque é preciso ter crenças morais para a promoção da prática dessas ações?

Em relação ao primeiro questionamento, Joyce pronuncia-se de imediato positivamente. Conforme ele, haveria boas razões instrumentais para se agir de forma cooperativa, ou seja, este seria, de fato, o curso de ação mais vantajoso para os indivíduos, e não apenas para os genes. Isto parece ser bastante visível caso se considere, hipoteticamente, indivíduos que se encontrem em estado de natureza hobbesiano. Como em tal estado não haveria algo para restringir sua liberdade de ação, eles não encontrariam obstáculos para a prática de ações com vistas à satisfação de seus interesses, independentemente dos prejuízos que elas poderiam vir a trazer para os demais indivíduos. A possibilidade de auferir algumas vantagens por não se precisar respeitar os interesses dos demais indivíduos e poder-se, assim, trapacear não compensaria, contudo, os prejuízos que se poderia sofrer pela ação trapaceira dos demais indivíduos. A imposição de restrições à liberdade de ação dos indivíduos, a fim de tentar evitar ao máximo a trapaça e estimular ações de caráter mais cooperativo, seria, portanto, uma maneira de colocar tais indivíduos em uma condição mais vantajosa. A figura

---

<sup>45</sup> Joyce cita o seguinte exemplo para explicar isso: “(...) se o ambiente fosse confiavelmente tal que o sacrifício de sua vida por parte de um indivíduo garantiria assim a maturação de várias de suas proles, então tal traço de se sacrificar [*sacrificing trait*], *ceteris paribus*, aumentaria a aptidão reprodutiva. Mas de nenhum modo seria útil para o indivíduo ter esse traço (...)” (JOYCE, 2003, p. 206)

<sup>46</sup> Joyce afirma que “a moralidade é uma instituição útil apenas se o sentido de ‘deve-ser-feito’ for ligado a ações já úteis.” e que “se este ‘deve-ser-feito’ fosse ligado às ações erradas — ações indesejáveis — então seria desastroso em termos práticos”. (JOYCE, 2003, p. 181)

do soberano em Hobbes poderia cumprir semelhante papel, servindo para promover a prática de ações cooperativas entre os indivíduos.

Joyce tenta explicar de que maneira a introdução da figura do soberano poderia contribuir para a promoção de ações cooperativas em termos do jogo Dilema do Prisioneiro. Segundo o autor, considerando-se as possibilidades de ação dos indivíduos de um grupo que se encontra em estado de natureza hobbesiano, os resultados, em termos de custos e benefícios, poderiam ser representados por uma matriz de resultados do jogo Dilema do Prisioneiro. (JOYCE, 2003, pp. 206-207)

Nesse jogo, dois participantes têm de optar entre dois cursos de ação, cooperar ou trapacear<sup>47</sup>, a partir de uma configuração como a seguinte: (1) se o indivíduo cooperar e o outro participante trapacear, o primeiro receberá 1, numa escala de 1 a 10 em termos de benefício, enquanto aquele que trapaceou receberá 10; (2) se o indivíduo cooperar e o outro também cooperar, então ambos receberão 8 em termos de benefício; e (3) se ambos os indivíduos trapacearem, então cada um receberá 3 em termos de benefício. A partir dessa configuração dos possíveis ganhos com cada curso de ação disponível, a escolha mais racional para um indivíduo será trapacear, na medida em que é a escolha em que mais provavelmente o indivíduo terá maior ganho. Se o outro participante escolher cooperar, então o melhor será o indivíduo trapacear, pois assim obterá um ganho de 10 em vez de 8, que ele obteria caso cooperasse também. Se o outro participante escolher trapacear, então o melhor será trapacear também, pois com isso terá um ganho de 3 na escala de benefícios, ao passo que, se cooperasse, ganharia 1 apenas.

A partir dessa configuração, o provável é que ambos os participantes, se realizarem sua escolha de forma racional, acabem por trapacear, em vez de cooperar. O ponto problemático desse desfecho do jogo reside em que ele não seria o resultado mais vantajoso possível, visto que cada participante receberia 3, enquanto cada um poderia ter recebido 8, caso tivessem ambos cooperado. A escolha racional, portanto, não conduz ao resultado mais vantajoso entre os possíveis.

Como Joyce observa, uma maneira de evitar uma configuração como essa, em que o mais racional a se fazer não conduzirá ao resultado mais vantajoso, é introduzir, por mútuo

---

<sup>47</sup> O termo inglês mais usado para fazer contraposição com “cooperar” na descrição genérica das regras do jogo Dilema do Prisioneiro é “defect”, que pode ser traduzido mais literalmente por “desertar”, que possui um significado mais geral do que o termo “trapacear” aqui utilizado. Em exemplos concretos do jogo, isto é, exemplos em que são fornecidas informações sobre os participantes, tal como dizer que são prisioneiros suspeitos da prática de um crime, por exemplo, costuma-se utilizar termos mais específicos do que desertar, como “delatar” ou “trair”, por exemplo. Optou-se aqui pela utilização do termo “trapacear” a fim de seguir a mesma linha de raciocínio presente até o momento no texto, mas ele poderia ser substituído por outro termo que transmita algum sentido de não cooperação.

consentimento dos participantes, a figura de um soberano que supervisione as interações e ofereça punições em caso de trapaça e recompensas em caso de cooperação. Por meio desse expediente, poder-se-ia estimular os participantes a cooperarem, em virtude de as recompensas por se atuar dessa maneira serem atrativas, bem como por serem evitadas as punições por trapaça. Do mesmo modo ocorreria quando da saída do estado de natureza hobbesiano e ingresso no estado civil. Embora os indivíduos acabem, por um lado, perdendo alguns benefícios por não poderem mais trapacear livremente os demais indivíduos, por outro lado, eles não terão mais os elevados custos imprimidos pelas trapaças que poderiam vir a sofrer. Ao fim e ao cabo, segundo Joyce, eles estariam em uma situação mais vantajosa do que quando em estado de natureza. (JOYCE, 2009, p. 208)

Como Joyce procura ressaltar, um problema, entretanto, permaneceria não resolvido mesmo com o ingresso no estado civil, a saber, a possibilidade de trapaça secreta, ou seja, da ação daquele indivíduo que trapaceia quando encontra a possibilidade de fazer isso sem ser descoberto e, conseqüentemente, sem precisar sofrer a punição correspondente. Este seria o caso do assim chamado “patife sensível”, que seria aquele que tem a sensibilidade para perceber em que situação é mais adequado trapacear, ou melhor, em que situação ele pode atuar dessa maneira com o mínimo de risco de ser descoberto. (JOYCE, 2003, p. 209)

O patife sensível, pelo menos a princípio, parece estar em uma situação de vantagem em relação aos demais indivíduos de seu grupo social, pois goza dos benefícios de ter a regulação por parte do soberano, o que reduz a possibilidade de ele sofrer trapaças e, ao mesmo tempo, tem a possibilidade de auferir, ocasionalmente, alguns benefícios adicionais quando trapaceia os outros indivíduos secretamente. Esta aparência, contudo, seria enganosa ao ver de Joyce, o qual recorre a Hume para explicar o porquê.

Segundo Hume, haveria algumas desvantagens em ser um patife sensível. Primeiramente, ele alega que o patife, em troca dos ganhos triviais alcançáveis por suas trapaças, deixaria de usufruir de benefícios que, por sua natureza, não podem ser aproveitados por alguém que trapaceia, tais como “paz interior da mente, consciência de integridade, uma avaliação satisfatória da [sua] própria conduta.” (HUME *Apud* JOYCE, 2003, p. 210)

Ademais, o patife estaria constantemente correndo um grande risco de prejudicar a si próprio. Isso porque, em primeiro lugar, ele seria, muito provavelmente, epistemicamente falível, havendo, por isso, sempre a possibilidade de não avaliar corretamente se determinada situação é adequada para realizar uma prática trapaceira e de acabar praticando-a sob circunstâncias não muito favoráveis para a manutenção do devido sigilo. Com isso, o patife

correria um risco mais alto de ser descoberto, o que, caso viesse a ocorrer, imporá a ele o alto custo representado pela perda de sua reputação perante os demais indivíduos de seu grupo social, os quais deixariam de confiar nele. Em segundo lugar, o fato de o patife estar habituado a trapacear secretamente poderia facilitar que ele, diante de uma oportunidade tentadora, acabasse realizando sua prática costumeira sob circunstâncias menos favoráveis para a manutenção do sigilo, arriscando-se altamente a ser descoberto. Mais uma vez, a consequência seria a perda de sua reputação e, por conseguinte, da confiança dos demais indivíduos do grupo social. Referida perda da confiança constituiria, com efeito, um custo muito elevado para o patife, visto que, além da redução das oportunidades para suas trapaças, isto o prejudicaria na fruição de quaisquer outros benefícios que dependam da confiança dos demais indivíduos, os quais, deve-se reconhecer, não são poucos. Por correr sempre o risco de perder a confiança dos demais indivíduos, o patife estaria, enquanto mantém sua política trapaceira, correndo o risco constante de causar prejuízos muito grandes a si próprio. (JOYCE, 2003, p. 210)

A conclusão de Joyce a partir das considerações de Hume é que, mesmo o patife sensível, estaria em situação mais vantajosa se não trapaceasse, mas sim agisse de forma cooperativa. A rigor, isto se aplicaria aos demais indivíduos também, que, como seres humanos que são, partilhariam com o patife a possibilidade sempre constante de perda da reputação em caso de eventual trapaça. (JOYCE, 2003, p. 210)

Após tentar embasar sua afirmação de que os indivíduos em geral, inclusive o patife sensível, têm razões prudenciais para agirem de forma cooperativa, Joyce tem de mostrar, ainda, porque seria necessário promover esse tipo de ação especificamente através das crenças morais. Poder-se-ia pensar que, se há razões prudenciais para os indivíduos agirem de forma cooperativa, então eles poderiam, simplesmente, fazer um raciocínio instrumental bem feito e chegarem à conclusão de que é mais benéfico para eles agirem dessa maneira e, assim, o autointeresse esclarecido poderia ser um bom substituto para as crenças morais. Joyce, porém, entende que referida substituição não seria possível na prática. Em suas palavras,

[...] eu creio que o pensamento moral correto e o raciocínio instrumental bem feito geralmente *conduzem* à mesma conclusão, porque pensar de outro modo é aceitar que o discurso moral não é instrumentalmente útil [...]. Contudo, na prática, o pensamento moral não é eliminável em favor da deliberação instrumental. (JOYCE, 2003, p. 184)

Para ele, o autointeresse esclarecido só poderia ser suficiente para garantir a promoção de ações cooperativas se os seres humanos tivessem uma racionalidade perfeita, o que,

entretanto, não é o caso. Segundo o autor, os seres humanos reais seriam epistemicamente falíveis e, por isso, encontrariam, muitas vezes, dificuldades para chegar a uma conclusão correta acerca do que é mais benéfico para eles e, conseqüentemente, da maneira racional de agir nas circunstâncias em que se encontram. Além disso, fatores interferentes poderiam fazer com que eles, mesmo sabendo a maneira racional de agir, acabassem simplesmente agindo de modo diverso.

Dentre referidos fatores, Joyce põe em lugar de destaque a tentação representada pela possibilidade de auferir algum proveito imediato<sup>48</sup>. Conforme o autor, os indivíduos, por vezes, seriam tentados a escolher praticar ações pelas quais podem obter algum benefício imediato, em detrimento de ações que poderiam lhe trazer um benefício maior a longo prazo. Isso ocorreria, ao que parece, em virtude da maior tangibilidade do benefício imediato, que o faz exercer uma maior atração sobre o agente. Nessas situações, a tentação de auferir o proveito imediato acabaria por reduzir a capacidade deliberativa do indivíduo, levando-o, muitas vezes, a fazer uma má escolha. Quando isso ocorre, costuma-se dizer que o agente incorreu em uma fraqueza de vontade, uma vez que cedeu à satisfação de seus desejos imediatos em vez de praticar ações que lhe seriam, ao fim e ao cabo, mais proveitosas. Joyce descreve tais situações da seguinte maneira:

Porque o proveito de curto prazo é tangível e presente enquanto o proveito de longo prazo é distante e fraco, a atração do imediato pode subverter a habilidade do agente para deliberar corretamente de modo a obter um benefício valioso demorado, levando ele a ‘racionalizar’ uma má escolha. (JOYCE, 2005, p. 301)

Na passagem, Joyce faz referência à racionalização de uma má escolha por parte do indivíduo. Tal processo de racionalização pode ser explicado da seguinte maneira. O indivíduo crê que praticar determinada ação X é o meio mais adequado para alcançar seu interesse de longo prazo Y. Porém, diante da oportunidade de usufruir do proveito imediato Z, que poderá ser alcançado apenas deixando-se de praticar a ação X, o indivíduo pode ficar tentado, durante sua deliberação, a questionar se realmente Y é um fim de interesse para ele. Dessa maneira, o indivíduo estaria tentando racionalizar sua má escolha de deixar de praticar a ação X, uma vez que, se Y não é mais de seu interesse, então ele não teria mais o dever de praticar X. Contudo, ao assim proceder, o indivíduo estaria, em última instância, sendo movido pela tentação de usufruir do proveito imediato Z. Ele estaria incorrendo, a rigor, em

---

<sup>48</sup> Outros fatores interferentes poderiam ser, por exemplo, o agente estar emocionalmente afetado, com raiva, frustrado, etc. (JOYCE, 2003, p. 213)

uma irracionalidade prática, pois estaria completamente ciente de seu dever prático de fazer X, mas, devido a sua fraqueza de vontade, estaria agindo de forma diversa.

Joyce parece pensar que a possibilidade de racionalização de uma má escolha decorreria da estrutura hipotética dos deveres práticos, a qual atribui um dever sob a condição de se perseguir o fim para o qual a ação prescrita constitui o meio de se alcançar. Isto permitiria sempre que o dever prático fosse posto em questão simplesmente pela não satisfação da condição requerida, a saber, perseguir o fim envolvido. Para o autor, uma maneira de evitar a possibilidade de racionalização de uma má escolha consistiria em atribuir às ações uma obrigatoriedade incondicional, um “deve-ser-feito” independentemente dos desejos e interesses dos indivíduos, o que seria feito, precisamente, pelas crenças morais.

De acordo com Joyce, nas situações em que há uma redução na capacidade deliberativa do indivíduo devido a presença de fatores interferentes, como a tentação de usufruir de um proveito imediato, as crenças morais exerceriam um papel muito importante: elas seriam capazes de fazer o agente suspender seu processo de calcular o que lhe é ou não proveitoso e simplesmente obedecer ao requerimento moral. Uma vez que o indivíduo crê que deve agir de determinada maneira por ser moralmente obrigatório e que não agir assim é repreensível, essa crença guiará a escolha de suas ações, reduzindo a possibilidade de racionalização de uma má escolha. (JOYCE, 2005, p. 301) Ao efetuarem tal contribuição, as crenças morais acabariam por aumentar a probabilidade de os indivíduos praticarem ações cooperativas.

O importante papel prático cumprido pelas crenças morais que Joyce se propôs a apontar, então, consistiria em sua contribuição para combater a eventual fraqueza de vontade dos indivíduos, aumentando a probabilidade de eles praticarem ações cooperativas. Esse importante papel seria algo que se perderia caso o discurso moral fosse simplesmente abolido, visto que, como Joyce procura destacar, a mera crença não moral de que a prática de ações cooperativas é uma estratégia vantajosa para o indivíduo, aquela que contribuirá para ele atingir seus fins últimos, não seria suficiente para promover a prática efetiva desse tipo de ação. (JOYCE, 2003, p. 212) Sendo assim, os custos de abolir o discurso moral seriam, pode-se dizer, bastante elevados. A fim de mostrar a viabilidade do ficcionalismo moral, então, Joyce tenta mostrar que o mesmo seria capaz de conservar pelo menos parte desse importante papel prático das crenças morais.

## 2.4. A opção ficcionalista

### 2.4.1. Esclarecimentos preliminares

Joyce apresenta sua proposta de um ficcionalismo moral como uma opção para aquele que adere à teoria do erro a respeito do que fazer com o discurso moral para que não precise incorrer em irracionalidade, o que ocorreria se ele mantivesse tal discurso como um item de crença, nem perder seus benefícios práticos, o que ocorreria na hipótese de abolição do mesmo. A opção oferecida pelo autor consiste em manter a utilização do discurso moral na condição de uma ficção. Antes de se apresentar em que consistiria precisamente utilizar o discurso moral como uma ficção, porém, há que se fazer alguns esclarecimentos preliminares.

Primeiramente, é importante enfatizar que o ficcionalismo proposto por Joyce não pretende ser um ficcionalismo de tipo hermenêutico, mas sim revolucionário. O autor não o propõe como uma explicação das atitudes atuais dos usuários do discurso moral, afirmando que eles, de fato, usariam tal discurso como uma ficção, o que, como dito anteriormente, constituiria um ficcionalismo hermenêutico. Para Joyce, ao contrário, a explicação correta sobre as atitudes atuais dos usuários do discurso moral seria o cognitivismo moral, segundo o qual os sujeitos usariam tal discurso como um meio para expressar suas crenças morais. O que ele propõe com seu ficcionalismo é, mais exatamente, uma mudança de atitude em relação ao discurso moral, deixando-se de crer nele e passando-se a tomá-lo como uma ficção. Este constituiria o caráter revolucionário da proposta de Joyce. (JOYCE, 2005, p. 288)

Outro ponto a ser esclarecido é a que sujeitos a proposta de Joyce se dirige, isto é, quem são aqueles aos quais ele sugere a mudança de atitude em relação ao discurso moral. Como tem sido afirmado repetidas vezes aqui, Joyce propõe o ficcionalismo como uma opção para aquele que passa a endossar a teoria do erro moral. Esta formulação pode conduzir à interpretação de que a proposta do autor se dirigiria aos filósofos dedicados ao estudo do tema, como uma forma de *eles*, após a adesão à teoria do erro, não caírem em irracionalidade, nem perderem os benefícios práticos das crenças morais. Este, contudo, não constitui o verdadeiro teor da proposta de Joyce. Sua proposta pretende ser uma alternativa para um grupo de pessoas, as quais partilham “uma variedade de interesses amplos, projetos, fins”, que tenham passado a crer justificadamente na teoria do erro. (JOYCE, 2003, p. 177) E Joyce não

está se referindo a um grupo de filósofos, mas, simplesmente, a um grupo de usuários do discurso moral, sejam eles filósofos ou não.<sup>49</sup>

Neste momento, pode surgir a seguinte questão: se a teoria do erro é uma teoria de caráter filosófico, estudada por um grupo bastante restrito de pessoas, como os demais usuários do discurso moral, os não filósofos, poderiam ser abarcados pela sugestão de Joyce? A resposta a isso parece pode ser encontrada principalmente, embora não apenas<sup>50</sup>, na maneira como Joyce parece conceber o papel do filósofo. Ele parece pensar que o filósofo teria a tarefa de tentar corrigir as crenças errôneas das demais pessoas, retirando-as de situações de erro em que porventura possam se encontrar. Nesse sentido, o autor afirmar o seguinte:

Quando o ficcionalismo é apresentado sob este viés - como uma proposta de como um grupo poderia reagir a uma teoria do erro - vemos o quão 'revolucionárias' são as aspirações da teoria. Se tal espírito radicalmente prescritivo é visto como simplesmente absurdo depende de como concebemos nossos objetivos filosóficos. Eu realmente suponho que os falantes ordinários ajustarão suas atitudes em relação a um discurso problemático? É claro que não. Os falantes ordinários continuarão fazendo o que eles quiserem. A maioria deles acredita em fantasmas, milagres, astrologia e abduções alienígenas. Enquanto filósofos escrevendo contra tais crenças tolas nós nos concebemos como corrigindo pensamentos errôneos - de encorajar as pessoas a largar suas crenças falsas e adotar crenças verdadeiras - mas não devemos seriamente esperar sermos bem sucedidos. (JOYCE, 2005, p. 298)

Como pode ser percebido a partir da passagem citada, Joyce não nutre muitas expectativas de que o filósofo venha a conseguir cumprir dita tarefa. Ele parece reconhecer a dificuldade de convencer as pessoas em geral acerca da verdade da teoria do erro. Não obstante, há que se cogitar a possibilidade de o filósofo ser bem sucedido e, neste caso, oferecer uma solução para evitar possíveis consequências prejudiciais caso as pessoas queiram evitá-las. Nesse sentido, então, surge a proposta de Joyce: caso um grupo de pessoas, filósofos ou não, passem a endossar a teoria do erro, haverá uma opção sobre o que fazer com o discurso moral a partir de então, a saber, passar a tomá-lo como uma ficção.

A partir disso, então, pode-se dizer que a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral tem pretensões bem mais abrangentes do que pode parecer à primeira vista. Ela parece ser

---

<sup>49</sup> Joyce afirma o seguinte: “o ficcionalismo é, antes, uma opção para uma posição que nós podemos adotar uma vez que percebamos o erro de nossos caminhos. (E por ‘nós’ eu tenho em vista *usuários* do discurso, não filósofos de um temperamento revisionista.)” (JOYCE, 2003, p. 185)

<sup>50</sup> Não se pode excluir completamente que pessoas não dedicadas ao estudo do tema possam chegar à conclusão de que o discurso moral envolve um erro, passando a endossar, assim, uma teoria do erro moral. Contudo, isto é menos provável do que quando a pessoa se dedica a estudar o tema.

uma proposta que pretende ser viável para as pessoas em geral, e não apenas para grupos restritos, como os filósofos, por exemplo. Sendo assim, as demandas que ele tem de cumprir para se mostrar um posicionamento viável parecem ser bem mais exigentes do que se pode pensar em um primeiro momento.

#### 2.4.2. Em que consistiria a atitude ficcional em relação ao discurso moral?

Feitos esses esclarecimentos preliminares, passar-se-á, a partir de agora, à apresentação da maneira como Joyce concebe a atitude de tomar o discurso moral como uma ficção, isto é, a atitude ficcional em relação a ele. Cumpre destacar, antes de tudo, que Joyce adota duas linhas principais distintas para caracterizar a atitude ficcional. Primeiramente, ele centra sua abordagem na noção de aceitação, distinguindo-a da crença, e caracteriza a atitude ficcional como uma aceitação descrente de determinada proposição. Em um segundo momento, ele foca na noção de faz de conta ou fingimento e, comparando a atitude ficcional com a atitude daquele que se engaja em estórias ficcionais, ele descreve a atitude ficcional como uma espécie de faz de conta ou fingimento. Em virtude disso, a apresentação será dividida em duas partes principais, em que serão expostos os principais elementos de cada uma dessas linhas de abordagem adotadas por Joyce.

##### 2.4.2.1. Juízo fictício e aceitação

Joyce inicia suas explicações por uma caracterização geral da atitude ficcional, independentemente de se ela se dirige ao discurso moral ou a qualquer outro discurso, para, somente em momento posterior, aplicá-la ao caso particular do discurso moral. A noção central utilizada por ele para explicar a atitude ficcional é a de juízo fictício, uma vez que ter uma atitude ficcional em relação a determinado discurso é usá-lo, não mais para fazer juízos ordinários, mas sim para fazer juízos fictícios. O autor tem como tarefa primordial, então, esclarecer essa noção de juízo fictício e seu ponto de partida para isso é a consideração dos desenvolvimentos teóricos de Hans Vaihinger (1852-1933), um dos defensores de uma concepção ficcionalista, embora não restrita ao discurso moral especificamente. De particular interesse para Joyce, é claro, é a noção de juízo fictício apresentada por Vaihinger, a qual ele usa como um esboço inicial para, posteriormente, tentar delinear a sua própria concepção de juízo fictício, eliminando as lacunas e corrigindo as imperfeições deixadas por Vaihinger.

De acordo com Joyce, Vaihinger teria apresentado a noção de juízo fictício em contraposição com outras duas: a de presunção e a de hipótese. Uma presunção seria algo acerca do qual não se tem certeza, mas que se assume como sendo o caso. Uma hipótese, por outro lado, seria uma pretensa descrição dos fatos, a qual, no entanto, não se sabe se é ou não o caso. Um juízo fictício, por fim, seria algo que se aceita, mesmo sabendo-se que não é o caso. Nas palavras de Vaihinger, citadas por Joyce, fazer um juízo fictício seria “a aceitação de uma declaração ou de um fato embora nós estejamos certos do contrário”, ou seja, “[o] juízo é feito com a consciência de sua não validade.” (VAIHINGER *apud* JOYCE, 2003, p. 187)

Joyce procura enfatizar que, ao contrário do que pode parecer, não seria o bastante, para fazer-se um juízo fictício, apenas *se comportar* como se algo fosse o caso, como, por exemplo, quando alguém que, ao assumir a existência de deuses, simplesmente pratica certas ações como se eles existissem, tais como deixar presentes em seus antigos lares. Seria necessário também, de acordo com ele, um tipo especial de juízo ou atitude: os juízos fictícios “requerem, em adição, que nós *julguemos* que algo é o caso, que nós *aceitemos* que é, enquanto sabendo que não é”. (JOYCE, 2003, p. 187) A necessidade deste tipo especial de juízo, porém, traria, aparentemente, sérios problemas para o ficcionalismo. Uma vez que se sabe que *p* não é o caso, então se crê que não *p*. Entretanto, aquele que faz um juízo fictício de *p* também aceita que *p* e isto parece significar que ele crê que *p*. A consequência disso seria que aquele sujeito que faz um juízo fictício de *p* crê, ao mesmo tempo, tanto em *p*, quanto em não *p*.

Como Joyce observa, Vaihinger não explica satisfatoriamente a natureza do juízo fictício, deixando os leitores carentes de esclarecimentos sobre se, para ele, aceitar que *p* implicaria (ou equivaleria a) crer que *p* e, por conseguinte, se fazer um juízo fictício traria ou não a consequência problemática recém aduzida. Joyce, então, procura traçar uma distinção entre a atitude de *aceitar* e a de *crer*, de tal forma que aceitar *p* não implicaria necessariamente crer que *p*. A partir disso, o autor estabelece sua caracterização de juízo fictício como uma aceitação descrente. Segundo ele, “fazer uma ficção de *p* é aceitar *p* enquanto descrendo em *p*.” (JOYCE. 2003, p. 189)

A fim de excluir a possibilidade de se atribuir ao sujeito que faz um juízo fictício o incurso em crenças inconsistentes, Joyce esforça-se para elaborar melhor sua própria concepção de juízo fictício, deixando de acompanhar os desenvolvimentos de Vaihinger. Sua primeira medida nesse sentido consiste na introdução de uma distinção entre os diferentes contextos em que um sujeito pode se encontrar em cada momento. Por meio dessa distinção, o

autor estabelece um critério para aferição das crenças dos sujeitos, critério este que permite a ele excluir que o sujeito que faz um juízo fictício esteja incorrendo, ao fazer tal juízo, em crenças contraditórias. Além disso, Joyce utiliza referida distinção, bem como o critério para aferição das crenças de um sujeito nela baseado, a fim de estabelecer um segundo critério, este para determinar se um sujeito está ou não fazendo um juízo fictício. Com isso, o autor tenta delinear melhor sua concepção de juízo fictício e, com isso, da própria atitude ficcional como um todo.

Conforme Joyce, haveria dois tipos de contextos em que um sujeito poderia se encontrar: um contexto menos crítico e um contexto mais crítico (doravante, chamar-se-á tais contextos também de “contexto não crítico” e “contexto crítico” respectivamente). Com o fito de explicar as características de cada um desses contextos, Joyce recorre a algumas considerações de Hume no final do Livro I do seu “Tratado da Natureza Humana”. Nesta ocasião, Hume discorre sobre o estado de angústia cética ao qual teria chegado após algumas reflexões filosóficas. Segundo ele, a interferência da natureza o teria ajudado a sair desse estado: o envolvimento com atividades cotidianas, tais como jantar, jogar gamão e conviver com seus amigos, fez com que não prestasse mais atenção às conclusões a que chegou por meio de suas reflexões filosóficas, retirando-o do estado de angústia cética. Quando envolvido nas atividades cotidianas, Hume via aqueles pensamentos céticos como “frios” e “desinteressantes” e o retorno àquele estado de angústia cética requereria dele um grande esforço intelectual. (JOYCE, 2003, p. 190)

De acordo com Joyce, a partir de tais considerações, seria possível perceber que um sujeito pode transitar entre diferentes contextos. Um desses contextos, no caso de Hume, seria aquele em realiza suas reflexões filosóficas, um contexto em que está prestando atenção e refletindo sobre determinado tema. O outro contexto seria quando Hume passa a se envolver com suas atividades cotidianas e deixa de prestar atenção ao tema que antes estava retendo seus esforços intelectuais. Neste segundo contexto, Hume estaria distraído e não estaria mais refletindo criticamente como no momento anterior. Joyce denomina o primeiro contexto de “mais crítico” ou simplesmente “crítico” e o segundo contexto de “menos crítico” ou “não crítico”. (JOYCE, 2003, 191)

Segundo Joyce, uma característica do contexto mais crítico é que “os mecanismos que podem distrair alguém das crenças relevantes para a situação — mecanismos como acrasia, autoengano, apatia mental, etc — estão (idealmente) desligados.” (JOYCE, 2003, p. 191) Além disso, segundo ele, o sujeito submeteria suas próprias atitudes a “cuidadoso escrutínio” quando inserido em um contexto crítico, atitudes estas que, muitas vezes, ele adota sem

hesitação quando em contexto menos crítico. Haveria, como Joyce destaca, uma assimetria entre os dois contextos: no contexto crítico, o sujeito submeteria a crítica as pressuposições que ele mesmo faz quando inserido em contextos não críticos, enquanto o inverso não se daria. O exemplo que Joyce fornece é um sujeito questionar, quando situado em um contexto crítico, se ele está realmente justificado a crer que coisas como lojas existem, existência esta pressuposta nas atitudes desse sujeito quando em contexto não crítico, já que ele costuma ir a lojas para comprar mercadorias. Porém, de acordo com Joyce, o sujeito, quando em contexto não crítico, não indagaria “Estamos realmente justificados a pensar que há dúvidas quanto ao fato de que coisas como lojas existem?”, pondo em dúvida uma conclusão a que chegou quando inserido no contexto crítico. (JOYCE, 2003, p. 191) Devido a tal assimetria, Joyce afirma que no contexto não crítico o sujeito tomaria atitudes de primeira ordem, ao passo que no contexto crítico ele tomaria atitudes de ordem mais elevada, as quais seriam direcionadas às atitudes de primeira ordem. (JOYCE, 2003, p. 192)

Conforme Joyce, um exemplo típico de contexto crítico seria a aula de filosofia. No entanto, nada impediria que um sujeito que está distraído em meio a suas atividades cotidianas seja inserido em um contexto mais crítico. Isto poderia ocorrer, por exemplo, mediante a formulação de uma pergunta mais séria acerca de determinado assunto, na qual se deixe explícito, na formulação, que se requer uma consideração mais detida do assunto, o que poderia ser feito, conforme Joyce, utilizando-se expressões como “seriamente”, “todas as coisas consideradas”, “no que você realmente crê”, etc. (JOYCE, 2003, p. 192)

Após traçar essa distinção entre contexto crítico e não crítico, Joyce estabelece seu critério para aferição das crenças de um sujeito. Segundo ele, a maneira mais adequada de aferir as crenças de um sujeito seria considerar aquilo que ele estaria disposto a assentir quando situado em um contexto crítico, e não simplesmente aquilo que está pressuposto em suas atitudes em contextos menos críticos. Isso porque, muitas vezes, haveria certas pressuposições implícitas na maneira como um sujeito se comporta em contextos menos críticos que não refletiriam as crenças que o sujeito tem de fato. Para explicar isto, Joyce propõe uma suposição a partir da situação descrita por Hume. Ele pede que se imagine que Hume tenha chegado a uma conclusão cética sobre a existência de coisas como mentes durante suas reflexões filosóficas. Ao jogar gamão com seus amigos, contudo, Hume estaria pressupondo, por meio de suas ações, a existência de mentes que ele havia posto em dúvida em suas reflexões. De acordo com Joyce, a pergunta sobre se Hume crê ou não na existência de mentes deveria ser respondida considerando-se aquilo a que ele estaria disposto a assentir em suas reflexões filosóficas, que é o seu contexto mais crítico, e não aquilo que é

pressuposto quando está em contexto não crítico, como quando está distraído jogando gamão. Sendo assim, Hume não poderia ser acusado de ter duas crenças inconsistentes sobre a existência de mentes, nem de ter mudado de crença ao passar do contexto mais crítico para o menos crítico. Segundo Joyce, ele teria mantido o tempo todo apenas uma e a mesma crença: de que não estaria justificado a crer que coisas como mentes existem.

Algo importante que Joyce enfatiza é que o contexto mais crítico de um sujeito tem de ser um contexto no qual ele já tenha, de fato, estado em alguma ocasião. O autor exclui, portanto, o recurso a considerações contrafactuais para a fixação do contexto crítico de um sujeito e, conseqüentemente, para a aferição daquilo em que ele realmente crê. Assim sendo, para se aferir se um sujeito crê que *p*, não se deveria adotar o procedimento de considerar se o ele estaria disposto a assentir ou negar *p* caso viesse a habitar um contexto mais crítico em que, de fato, ele jamais esteve. Joyce prefere formular o critério da seguinte maneira:

[se o sujeito] adotou uma perspectiva crítica e lá sinceramente negou *T*, e permaneceu disposto a negar *T* se adotasse novamente essa perspectiva, então ele descrê em *T*, independentemente de como ele pensar, agir e falar em perspectivas menos críticas. (JOYCE, 2005, p. 290)

Essa restrição imposta no critério excluiria a possibilidade de, por exemplo, atribuir-se aos amigos que jogam gamão com Hume (os quais, assim como o próprio Hume, também estariam pressupondo a existência de mentes ao jogarem gamão) a crença cética por ele sustentada caso eles jamais tenham se dedicado a pensar criticamente sobre o assunto e, nessa oportunidade, posto em dúvida a crença de que coisas como mentes existem.<sup>51</sup>

Tendo introduzido a distinção entre contexto crítico e não crítico, bem como o critério para aferição das crenças de um sujeito nela baseado, Joyce pode aplicar tais desenvolvimentos ao caso particular dos juízos fictícios. Fazer isto permitirá a ele delinear melhor a noção de juízo fictício, e tentar evitar possíveis dificuldades nela envolvidas, como a possibilidade de atribuição ao sujeito de crenças inconsistentes.

Como dito anteriormente, ter uma atitude ficcional em relação a determinado discurso é usá-lo para fazer juízos fictícios. Conforme a caracterização de Joyce, quando um sujeito faz

<sup>51</sup> Esta restrição no critério faz-se muito importante no âmbito dos objetivos de Joyce. Como ele tem em mente que os sujeitos possam começar a fazer uma ficção do discurso moral depois de terem aderido à teoria do erro, dita restrição acaba por excluir que se possa negar que determinados sujeitos creem realmente na moralidade, atribuindo-lhes, portanto, a crença na teoria do erro, sem que eles jamais tenham pensado seriamente sobre o tema, simplesmente alegando-se que, se eles viessem a fazer isso, eles negariam as crenças morais. Nas palavras de Joyce, “seria muito bizarro sustentar que um indivíduo, que jamais tenha dado ao assunto qualquer cuidadoso pensamento qualquer que seja, mas pensa e age de acordo com a teoria *T*, não crê realmente em *T* simplesmente porque se ele fosse pensar cuidadosamente sobre ela, ele a negaria.” (JOYCE, 2003, p. 192)

um juízo fictício  $p$ , ele estaria aceitando  $p$  e, ao mesmo tempo, descrendo em  $p$ . A partir da distinção entre contexto crítico e não crítico, é possível esclarecer que a atitude de aceitar  $p$ , quando o sujeito faz o juízo fictício  $p$ , é algo que se manifesta nos contextos menos críticos desse sujeito. Nesses contextos, que constituem, a rigor, a maior parte do tempo, o sujeito usa o discurso *aparentemente* da mesma maneira como aqueles que creem nele, isto é, proferindo enunciados e agindo em conformidade com o conteúdo deles. Em se tratando do discurso moral, por exemplo, isto poderia consistir em o sujeito proferir enunciados como, por exemplo, “João fez algo moralmente errado ao roubar aquele dinheiro.” ou “Paulo merece ser punido severamente por ter matado aquela pessoa.” e, ademais, comportar-se em conformidade com tais proferimentos, seja hostilizando João e Paulo, seja evitando praticar os tipos de ação por eles praticados, por exemplo.

Não obstante, como o sujeito está fazendo juízos fictícios, ele não crê realmente nas proposições expressas em seus proferimentos e em conformidade com as quais está se comportando, embora isto não seja necessariamente perceptível a partir da observação de seu comportamento nos contextos ordinários, não críticos. Segundo Joyce, apenas quando inserido em seu contexto crítico o sujeito revelaria, de fato, sua descrença em tais proposições. Quando perguntado seriamente sobre se crê nas proposições em questão, deixando-se clara a transição para um contexto mais crítico, o sujeito responderia prontamente de forma negativa. Joyce, então, formula um critério para dizer quando um sujeito está fazendo um juízo fictício:

Considere um agente, S, e sua relação com alguma tese T. S está disposto a assentir a T em algumas ocasiões e a dissentir a T em outras ocasiões? Se “Não”, então as atitudes de S em relação a T não nos interessam; se “Sim”, então continue. Chamemos os contextos nos quais S está disposto a dissentir a T de “C1”, e aqueles nos quais ele está disposto a assentir a T de “C2, e limitemos C1 e C2 a contextos que S tenha de fato ocupado e neles dissentiu a T e assentiu a T, respectivamente.” Resumamos, além disso, algo da discussão anterior [isto é, a distinção entre contexto crítico e não crítico] com a premissa:  $\forall_n \forall_m, C_n$  é mais crítico que  $C_m$  se e somente se  $C_n$  envolve escrutínio e questionamento dos tipos de atitude sustentadas em  $C_m$ , mas não vice-versa. Agora nós podemos perguntar: C1 é mais crítico que C2? Se “Sim”, então S está fazendo uma ficção de T. (JOYCE, 2003, p. 193)

É importante destacar aqui que, ao dizer que o sujeito que faz um juízo fictício  $p$  não crê realmente em  $p$ , embora nos contextos não críticos use  $p$  de maneira aparentemente semelhante aos sujeitos que creem em  $p$ , Joyce está aplicando seu critério para a aferição das crenças de um sujeito, segundo o qual se deve considerar como crença do sujeito aquilo que

ele está disposto a assentir em seu contexto crítico. A aplicação desse critério, também, é o que permite a Joyce excluir que o sujeito que faz um juízo fictício  $p$  possa ser acusado de manter crenças inconsistentes pelo fato de aceitar  $p$ , mas descrer em  $p$  (isto é, crer em não  $p$ ), visto que, aplicando-se o critério, não se pode atribuir ao sujeito a crença em  $p$ . Com isto, Joyce afasta a dificuldade que, como acima mencionado, parecia ameaçar a noção de juízo fictício.

Após delinear melhor sua concepção de juízo fictício, como também de afastar uma de suas possíveis dificuldades, Joyce procede a três esclarecimentos adicionais no que atine aos juízos fictícios e, conseqüentemente, à atitude ficcional.

Primeiramente, o autor enfatiza, como já chegou a ser mencionado acima, que não necessariamente será perceptível a partir da observação das atitudes do sujeito nos contextos ordinários (não críticos) que ele está fazendo juízos fictícios. Além disso, segundo Joyce, pode ser que nem mesmo o sujeito que faz os juízos fictícios perceba que se trata desse tipo de juízo, pelo menos enquanto estiver nos contextos ordinários. (JOYCE, 2003, 193)

Outro ponto importante ao qual Joyce chama atenção é que fazer um juízo fictício é algo que, de alguma forma, o sujeito escolhe fazer. Em virtude disso, conforme ele, o ato de fazer um juízo fictício por parte do sujeito (e, de forma mais geral, de adotar uma atitude ficcional em relação a determinado discurso) seria algo passível de justificação instrumental, isto é, a partir de critérios pragmáticos. (JOYCE, 2003, 194)

Por fim, Joyce esclarece que a gama dos possíveis tipos de juízos fictícios seria ampla e variada. Segundo ele, em particular, os juízos fictícios possíveis poderiam ser classificados conforme o grau de imersividade do sujeito neles, formando uma escala gradual. Haveria, por um lado, juízos nos quais o sujeito imergiria com pouca intensidade, de modo que a descrença neles seria admitida prontamente pelo sujeito assim que questionado seriamente sobre isso. Joyce cita como exemplo desse tipo de juízo os proferimentos de alguém que lê um conto de fadas e, nessa oportunidade, diz “Era uma vez um dragão...” Por outro lado, poder-se-ia falar de um tipo de juízo fictício altamente imersivo, cuja descrença “será admitida apenas em um contexto muito crítico, tal como uma aula de filosofia” (JOYCE, 2003, p. 194) Sobre este último tipo de juízo, Joyce esclarece: “não é óbvio que de fato fazemos tipicamente tais juízos de qualquer modo, mas eu não vejo razão por que não poderíamos.” (JOYCE, 2003, p. 194)

A partir do que até aqui foi exposto, já é possível compreender um pouco melhor o que Joyce tem em mente com sua proposta de manutenção do discurso moral como uma ficção. Um sujeito que decidisse fazer isso, continuaria usando o discurso aparentemente da mesma maneira como o usava quando tinha crenças morais. Ele continuaria proferindo

enunciados morais e comportando-se em conformidade com o conteúdo deles. Agora, porém, a atitude desse sujeito em relação ao discurso moral teria mudado, passando a ser uma atitude ficcional. Referida atitude consistiria em o sujeito usar o discurso moral para fazer juízos fictícios, e não mais juízos ordinários, como antes. Ao fazer um juízo moral fictício como “É moralmente errado matar pessoas.”, por exemplo, o sujeito não estaria crendo que matar pessoas é, de fato, algo errado de um suposto ponto de vista moral; ele estaria tão somente aceitando essa proposição, razão pela qual ele continuaria a proferindo e se comportando em conformidade com ela.

Sua descrença na proposição, porém, não seria necessariamente perceptível ao observar seu comportamento em contextos ordinários, que ocupam a maior parte do tempo, visto que geralmente eles constituem contextos não críticos. Ao observar o comportamento do sujeito nesses contextos, provavelmente se pensaria que ele tem crenças morais, já que continuaria usando o discurso moral aparentemente como antes. A despeito disso, quando inserido em um contexto mais crítico, tal sujeito revelaria sua descrença na proposição, afirmando algo como: “Eu não creio, de fato, que matar pessoas é errado”.

Impõe-se indagar, neste momento, quais seriam, de acordo com Joyce, os contextos suficientemente críticos para o sujeito revelar sua descrença na moralidade. A esse respeito, ele parece pensar que, na hipótese de se adotar uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, os juízos fictícios aí envolvidos seriam juízos de um tipo mais imersivo, tal como aqueles que ele afirmou serem possíveis (embora não obviamente realizados de fato) nos quais o sujeito somente admitiria sua descrença em contextos muito críticos, tal como uma aula de filosofia. Nesse sentido, ele afirma o seguinte:

(...) os pensamentos morais [enquanto ficções] podem ser hábitos tão bem enraizados de pensamento que são revogados apenas quando a pessoa entra em um contexto muito crítico de discussão, tal como uma conversa sobre metaética. E o fato de que a pessoa está assim disposta a negar a verdade das reivindicações morais em tal ambiente pode não ser algo do que a pessoa está tipicamente ciente. Com efeito, estar ciente deste fato é, em algum grau, já estar operando em direção à extremidade mais crítica do espectro. Parte de estar ‘imerso’ em uma teoria é pensar que estar imerso na teoria é apropriado — que é dizer, não prestar atenção ao fato de que se está ‘imerso em uma teoria’ de qualquer modo.” (JOYCE, 2003, pp. 218-219)

A partir dessa passagem, então, parece possível afirmar que o autor pensa que os juízos morais fictícios seriam um tipo altamente imersivo de juízo e estariam presentes na vida dos sujeitos na maior parte do tempo.

Por fim, cabe frisar ainda que, como a adoção da atitude ficcional seria algo que o sujeito escolhe fazer, ela poderia vir a ser instrumentalmente justificada, caso adotá-la seja mais vantajoso para o sujeito do que não a adotar. E Joyce, de fato, empreenderá consideráveis esforços para mostrar que a adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral pode ser justificada do ponto de vista instrumental. Porém, antes de se adentrar na consideração dos esforços de Joyce nesse sentido, serão apresentados os principais elementos de sua segunda linha de abordagem para esclarecer o que seja a atitude ficcional, o que se passará a fazer a partir de agora.

#### 2.4.2.2. Juízo fictício e faz de conta

Após Joyce proceder a uma caracterização inicial da atitude ficcional baseada na noção de aceitação, a qual, como dito, já permite vislumbrar em que consistiria, para ele, adotar tal atitude em relação ao discurso moral, o autor acrescenta alguns elementos a essa caracterização através de uma comparação do que viria a ser a atitude ficcional moral com a atitude daquele que se engaja em estórias ficcionais. Seu objetivo central com tal comparação é sustentar que a atitude ficcional em relação ao discurso moral seria uma espécie de faz de conta ou fingimento, que é a natureza da atitude daquele que se engaja em estórias ficcionais. (JOYCE, 2003, p. 194)

Antes de explicar mais precisamente a natureza dessa atitude de fazer de conta, Joyce procura apontar rapidamente algumas diferenças entre estórias ficcionais e o que seria a moralidade enquanto ficção, conseguindo, com isso, esclarecer um pouco mais o que ele tem em mente por esta última. Segundo ele, ao contrário das estórias ficcionais, a ficção da moralidade não teria sido criada por um autor. Seu elenco de proposições não teria sido, portanto, escolhido por alguém em um dado momento, mas sim seria fruto, ao que parece, de um longo processo histórico, cultural e evolutivo da espécie humana (ou, especificamente, do grupo de indivíduos que passaram a adotar a atitude ficcional em relação ao discurso moral). Ademais, o número de proposições da ficção da moralidade não seria limitado, como nas estórias ficcionais. Em decorrência disso, disputas concernentes ao conteúdo da moralidade (por exemplo, se determinado tipo de ato é moralmente errado) não seriam solucionáveis mediante uma simples consulta ao seu elenco de proposições, como ocorre com as estórias

ficcionalis. Joyce alega, por isso, que as estórias ficcionais seriam fechadas, ao passo que a ficção da moralidade seria aberta<sup>52</sup>.

A despeito dessas diferenças mais superficiais, conforme Joyce, as estórias ficcionais e a moralidade enquanto ficção teriam em comum um elemento que é essencial a cada uma delas, a saber, o faz de conta. O autor tenta aproximar a atitude ficcional em relação ao discurso moral com a atitude daqueles que se engajam em estórias ficcionais a fim de sustentar que a primeira teria a mesma natureza desta última, isto é, ambas seriam atos de fazer de conta, de fingir que algo é o caso, comportando-se de acordo com isso. A fim de explicar precisamente em que consistiria esse fazer de conta, Joyce compara três exemplos possíveis de envolvimento de sujeitos com estórias ficcionais, em particular, com as estórias de Sherlock Holmes, e mostra em qual deles os sujeitos estariam de fato fazendo de conta. Com isso, ele tenta indicar quais seriam, a seu ver, os elementos distintivos do faz de conta.

Um primeiro exemplo seria o de turistas americanos que vão a Baker Street tentando encontrar o local onde morou o detetive que é personagem das estórias, acreditando de fato que ele existiu. Tais sujeitos estariam, na verdade, em uma condição de engano, por acreditarem em algo que não é real. Eles simplesmente não estariam cientes de que se trata de uma ficção e, por isso, acreditariam nela. Em vista disso, tais sujeitos não estariam fazendo de conta, isto é, os seus juízos não seriam juízos fictícios conforme Joyce.

O segundo exemplo aduzido pelo autor seria o de um sujeito que sabe que as estórias ficcionais são ficcionais, e não uma pretensa descrição dos fatos, mas que, por alguma causa patológica, passou a crer sinceramente na estória. Ainda que se tentasse introduzir esse sujeito em um contexto mais crítico, perguntando seriamente se ele crê naquelas proposições que constituem o conteúdo da estória, ele responderia positivamente. Pelo fato de crer na ficção, mesmo sabendo de algum modo que se trata de uma ficção, algo que não é real, este sujeito, segundo Joyce, estaria em uma condição de autoengano. Em suas palavras, tal sujeito “embarcou em um curso auto induzido de aceitação errônea.” (JOYCE, 2003, p. 195) O

---

<sup>52</sup> Apesar de não ter um número limitado de proposições e de ser, por conseguinte, aberta, Joyce sustenta que a ficção da moralidade deveria ter um conteúdo mínimo. Ela deveria conter algumas reivindicações existenciais gerais, tais como “Há obrigações e proibições: coisas que nós devemos fazer e coisas que nós não devemos fazer, independentemente de se nos convém ou se promove nossos interesses.”, “Pessoas têm direitos básicos, independentemente de se alguma instituição reconhece esses direitos.”, “Pessoas têm traços de caráter (como coragem e desonestidade) que explicam suas ações e pelos quais suas ações podem ser avaliadas.” e “Malfeitores devem ser punidos.” Ademais, ela deveria conter algumas reivindicações particulares, a fim de impor restrições mínimas sobre o conteúdo dos direitos, obrigações, virtudes, etc. O autor cita como exemplo “Torturar bebês para passar o tempo é sempre errado.” A partir desse conteúdo mínimo, segundo Joyce, poderiam ser extraídas regras para a solução das disputas particulares sobre o conteúdo da ficção da moralidade. (JOYCE, 2003, p. 195)

sujeito em questão não estaria, por conseguinte, fazendo de conta e seus juízos não seriam fictícios.

O terceiro exemplo seria o de um sujeito que é fã de Sherlock Holmes e que finge que as histórias são verdadeiras, comportando-se como se a história descrevesse fatos reais. Esse sujeito, na descrição de Joyce, “visita as paisagens de Londres que se diz que Holmes visitou; ele diz: ‘Holmes viu Moriarty aqui, e perdeu ele de vista lá, então ele deve tê-lo seguido por esta rua.’” (JOYCE, 2003, p. 196) Ao fazer isso, o sujeito estaria imerso na ficção. Entretanto, não se poderia dizer que ele está em simples engano ou mesmo em autoengano, pois, na hipótese de alguém introduzi-lo para um contexto mais crítico, por meio de uma pergunta séria sobre se ele acredita naquelas proposições que constituem o conteúdo das histórias de Holmes, ele responderia prontamente que não. Segundo Joyce, as atitudes desse sujeito em relação história ficcional poderiam ser consideradas atos de faz de conta, de fingir que a ficção é real, comportando-se como se assim fosse. (JOYCE, 2003, p. 196)

A partir desses três exemplos, Joyce reitera sua caracterização de juízo fictício como aceitação descrente, visto que a mesma já seria suficiente para excluir os dois primeiros exemplos da categoria juízo fictício e ele parece, de fato, empregá-la para fazer isso. Mas ele procura, ao que parece, chamar atenção principalmente para o caráter voluntário do engajamento em histórias ficcionais, dando ênfase ao fato de que a imersão em uma ficção seria fruto de uma escolha do sujeito, que decide se engajar nela, assim como a saída dessa imersão seria algo que estaria perfeitamente sob o controle do sujeito. No primeiro exemplo, em que os sujeitos estão em engano, pode-se afirmar que essa condição de crer em uma ficção não foi fruto de uma escolha deles, dado que, como afirma Joyce, as crenças de um sujeito não estão completamente sob o seu controle, de modo que ele possa escolher livremente em que irá crer. (JOYCE, 2003, p. 197) Joyce, talvez, diria o mesmo acerca do autoengano, na medida em que chega a afirmar que o sujeito teria passado a crer na ficção por causas patológicas, mas não é possível afirmar isto com segurança, pois o autor não se dedica a oferecer maiores explicações sobre a natureza do autoengano. Além disso, e aparentemente até mesmo mais importante para o autor do que os sujeitos não terem entrado em tais situações por livre escolha, em ambos os casos os sujeitos envolvidos não poderiam simplesmente abandonar a história ficcional no momento em que decidissem, deixando de crer nela<sup>53</sup>. (JOYCE, 2003, p. 196) O caráter voluntário constituiria, ao que parece, um dos

---

<sup>53</sup> Ao tentar excluir que o terceiro exemplo citado possa ser considerado autoengano, Joyce afirma o seguinte: “Chamar isto [a imersão na ficção por parte do fã de Holmes] de autoengano não é razoável, desde que ele pode, em qualquer momento, readotar a perspectiva crítica a partir da qual ele sabe muito bem que é tudo ficção.”

elementos distintivos do engajamento em estórias ficcionais, permitindo distingui-lo de outras formas de envolvimento com elas, tais como as dos primeiros dois exemplos apresentados.

Ao afirmar que a atitude ficcional em relação ao discurso moral seria uma espécie de faz de conta, de fingimento, assim como a atitude daqueles que se engajam em estórias ficcionais, Joyce tenta atribuir àquela atitude o mesmo caráter voluntário desta última. O principal objetivo do autor ao fazer isso parece ser afastar a possibilidade de se afirmar que a atitude ficcional em relação ao discurso moral seria uma espécie de autoengano. Esta afirmação seria, com efeito, uma conclusão bastante natural a se chegar, já que o sujeito que faz um juízo moral fictício  $p$ , mesmo descrendo em  $p$ , comporta-se em consonância com  $p$ , como alguém que acredita que  $p$  é o caso. Em resposta a uma acusação como essa, Joyce afirmaria que tal sujeito estaria fazendo de conta, que estaria apenas fingindo crer e, por isso, é que estaria se comportando em consonância com  $p$ , como se  $p$  fosse o caso. Tal sujeito não estaria em autoengano, segundo Joyce, porque, assim como aquele sujeito engajado em estórias ficcionais, estaria sob seu controle parar de fazer de conta e sair da imersão na ficção da moralidade.

É salutar destacar aqui que a exclusão da possibilidade de se atribuir uma condição de autoengano àquele que adota uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, que Joyce tenta empreender, é de crucial importância para sua proposta de um ficcionalismo moral. Isso porque, como pontuado anteriormente, um dos objetivos do autor com sua proposta é permitir que o teórico do erro consiga evitar de incorrer em irracionalidade. Se a atitude ficcional para o discurso moral puder ser considerada uma espécie de autoengano, então Joyce não terá conseguido cumprir esse objetivo, visto que dificilmente o autoengano poderia ser considerado, com alguma plausibilidade, uma condição racional.

No entanto, a aproximação feita por Joyce entre a atitude ficcional em relação ao discurso moral e a atitude daquele que se engaja em estórias ficcionais parece, ao menos à primeira vista, abrir a possibilidade de ser aplicada ao sujeito da primeira atitude uma acusação de irracionalidade normalmente dirigida ao sujeito desta última atitude. Quando um sujeito se engaja em uma estória ficcional, na verdade, em ficções de um modo geral, ele pode ser afetado emocionalmente durante esse processo. Por exemplo, alguém que está assistindo a

---

(JOYCE, 2003, p. 196) De modo semelhante, ao tentar excluir que a atitude ficcional em relação ao discurso moral possa ser considerada autoengano, o autor afirma: “[o] ficcionalista moral é em aspectos importantes como este terceiro fã de Holmes. Ele não está autoenganado, desde que está ao seu alcance entrar em um ‘modo crítico’ (...) — não é preciso um curso de psicoterapia para levá-lo a admitir as falhas da moralidade.” (JOYCE, 2003, p. 196) Tais passagens parecem indicar que Joyce pensa que, no caso de um sujeito que se encontra em autoengano, não estaria sob o seu controle sair dessa condição, sendo necessário, quiçá, algum tratamento psicoterápico para isso.

um filme de terror pode acabar sentindo medo em algum momento, assim como alguém que está lendo um romance pode vir a sentir tristeza. Contudo, tem-se discutido, entre os estudiosos do tema, se as reações emocionais a ficções poderiam ou não ser consideradas racionais<sup>54</sup>. Caso se conclua que tais reações por parte do sujeito são, de fato, algo irracional, isto poderia vir a ser aplicado ao sujeito que adota uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, o que representaria, aparentemente, uma ameaça para a proposta de Joyce. Este autor, então, parece tentar excluir essa possibilidade e, para tanto, ele acaba entrando na discussão e ensaiando uma possível resposta.

Um dos principais defensores da tese segundo a qual as reações emocionais provocadas por ficções são irracionais é Colin Radford e parece ser principalmente a argumentação dele que Joyce tem em mente ao tratar deste assunto. A base para o posicionamento de Radford consiste na exigência, por parte do autor, da necessidade de uma ligação íntima entre cada emoção e uma crença que lhe torne apropriada para que ela possa ser considerada racional. Sendo assim, quando um sujeito está assistindo a um filme de terror sobre monstros e tem, enquanto assiste, a reação emocional de medo, tal reação não poderia ser considerada algo racional, visto que a mesma não é acompanhada de uma crença que lhe torne apropriada, como, por exemplo, a crença de que aquele monstro representa um perigo para o sujeito. Tal sujeito não tem essa crença, pois ele sabe perfeitamente que o monstro sequer é real; não obstante, ele sente medo. Isto permitiria, para Radford, qualificar a reação emocional desse sujeito como algo irracional. Pode ser dito de maneira mais geral, então, que as emoções originadas por ficções, por não envolverem uma crença do sujeito no que é retratado pela ficção, não satisfazem a exigência de Radford e, por isso, são consideradas por ele como irracionais.

Joyce, entretanto, considera injustificada a exigência de Radford de que a reação emocional, para ser racional, tenha de ser acompanhada de uma crença que lhe torne apropriada<sup>55</sup>. Diferentemente de Radford, que pensa que uma explicação de como as reações

---

<sup>54</sup> Dentre eles Robert Yanal, em “The Paradox of Emotion and Fiction” (1994), H. O. Mounce, em “Art and Real Life” (1980) e Colin Radford, em vários artigos.

<sup>55</sup> Em sua resposta a Radford, Joyce faz a seguinte indagação: qual a razão para se aceitar a exigência, feita por este autor, de uma ligação da emoção com uma crença apropriada para que essa emoção possa ser considerada racional? Como Joyce observa, o ponto de partida de Radford para apresentar essa exigência é a observação de casos semelhantes a ter medo de personagens ficcionais, como, por exemplo, o aracnofóbico ter medo de uma aranha pequena e inofensiva. Segundo ele, a emoção de medo que o aracnofóbico sente ao ver tal aranha seria algo irracional, uma vez que não é acompanhada de uma crença que lhe torne apropriada, como, por exemplo, a crença de que aquela aranha é perigosa. Esse sujeito sabe que a aranha não é perigosa e mesmo assim sente medo dela. Essa situação seria semelhante, conforme Radford, ao caso das reações emocionais a ficções. Para Radford essas emoções seriam, assim como o medo do aracnofóbico na situação descrita, algo simplesmente irracional. Joyce reconhece que, de fato, as pessoas costumam, e não sem razão, classificar as reações fóbicas como

emocionais a ficções são originadas não seria capaz de garantir que elas sejam racionais<sup>56</sup>, Joyce parece pensar que tal explicação poderia acabar elucidando elementos essenciais para a própria escolha dos critérios de avaliação da racionalidade a serem utilizados, o que poderia conduzir a um veredito distinto do sustentado por aquele autor. (JOYCE, 2000a, p. 210) Joyce, então, tenta delinear tal explicação<sup>57</sup> e seu ponto de partida para isso é uma versão da Teoria Cognitiva das Emoções reformulada por Noël Carroll.

Segundo essa teoria, “ter uma emoção tal como medo é ter uma crença avaliativa que  $p$  (tal como ‘Eu estou em perigo’) ou ter o pensamento que  $p$ , somado a que essa crença ou pensamento cause a agitação fisiológica tal e tal.” (JOYCE, 2000, p. 213) A partir dessa definição, é lícito afirmar que uma emoção pode ser originada, tanto por uma crença, quanto por um pensamento. Sendo assim, uma emoção sequer requereria a existência de uma crença especificamente para ser originada.

Essa concepção acerca das emoções permite afirmar que as ficções podem dar origem a emoções, mesmo sem haver uma crença do sujeito no que é retratado na ficção, como ocorre quando um sujeito está imerso nelas. E é isto que Joyce irá sustentar, endossando a explicação de Peter Lamarque. Segundo Joyce, Lamarque “pensa que muitos encontros com ficção envolvem um ato de faz de conta por parte da audiência, e uma grande parte do faz de conta é a realização dos pensamentos apropriados na mente de alguém.” (JOYCE, 2000a, p. 211) Joyce parte disso, então, para afirmar que o que ocorreria na mente dos sujeitos enquanto estão engajados em um faz de conta são meros pensamentos<sup>58</sup>. Para ele,

---

irracionais. Segundo ele, porém, a aproximação feita por Radford entre esses casos e as reações emocionais a ficções na tentativa de estender a estas últimas o rótulo de irracionais não seria adequada. O problema dessa aproximação reside em que Radford não compreendeu exatamente o porquê de as reações fóbicas serem consideradas irracionais. Conforme Joyce, elas não seriam consideradas irracionais por não serem acompanhadas de uma crença apropriada, mas sim por obsessivas, ou seja, por estarem fora do controle do sujeito, bem como por serem contraprodutivas, isto é, destrutivas para ele. As reações emocionais a ficções, por outro lado, não possuem essas características; portanto, elas não podem ser aproximadas das reações fóbicas, como faz Radford, com a finalidade de estender a elas a irracionalidade destas. (JOYCE, 2000a, p. 213)

<sup>56</sup> Como Joyce observa, Radford não fornece uma explicação do processo pelo qual são originadas as reações emocionais a ficções. (JOYCE, 2000a, p. 210)

<sup>57</sup> Joyce está, na verdade, tentando desenvolver a explicação fornecida por Peter Lamarque, que “apresenta uma versão do que tem sido chamado ‘Teoria do Pensamento’: quando nós temos uma resposta de medo a um filme de terror, nós estamos assustados por nossos *pensamentos*”, os quais seriam entretidos na mente durante o engajamento no filme. (JOYCE, 2000a, p. 211)

<sup>58</sup> Joyce não deixa claro se isto poderia ser aplicado a toda e qualquer ficção. Há que se atentar para o fato de que mesmo Lamarque afirma que “muitos” encontros com ficção envolvem atos de faz de conta, portanto, ele não afirma que isso ocorreria necessariamente em todos. Ainda assim, como o foco de Joyce é nas histórias ficcionais, que tem como elemento essencial o faz de conta, isto não parece representar um problema para Joyce. A consequência mais grave, aparentemente, será ter de limitar a sua conclusão a favor da racionalidade das reações originadas por ficções apenas a ficções que tenham como elemento essencial o faz de conta. Isto, porém, não parece prejudicial para os objetivos de Joyce, já que tanto histórias ficcionais quanto juízos morais fictícios, que são seu foco, teriam como elemento essencial o faz de conta.

[q]uando uma criança faz de conta que uma mesa virada de ponta cabeça é um barco, ela está pensando a proposição ‘A mesa é um barco’ (com todas as suas imagens associadas), ou simplesmente ‘Isto é um barco’, sem crer na proposição. (JOYCE, 2003, p. 197)

Desse modo, as reações emocionais que os sujeitos têm quando engajados em ficções (senão todas, pelo menos aquelas que envolvem atos de faz de conta), a partir da definição acima, seriam constituídas de pensamentos entretidos na mente desses sujeitos, somados a certas agitações fisiológicas causadas por tais pensamentos.

A partir dessa explicação de como as reações emocionais a ficções surgiriam, Joyce apresenta sua resposta sobre se o sujeito que tem tais reações seria racional ou não<sup>59</sup>. Como Joyce observa, os pensamentos, diferentemente das crenças, estão predominantemente no controle do sujeito, o qual pode escolher mais ou menos quando irá começar a pensar em algo e quando cessará esse pensamento. (JOYCE, 2003, p. 197) Do mesmo modo, segundo ele, seria possível prever razoavelmente as reações emocionais que surgirão a partir dos pensamentos, sobretudo no caso de pensamentos entretidos durante o engajamento com ficções, estando elas, portanto, também predominantemente sob o controle do sujeito.<sup>60</sup> Nesse aspecto específico de estar sob o controle do sujeito, conforme Joyce, os pensamentos entretidos durante o engajamento com ficções, bem como, em grande medida, as reações emocionais deles resultantes, seriam semelhantes a ações e essa semelhança, na visão do autor, justificaria a utilização de um critério instrumentalista para a avaliação da racionalidade dos mesmos, um critério típico da racionalidade prática. (JOYCE, 2000a, p. 223)

---

<sup>59</sup> Joyce sustenta que a racionalidade de o sujeito ter uma determinada crença e a racionalidade de o sujeito praticar uma ação que levará ele a formar essa crença têm de ser avaliadas de acordo com diferentes sistemas normativos de avaliação da racionalidade. A ação que o sujeito pratica para formar a crença deve ser avaliada de acordo com critérios instrumentais, podendo ser considerada racional se o sujeito a praticou por crer justificadamente que ter a crença em questão lhe proporcionará benefícios. Segundo Joyce, a mesma distinção poderia ser aplicada no tocando às emoções, desde que haja um sistema específico para avaliar a racionalidade das mesmas. De acordo com ele, contudo, não é claro que haja de fato um sistema de normas para avaliar especificamente a racionalidade de emoções. Joyce parece querer deixar isso em aberto, passando a falar tão somente da racionalidade do sujeito praticar a ação que provocará a emoção, ou seja, o ato de se engajar em uma ficção. (JOYCE, 2000a, p. 216)

<sup>60</sup> Joyce reconhece que um sujeito entreter o pensamento apropriado em sua mente durante o engajamento com alguma ficção não seria suficiente, por si só, para provocar uma reação emocional, uma vez que é necessário também ter certas agitações fisiológicas, o que não seria fruto de uma escolha do sujeito. Neste sentido, as reações emocionais propriamente ditas não estariam completamente sob o controle do sujeito como estariam, segundo Joyce, os pensamentos que podem dar origem a esse tipo de reação. Não obstante, Joyce procura argumentar que tais reações seriam na maioria das vezes previsíveis para o sujeito, principalmente no caso do engajamento em ficções. Como ele afirma, na maioria dos casos, “quando eu vou a um filme de terror eu sei o que esperar, dentro de amplos limites, tanto de filme quanto de mim mesmo. Quando eu começo um novo romance eu estou ciente do âmbito de emoções que podem resultar. É claro, o livro pode ser mais triste do que eu estava esperando, mas, geralmente, eu espero que livros serão as vezes mais tristes do que eu esperei.” (JOYCE, 2000a, p. 217)

De acordo com esse critério, o que se deve aferir para chegar a uma conclusão de se engajar-se em ficções e, conseqüentemente, ter as reações emocionais que elas provocam é algo racional é se fazer isso traz mais benefícios práticos do que não fazer. Para Joyce, a resposta a essa avaliação deveria ser positiva, uma vez que o engajamento em ficções e as reações emocionais que ele proporciona trariam, na visão do autor, os benefícios práticos da obtenção de prazer, assim como de instrução, já que, por esse meio, seria possível se chegar a uma melhor “compreensão de nós mesmos e do mundo”. (JOYCE, 2000a, p. 223)

A partir da apreciação da resposta delineada por Joyce, podem ser extraídos alguns elementos adicionais para sua caracterização da atitude ficcional em relação ao discurso moral, na medida em que o ator a aproxima das histórias ficcionais. Se o juízo moral fictício é uma espécie de faz de conta, então pode ser dito, presumivelmente, que o que ocorre na mente dos sujeitos ao fazerem esse tipo de juízo são meros pensamentos. Como a partir da versão de Carroll da Teoria Cognitiva das Emoções adotada por Joyce meros pensamentos podem resultar em emoções, então juízos fictícios podem resultar em emoções nos sujeitos, mesmo não havendo crenças deles na proposição envolvida nos juízos.

Essa capacidade dos juízos morais fictícios de resultarem em emoções cumpre um papel importante na explicação de Joyce de como tais juízos poderiam ser capazes de influenciar o comportamento dos sujeitos, o que é requerido para que eles sejam capazes de conservar ao menos em parte os benefícios práticos das crenças morais. Joyce sustenta, nesse sentido, que, assim como ocorre com outros tipos de ficções, as emoções resultantes de juízos morais fictícios poderiam interferir na motivação dos sujeitos envolvidos e, assim, virem a exercer influência sobre seu comportamento.

Em vista disso, é possível compreender mais precisamente a importância de Joyce tentar argumentar contra a tese de que as reações emocionais a ficções são irracionais. Uma vez que ele caracteriza a atitude ficcional em relação ao discurso moral como uma espécie de faz de conta, ele abre a possibilidade de que as reações emocionais aos juízos morais fictícios também possam ser consideradas irracionais. Nesta hipótese, poder-se-ia concluir que, ao adotar o ficcionalismo moral, o sujeito estaria incorrendo em irracionalidade. Se este fosse o caso, Joyce não teria conseguido cumprir um de seus objetivos com sua proposta, a saber, permitir ao teórico do erro evitar, justamente, o incurso em irracionalidade. Joyce, no entanto, parece pensar que sua resposta mais geral sobre a racionalidade do sujeito que tem reações emocionais a ficções poderia excluir a possibilidade dessa acusação. Aplicando sua resposta anterior ao caso específico do sujeito que venha a ter emoções resultantes de juízos morais fictícios, Joyce afirma:

[...] se estamos justificados a crer que um juízo moral fictício provocaria uma reação emocional (não importa quão leve), e estamos justificados a crer que essa reação pode conduzir a fins desejáveis (digamos, influenciando nossas ações contra as tentações de desertar), então é, *ceteris paribus*, perfeitamente racional para nós fazermos esse juízo fictício. (JOYCE, 2003, p. 198)

Conforme até aqui exposto, por meio de uma aproximação entre atitude ficcional em relação ao discurso moral e a atitude daquele que se engaja em histórias ficcionais, Joyce consegue acrescentar alguns elementos à sua caracterização inicial daquela atitude. Em particular, ele a qualifica como uma espécie de faz de conta ou fingimento, com o que ele pensa conseguir distingui-la de outras situações com as quais ela poderia ser confundida, sobretudo de situações de autoengano. A aproximação entre ambas as atitudes permitiu também estender aos juízos fictícios a capacidade de provocarem reações emocionais nos sujeitos envolvidos e, por conseguinte, a capacidade de, em última instância, exercerem influência sobre seu comportamento. Além disso, Joyce sustenta que, mesmo não havendo crença em *p* por parte do sujeito que faz um juízo moral fictício *p*, não se poderia acusar tal sujeito de incurso em irracionalidade ao reagir emocionalmente ao juízo (pelo menos não se fazer isso contribuir na promoção de seus interesses, em prol do que Joyce tentará argumentar). Portanto, a atitude ficcional sugerida pelo autor ao teórico do erro não faria este último, em virtude de ser um ato de faz de conta, acabar incorrendo em irracionalidade ao ser afetado emocionalmente e deixar tal afetação influenciar seu comportamento.

#### 2.4.2.3. Posição metaética resultante: asserir *versus* fingir asserir

A fim de completar sua caracterização da atitude ficcional em relação ao discurso moral, Joyce tem ainda de esclarecer qual posicionamento metaético resultaria da adoção da mesma, isto é, o que se poderia dizer do discurso moral, do ponto de vista metaético, após a adoção de uma atitude ficcional por parte de seus usuários. Como dito acima, a posição metaética de Joyce sobre o discurso moral atual é o cognitivismo moral. Para o autor, os falantes usariam tal discurso para fazer asserções, ou seja, para apresentar determinadas proposições como sendo o caso, expressando, por conseguinte, suas crenças morais. Com a adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, seus usuários passariam a fazer juízos fictícios, juízos estes com uma natureza distinta dos que antes faziam. A pergunta que

se impõe responder é: o que seria expresso por meio do proferimento de juízos fictícios por parte dos usuários do discurso moral? (JOYCE, 2003, p. 199)

Para responder essa pergunta, Joyce recorre, mais uma vez, à comparação com estórias ficcionais. Em particular, ele pede para que se considere o terceiro exemplo de envolvimento com as estórias de Sherlock Holmes, o qual foi citado anteriormente. Imaginando-se que aquele sujeito, quando imerso na ficção, profira “Holmes esteve aqui”, tal sujeito não estaria expressando uma crença sua, visto que se trata de um juízo fictício, o qual não envolve crença do sujeito na proposição expressa. Presumivelmente, não se poderia dizer que o sujeito em questão estaria asserindo, uma vez que, se fosse assim, ele estaria apresentando a proposição como sendo o caso, o que conflitaria com o fato de ele descrever de tal proposição. Joyce, de fato, entende que com esse proferimento o sujeito não estaria fazendo uma asserção; ele estaria, em verdade, tão somente *fingindo* asserir. (JOYCE, 2003, p. 199)

Ao sustentar isso, Joyce discorda do posicionamento segundo o qual proferimentos como esse deveriam ser interpretados como contendo um operador tácito de estória, conforme o qual o enunciado “Holmes esteve em Beckenham” deveria ser interpretado como expressando “De acordo com as estórias de Conan Doyle, Holmes esteve em Beckenham.” A partir dessa interpretação, então, ao proferir tais enunciados os falantes estariam fazendo asserções, e não apenas fingindo asserir, podendo ser qualificados como verdadeiros ou falsos, conforme sejam fiéis ou não ao conteúdo das estórias de Holmes. (JOYCE, 2003, p. 199)

Joyce, contudo, entende que essa interpretação alternativa dos enunciados concernentes a ficções não conseguiria captar satisfatoriamente os dois tipos de atitude que se pode ter em relação a estórias ficcionais, tendo, portanto, uma aplicabilidade demasiado restrita.

Segundo Joyce, um dos tipos de atitude que se pode ter com respeito a estórias ficcionais é *falar sobre* a estória. Quando se fala sobre uma estória, são proferidos enunciados como “De acordo com as estórias de Conan Doyle, Holmes esteve em Beckenham”, os quais são asserções sobre o conteúdo da estória e podem ser verdadeiros ou falsos conforme sejam ou não fiéis a esse conteúdo. Num contexto em que se esteja *falando sobre* uma estória, segundo Joyce, seria legítimo interpretar os enunciados como contendo um operador tácito de estória caso ele não tenha sido explicitamente expresso na formulação, ou seja, caso o proferimento seja, simplesmente, “Holmes esteve em Beckenham”.

Haveria, porém, um segundo tipo de atitude com relação a estórias ficcionais no contexto do qual não seria lícito, ao ver de Joyce, interpretar os enunciados como contendo

um operador tácito de estória, a saber, a atitude de *contar* a estória. Quando se conta uma estória, *finge-se* asserir. Na descrição de Joyce, “nós estamos fingindo ser uma pessoa que teve acesso ao reino dos fatos que estamos descrevendo.” (JOYCE, 2003, p. 200) Caso se interprete os enunciados proferidos quando se está contando a estória como contendo um operador tácito de estória, isto acabaria tornando sem sentido o ato de fingimento praticado por aquele que está contando a estória. Se, ao proferir “Holmes esteve aqui”, o contador da estória puder ser interpretado como asserindo “De acordo com as estórias de Conan Doyle, Holmes esteve aqui”, em que sentido ele estaria fingindo? — indaga Joyce. (JOYCE, 2003, p. 200)

Do mesmo modo que Joyce discorda da atribuição de um operador tácito de estória para os contextos em que se está contando uma estória, ele entende que essa não seria uma boa interpretação para os juízos morais fictícios. Isso porque, a seu ver, fazer juízos morais fictícios se assemelharia mais à atitude de *contar* uma estória do que à atitude de *falar sobre* a estória. Ele não concorda, portanto, que se interprete o proferimento “Roubar é errado” como a asserção “De acordo com a estória da moralidade, roubar é errado”. Em sua proposta de um ficcionalismo, o discurso moral deixaria de ser assertórico, passando a haver tão somente o fingimento de asserções por parte dos usuários. (JOYCE, 2003, p. 200)

Se na hipótese de adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral ele deixaria de ser assertórico, então o posicionamento metaético resultante dessa mudança seria, conforme Joyce, um não cognitivismo moral. O autor, entretanto, tenta deixar claro que este tipo de não cognitivismo não poderia ser confundido com os posicionamentos metaéticos existentes conhecidos por esse rótulo. O caráter não cognitivista do primeiro posicionamento decorreria da carência de força assertórica de seus proferimentos, o que implicaria o descomprometimento dos sujeitos com a verdade da proposição expressa. Segundo Joyce, pelo fato de não asserir nada, o ficcionalista “não poderia ser acusado de *cometer um erro*, independentemente das frases falsas e conceitos defeituosos que ele emprega.” (JOYCE, 2003, p. 201) Nos posicionamentos normalmente rotulados de “não cognitivistas”, por outro lado, o caráter não cognitivista não decorreria apenas da ausência de força assertórica. Como Joyce descreve:

O não cognitivismo tradicional declara que quando alguém diz ‘ $\Phi$  é moralmente bom’ está expressando um certo tipo de aprovação em relação a  $\Phi$  — digamos algo no sentido de ‘ $\Phi$ : hurra!’ — assim ‘...é moralmente bom’ é apenas sintaticamente um predicado, mas semanticamente funciona para indicar que um certo estado de desejo ou emoção está presente. (JOYCE, 2003, p. 201)

Segundo Joyce, o não cognitivismo tradicional não apenas interpretaria os enunciados morais como carentes de força assertórica; de acordo com tal posicionamento, sequer haveria a expressão de uma proposição por meio dos enunciados morais, diferentemente do que propõe o autor. Na proposta de Joyce, o conteúdo dos proferimentos dos sujeitos ao fazerem juízos morais fictícios continuaria sendo o mesmo de quando tinham crenças morais e usavam o discurso moral para expressá-las. A diferença, segundo Joyce, seria que, com a mudança de atitude por parte de seus usuários, o discurso moral perderia sua força assertórica. (JOYCE, 2003, p. 202)

Joyce reconhece, no entanto, que a viabilidade de uma mudança em relação ao discurso moral capaz de retirar sua força assertórica dependeria do envolvimento de um grupo de indivíduos, ou seja, tal mudança não poderia ser empreendida satisfatoriamente por um indivíduo isoladamente. O porquê dessa exigência pode ser compreendido considerando-se o papel exercido pelas convenções linguísticas de uma comunidade no tocante à regulação dos atos de fala.

Segundo Joyce, que determinado ato de fala tenha sido praticado depende, não propriamente do estado cognitivo do falante, mas sim das convenções linguísticas sustentadas pela comunidade de fala. Por exemplo, quando uma pessoa pede desculpa, segundo Joyce, ela estaria expressando arrependimento, pesar, mas isto não dependeria de essa pessoa estar de fato se sentindo arrependida, mas sim das convenções linguísticas da comunidade, que determinam que, se ela proferir “Sinto muito.” em determinado contexto, ela estará expressando arrependimento. Como o autor esclarece, caso ela não esteja se sentindo arrependida, dir-se-á apenas que ela não está sendo sincera ao fazer seu proferimento, mas não que ela não expressou arrependimento. (JOYCE, 2003, pp. 202-203)

O que acaba de ser dito abre a possibilidade de se proceder à seguinte indagação. Se as convenções linguísticas têm um papel tão decisivo para a determinação de se certo tipo de ato de fala está sendo praticado, então como se poderia sustentar que um sujeito que venha a aderir à atitude ficcional em relação ao discurso moral não está, de fato, fazendo asserções, pelo simples fato de não ter mais crenças morais (como parece sustentar Joyce)? Afinal, se ele não usar nenhum expediente linguístico já existente para indicar a retirada da força assertórica, parece que as convenções linguísticas farão com que seus proferimentos, ao fim e ao cabo, sejam asserções.<sup>61</sup> (JOYCE, 2003, p. 203)

---

<sup>61</sup> Como afirma Joyce, nas histórias ficcionais, “há um bem arraigado conjunto de convenções linguísticas e não linguísticas que indicam que se está entrando em um contexto de não expressão de crença. A convenção óbvia é

Joyce, porém, não concorda com essa conclusão. Ele sustenta que, em verdade, o que ocorreria seria uma quebra da compreensão convencional entre falante e audiência, de modo que os atos de fala do sujeito em questão sequer teriam sido “disparados”. Esse resultado, porém, seria muito problemático para a proposta do autor, na medida em que, segundo ele, os custos de ter uma sociedade “fraturada” e “com má comunicação” seriam provavelmente altos, o que representaria uma desvantagem para o ficcionalismo em uma análise custo-benefício. (JOYCE, 2003, p. 203)

Para evitar esse problema, Joyce tem, então, de impor uma exigência para o seu ficcionalismo: ele tem de ser uma proposta para um grupo de indivíduos, e não para indivíduos tomados isoladamente. Como ele esclarece, não seria preciso que todos os membros do grupo passassem a ser ficcionalistas. Porém, os ficcionalistas do grupo teriam de ser em número suficiente para estabelecer a convenção de que, ao se falar sobre assuntos morais, ocorreria a retirada da força assertórica. Segundo ele,

[s]e em tal comunidade é aparente que esta [a atitude ficcional] é a atitude predominante, então há bons fundamentos para dizer que seus proferimentos morais são não assertóricos: eles expressam pensamentos antes que crenças”. (JOYCE, 2003, p. 205)

A partir destas colocações, então, resta claro que, ao formular sua proposta de um ficcionalismo moral como uma alternativa sobre o que um *grupo* de pessoas poderia vir a fazer após o endosso à teoria do erro, Joyce não está optando por uma formulação entre outras possíveis. Para a viabilidade da implementação do ficcionalismo que propõe, é necessário que seja estabelecida uma nova convenção linguística a incidir sobre o discurso moral, o que não pode ser feito por um indivíduo isoladamente. Por essa razão, a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral tem de ser uma proposta para um grupo de indivíduos, caso contrário, ela não poderia ser propriamente implementada.

---

prefixar uma sequência de frases com ‘Era uma vez ...’, embora outras menos óbvias bastarão.” Alguém que adota uma atitude ficcional para o discurso moral, segundo o autor, “pode prefixar seus proferimentos morais com algo análogo a ‘Era uma vez...’, ou colocar eles no modo subjuntivo, ou proferir eles num tom de voz abertamente sarcástico.” (JOYCE, 2003, p. 203) Joyce, contudo, não explora este tópico.

### 2.4.3. De que maneira os juízos morais fictícios poderiam manter os benefícios práticos das crenças morais?

Tendo sido feita a presente tentativa de reconstrução da maneira como Joyce caracteriza a atitude ficcional em relação ao discurso moral, está-se em condições de adentrar em sua explicação de como a adesão a tal atitude poderia conservar, pelo menos em parte, os benefícios práticos de ter crenças morais, ou, em outros termos, como os juízos morais fictícios seriam capazes de cumprir parte do papel prático das crenças morais. Com isso, conseguir-se-á, até mesmo, uma melhor caracterização da própria atitude ficcional para a moralidade, como será possível perceber a seguir. Como anteriormente mencionado, a estratégia de Joyce para cumprir essa tarefa consiste em apontar um importante papel prático cumprido pelas crenças morais e tentar mostrar que os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de cumprir pelo menos parcialmente esse papel. O papel prático das crenças morais indicado por Joyce, conforme acima abordado, é sua contribuição no combate à fraqueza de vontade dos indivíduos e é este papel, então, que o autor tentará mostrar que os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de cumprir.

Joyce admite, porém, que, ao menos à primeira vista, parece bastante improvável que meras ficções, como são os juízos morais fictícios, possam exercer influência sobre o comportamento dos indivíduos a tal ponto de serem capazes de cumprir, mesmo que em parte, o referido papel prático. Um primeiro passo de Joyce, então, será tentar mostrar que a ideia não é implausível, como pode parecer num primeiro momento.

Para tanto, o autor inicia sustentando que o engajamento com ficções em geral pode afetar os estados emocionais dos seres humanos. Como ele observa, “assistir a filmes, ler romances ou simplesmente a imaginação envolvente de alguém podem produzir episódios reais de medo, tristeza, nojo, raiva e assim por diante.” (JOYCE, 2005, p. 302) Ademais, tem-se de reconhecer, segundo ele, que os estados emocionais do agente podem afetar suas motivações e, dessa maneira, seu comportamento. Por ter reflexos sobre os estados emocionais dos seres humanos, portanto, o engajamento com ficções pode ter influência sobre seu comportamento. Joyce reconhece que “as emoções originadas de ficções não necessariamente afetam o comportamento da mesma maneira que emoções originadas por

crenças.”<sup>62</sup> (JOYCE, 2005, p. 302) A despeito disso, como ele afirma, não se poderia negar que as emoções provocadas pelo engajamento com uma ficção sejam capazes de afetar o comportamento humano.

Joyce fornece alguns exemplos de como o engajamento com ficções pode influenciar as ações humanas. Por exemplo, alguém que lê o romance “Anna Karenina” pode vir a pôr fim a um caso de amor condenado, alguém que assiste ao filme “A Bruxa de Blair” pode acabar cancelando o acampamento na floresta que havia previamente planejado e alguém pode comprar uma unidade de um cereal matinal de determinada marca ao ver, na propaganda do produto, uma família feliz, num dia ensolarado e com o cereal em sua mesa de café da manhã. (JOYCE, 2005, p. 303)

Diante do fato de que ficções, de um modo geral, seriam capazes de provocar reações emocionais e estas, por sua vez, seriam capazes de exercer influência sobre o comportamento humano, Joyce parece pensar que não se poderia negar de antemão que juízos morais fictícios poderiam ser capazes de exercer semelhante influência.

Com o objetivo de reforçar essa ideia, o autor argumenta, paralelamente, que até mesmo fatores aparentemente insignificantes seriam capazes de influenciar as decisões dos indivíduos. Um exemplo disso seria a influência exercida pelo grau de tangibilidade com que uma informação é veiculada, o que, como Joyce observa, já havia sido notado por Hume. Segundo este autor, um ébrio que tenha visto um amigo seu morrer em virtude de seus excessos no consumo de bebida alcoólica pode temer acabar tendo o mesmo fim de seu amigo e a imagem mental do amigo debilitado pode exercer grande influência sobre sua motivação para parar de consumir bebidas alcoólicas. Com o passar do tempo, porém, tal imagem acabaria ficando enfraquecida na mente do ébrio e, com isso, sua motivação acabaria sendo diminuída. A diferença de motivação nos diferentes momentos decorreria da diferença de grau de tangibilidade, que seria maior na imagem mental mais recente do que em uma imagem mental mais antiga. Joyce procura enfatizar também que, na situação descrita por Hume, a imagem mental do amigo debilitado exerceria maior influência sobre a motivação do ébrio para parar de consumir bebidas alcoólicas do que outras maneiras de ele saber que poderá ter o mesmo fim do amigo, como, por exemplo, as estatísticas reveladas por pesquisas com consumidores habituais de bebidas alcoólicas. Do mesmo modo, isto se deveria ao maior grau de tangibilidade da imagem mental em relação ao das estatísticas. (JOYCE, 2003, p. 216)

---

<sup>62</sup> Como ele afirma, “o medo de vampiros fictícios é compatível com meu estar sentado comendo pipoca, enquanto o medo de vampiros em que eu *acredito* resultaria na compra de estacas de madeira e de um monte de alho.” (JOYCE, 2005, p. 302)

Segundo Joyce, haveria fortes evidências empíricas a favor da ideia humeana de que o grau de tangibilidade com que uma informação é veiculada pode interferir na motivação humana. Um dos exemplos que ele cita nesse sentido é uma pesquisa realizada na década de setenta com médicos a respeito de suas atitudes em relação ao hábito de fumar, tendo em vista o fato de que conheciam as estatísticas sobre os males por ele causados. Ao longo da pesquisa, notou-se uma queda bem mais acentuada no número de fumantes entre médicos pneumologistas e cardiologistas do que entre médicos das demais especialidades. Para Joyce, isso seria uma consequência do fato de eles estarem mais diretamente expostos a verem, em seus pacientes, os efeitos prejudiciais causados pelo tabagismo. Embora todos os médicos conhecessem as estatísticas sobre os malefícios causados pelo hábito de fumar, a tangibilidade maior com que os médicos pneumologistas e cardiologistas recebiam a informação teria exercido influência sobre seu comportamento, aumentando sua motivação para parar de fumar. (JOYCE, 2005, p. 304)

Outro exemplo que o autor cita é um estudo em que se observou duas pessoas jogando o jogo Dilema do Prisioneiro reiterado. Foi percebido que, quando a informação sobre a jogada anterior do outro jogador foi escrita em um papel e passada através de uma fresta, a disposição do jogador para cooperar tendeu a aumentar em comparação a quando a mesma informação era transmitida por meio de luzes que se acendiam e se apagavam. Conforme Joyce, da mesma maneira que no exemplo anterior, o maior grau de tangibilidade com que a informação é veiculada no primeiro caso, em que ela é escrita em um papel, é capaz de exercer influência sobre o comportamento do indivíduo, aumentando sua motivação para cooperar. (JOYCE, 2005, p. 304)

De acordo com Joyce, haveria também evidências empíricas de que, de um modo geral (e não apenas em relação a grau de tangibilidade com que uma informação é veiculada), fatores aparentemente insignificantes são capazes de exercer influência sobre o comportamento humano. Um exemplo disso, segundo ele, adviria de outro estudo com indivíduos jogando o jogo Dilema do Prisioneiro. Neste estudo, percebeu-se que os indivíduos tendiam a cooperar mais quando, na sala de espera antes de começarem a jogar, ouviam uma notícia (falsa) de rádio relatando um ato de sacrifício (como a doação de um rim, por exemplo) do que quando ouviam uma notícia (falsa) de rádio relatando um ato de violência. (JOYCE, 2005, pp. 304-305)

Outro exemplo que Joyce cita é um estudo com indivíduos jogando o jogo de cartas Vinte-e-um (ou *Blackjack*). Nesse jogo, há uma jogada chamada “seguro”, na qual o jogador muito provavelmente perderá dinheiro. Apesar disso, observou-se que mais de doze por cento

dos indivíduos faziam a jogada. A conclusão a que se chegou é que é provável que o nome “seguro” que a jogada possui poderia exercer influência sobre o comportamento dos jogadores, aumentando sua disposição para fazer tal jogada, a despeito de isso não ser o mais racional a se fazer. (JOYCE, 2003, p. 217)

Outro exemplo que Joyce cita é de um estudo para aferir a disposição de indivíduos para ministrar choques elétricos intensos em outros indivíduos. Segundo ele, os mais diversos fatores influenciaram o comportamento dos indivíduos, até mesmo, por exemplo, o fato de estarem vestindo um jaleco branco interferiu, contribuindo para aumentar sua disposição para ministrar os choques elétricos. (JOYCE, 2003, p. 218)

A partir desse suporte empírico, Joyce pensa embasar sua alegação de que até mesmo fatores aparentemente insignificantes podem exercer influência sobre o comportamento humano. Acrescentando-se a isso o fato de que ficções podem influenciar o comportamento humano via emoções, a conclusão de Joyce é que não é implausível, como pode parecer à primeira vista, pensar que os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de influenciar o comportamento humano.

Após sua tentativa de diminuir a implausibilidade inicial da ideia de que juízos morais fictícios poderiam ser capazes de influenciar o comportamento humano, cumpre a Joyce responder ainda à seguinte indagação: como os juízos morais fictícios poderiam cumprir algum papel, especificamente, no combate à fraqueza de vontade de um agente? Para ajudar na elaboração de sua resposta, ele recorre a um exemplo prático, qual seja, o do indivíduo, até então sedentário, que deseja obter uma forma física saudável e que, para tanto, inicia um programa de exercícios físicos.

A fim de combater a sua fraqueza de vontade, esse agente formula a seguinte regra prática: “Devo fazer cinquenta abdominais todos os dias.” Essa regra prática é falsa, na verdade, pois se, eventualmente, o agente fizer menos do que cinquenta abdominais, ele também obterá sua meta de ficar em boa forma física. (JOYCE, 2003, p. 215) Não obstante, é necessário que o agente veja essa regra como um requerimento firme e não negociável. É isso, com efeito, que provavelmente o manterá no caminho certo. Se o agente se permitir pequenos lapsos, como afirma Joyce, ele poderá sair do caminho adequado para chegar ao resultado pretendido. (JOYCE, 2000b, p. 729)

Tal agente, contudo, não deveria acreditar nessa regra, segundo Joyce, visto que isso seria ter uma crença falsa, o que o autor descarta como política doxástica. O agente deveria crer em algo como “Devo fazer mais ou menos cinquenta abdominais quase todo dia se desejo obter uma forma física saudável” (se isso for verdadeiro). No entanto, caso o agente preste

atenção a essa crença, isto irá aumentar as chances de ele não conseguir atingir seu objetivo. Em virtude disso, conforme Joyce, é que a melhor estratégia para o agente combater a sua fraqueza de vontade é adotar uma regra mais exigente, como “Devo fazer cinquenta abdominais todos os dias.”, mesmo sem crer nela.

De acordo com Joyce, o fato de o agente não crer na regra não eliminaria sua capacidade de contribuir para o combate à fraqueza de vontade. Em sua visão, tal contribuição poderia muito bem ser efetuada com a mera aceitação da regra por parte do agente, que consiste em ele a exercitar em sua mente, deixando-a guiar seu comportamento a despeito de sua falsidade. Nas palavras do autor: “o que é importante é que eu exercite a regra em minha mente, que eu a deixe influenciar minhas ações, que eu a deixe carregar o peso comigo.” (JOYCE, 2000b, p. 729)

Segundo Joyce, apesar de aceitar a regra em questão, ou seja, de deixá-la guiar, influenciar seu comportamento, esse agente, se questionado seriamente sobre se a regra é verdadeira, responderia prontamente que ela é falsa, de forma semelhante ao que ocorre no caso do engajamento em ficções.

Outro exemplo citado por Joyce de como a aceitação de um pensamento que se sabe ser falso pode atuar no combate à fraqueza de vontade é o caso do ébrio descrito por Hume, o qual foi anteriormente mencionado. Segundo Joyce, o ébrio que decide abandonar seu vício poderia ter sua motivação para parar de beber aumentada pela estratégia de manter vívida a imagem mental de seu amigo debilitado. Entretanto, uma estratégia mais eficiente ainda seria, conforme Joyce, suplementar essa imagem mental com a aceitação do pensamento “Se eu beber, isso é o que acontecerá comigo.” Dito rigorosamente, tal pensamento tem de ser considerado falso, já que ter o fim de seu amigo não é uma consequência necessária para o ébrio mesmo que ele continue consumindo bebidas alcoólicas. Como Joyce observa, o que é verdadeiro é algo como “Se eu beber, há dez por cento de chances de isso acontecer comigo.” e, por essa razão, é nisto que o ébrio deve acreditar. Não obstante, caso o ébrio preste atenção a essa crença, as chances de ele não conseguir atingir o objetivo de parar de beber seriam muito elevadas. Em função disso, a melhor estratégia para ele seria, segundo Joyce, aceitar o pensamento falso mais exigente e deixá-lo guiar seu comportamento.

Após esclarecer a maneira como a regra prática para exercícios físicos e o pensamento sobre as consequências do consumo de álcool podem influenciar e ajudar os respectivos agentes no combate à sua fraqueza de vontade, Joyce está em condições de aplicar o que acaba de ser dito ao discurso moral, a fim de explicar como os juízos morais fictícios poderiam cumprir semelhante papel. Segundo ele, se o agente aceitar o pensamento moral de

que determinado tipo de ação é errada, treinando esse pensamento em sua mente e deixando ele guiar seu comportamento, isto aumentará a probabilidade de ele evitar a prática desse tipo de ação em comparação com a situação oposta, isto é, de ele não aceitar esse pensamento (o que se daria em caso de abolição do discurso moral). Conforme o autor procura frisar, assim como ocorre nos demais casos citados, o fato de o agente não crer nesse pensamento não anularia a capacidade de ele exercer influência sobre seu comportamento, desde que ele seja aceito pelo agente. Com efeito, o fato de que fatores aparentemente insignificantes sejam capazes de influenciar o comportamento dos indivíduos, como os exemplos citados por Joyce mostram, parece falar a favor da capacidade de um mero pensamento aceito por um indivíduo acabar influenciando seu comportamento.<sup>63</sup>

Apesar da comparação com a regra prática para exercícios físicos e com o pensamento sobre as consequências do consumo de álcool, Joyce esclarece haver uma diferença crucial entre tais casos e o caso dos juízos morais fictícios: ao contrário dos outros dois casos, que parecem ser expedientes aplicáveis a situações pontuais em que há a tentação de ceder à fraqueza de vontade, fazer juízos morais fictícios constituiria um hábito de pensamento arraigado no sujeito, de tal modo que ele estaria presente em todas as situações ordinárias, e não apenas nas situações de tentação. Esta peculiaridade dos juízos morais fictícios está relacionada ao grau elevado de imersividade que caracterizaria, segundo Joyce, a atitude ficcional em relação ao discurso moral, conforme anteriormente abordado.

Como dito antes, o elevado grau de imersividade que caracterizaria a atitude ficcional em relação ao discurso moral significa que o sujeito adotaria essa atitude a maior parte do tempo, vindo a revelar que não tem, de fato, crenças morais apenas em contextos muito críticos (como em uma aula de filosofia, por exemplo). Isto equivale a dizer que fazer juízos morais fictícios seria um hábito arraigado de pensamento, algo que o sujeito não faz apenas em situações pontuais, mas na maior parte do tempo.

A fim de explicar esse caráter de hábito arraigado, Joyce recorre à noção de pré-compromisso de John Elster. Segundo Joyce, a maneira mais adequada de descrever a adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral seria como um pré-compromisso, isto é, algo que o indivíduo adota em um momento passado de sua vida, momento este em que prevê a possibilidade futura de ceder a tentações e de não praticar as ações que lhes são mais

---

<sup>63</sup> Joyce reconhece que, muito provavelmente, a crença sincera de que determinado tipo de ação é errada seja mais eficiente no combate à fraqueza de vontade do que a mera aceitação do respectivo pensamento. Segundo ele, porém, uma vez que se aceita a teoria do erro, a possibilidade de manter as crenças morais estaria excluída, conforme abordado nas seções anteriores. A questão que restaria responder, na visão de Joyce, é se os juízos morais fictícios poderiam efetuar alguma contribuição nesse sentido, mesmo que muito aquém da contribuição efetuada pelas crenças morais. (JOYCE, 2003, p. 217)

benéficas. O exemplo analisado por Elster é a decisão de Odisseu, personagem da *Odisseia* de Homero, de amarrar-se ao mastro de seu navio para não ceder aos encantos do canto das sereias, uma vez que isto poderia lhe trazer resultados prejudiciais. Tal decisão foi um pré-compromisso de Odisseu, com o que ele restringiu sua liberdade de ação futura a fim de evitar cair em tentação e, assim, obter um resultado que considerou mais vantajoso para ele. A adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, segundo Joyce, deveria ser entendida do mesmo modo, como um pré-compromisso do sujeito a fim de combater sua possível fraqueza de vontade e obter resultados que considera mais vantajosos.

Joyce reconhece, porém, que não é capaz de explicar exatamente como esse pré-compromisso é estabelecido no caso da atitude ficcional em relação ao discurso moral. Ele afirma,

[e]xatamente qual é o equivalente na vida real de dizer ‘amarre-me ao mastro’ — exatamente *como* o hábito de tomar uma posição moral fictícia é formado — não é algo a respeito do que eu tenho visões bem definidas. Hábitos são formados de todos os tipos de formas. A inteira ideia de haver uma ‘decisão’ para adotar a ficção é algo do artifício de um filósofo. (JOYCE, 2003, p. 224)

Conforme Joyce, então, embora ele se refira frequentemente à adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral como uma decisão, esta maneira de descrevê-la seria demasiado idealizada e artificial. O mais provável, segundo ele, é que o hábito de ter pensamentos moralizados (isto é, de ter o pensamento de que determinadas ações são erradas independentemente dos interesses e desejos do indivíduo) tenha sido incutido no sujeito através de um treinamento ministrado por seus pais, que o ensinaram, durante a infância, a ter crenças morais. Apenas em uma fase mais madura de sua vida, em que o sujeito já é capaz de empreender raciocínios mais complexos, é que ele pode vir a ser convencido de que não há razão alguma para pensar que tais crenças são verdadeiras, passando a endossar a teoria do erro moral. Não obstante, como o seu hábito de ter pensamentos moralizados estaria já tão profundamente arraigado, esse sujeito poderia simplesmente continuar com ele (mesmo sem crer mais no conteúdo de tais pensamentos), com o que, segundo Joyce, ele passaria a ter uma atitude ficcional em relação ao discurso moral. (JOYCE, 2003, p. 224)

Joyce parece pensar, inclusive, que o fato de ter pensamentos moralizados ser um hábito arraigado de pensamento (independentemente de serem acreditados pelo sujeito) seria responsável, em grande medida, pela capacidade de os juízos morais fictícios virem a contribuir para o combate à fraqueza de vontade. Isso parece poder ser explicado da seguinte

maneira. Segundo Joyce, a imersividade elevada típica dos juízos morais fictícios seria caracterizada por uma falta de ciência do sujeito, na maior parte do tempo, de que ele próprio estaria disposto a negar os pensamentos moralizados que aceita normalmente quando situado em contextos muito críticos. Para Joyce, não haveria uma diferença fenomenológica entre ter crenças morais e fazer juízos morais fictícios, ou seja, o que ocorreria na mente do sujeito em cada um dos casos seria muito semelhante. A diferença entre ambos os casos residiria apenas na presença de uma disposição para negar o pensamento moralizado em contextos muito críticos. A partir disso, então, na hipótese de um sujeito fazer determinado juízo moral fictício, por exemplo, que é errado furtar, esse sujeito, mesmo quando exposto a uma situação tentadora, em que tem a oportunidade de furtar sem ser descoberto, não cogitaria, segundo Joyce, a possibilidade de roubar, tal possibilidade sequer entraria em sua mente, do mesmo modo como se tivesse a crença moral de que é errado roubar.<sup>64</sup> (JOYCE, 2003, p. 224)

Em resumo, o hábito arraigado de ter pensamentos moralizados presente na atitude ficcional em relação ao discurso moral, por excluir que o sujeito cogite a possibilidade de furtar mesmo no momento em que surge uma oportunidade tentadora, acabaria contribuindo para o combate à fraqueza de vontade, do mesmo modo que o pré-compromisso de Odisseu, que o impede de ceder aos encantos das sereias.

É importante notar que Joyce, ao caracterizar dessa maneira a atitude ficcional em relação ao discurso moral, procura enfatizar que a mesma não seria algo que se adota e se abandona a todo o momento, ou seja, não seria algo que o indivíduo decide fazer em cada situação. (JOYCE, 2003, p. 219) Sendo assim, a adoção dessa atitude não estaria, como as demais decisões cotidianas, suscetível à fraqueza de vontade do indivíduo, de tal modo que o indivíduo pudesse, por vezes, ceder à tentação e optar por simplesmente abandonar os juízos morais fictícios e agir de forma contrária a eles. O indivíduo não poderia, por exemplo, simplesmente abandonar seu juízo moral fictício de que é errado furtar no momento em que surgisse uma oportunidade tentadora de ele praticar essa ação sem ser descoberto e acabar agindo de forma contrária a tal juízo. Uma vez que o indivíduo tenha adquirido o hábito de ter pensamentos moralizados e continua com ele mesmo após ter endossado a teoria do erro moral, então não haveria que se falar, segundo Joyce, em um abandono dessa atitude a qualquer momento em que o indivíduo julgasse conveniente. Como autor sustenta, ter

---

<sup>64</sup> Joyce afirma o seguinte: “a resolução de aceitar o ponto de vista moral é algo que ocorreu no passado da pessoa, e é agora um habitual modo de pensar. Seu papel é que quando entrar em uma loja a possibilidade de roubar nem mesmo entra na sua mente. Se um patife fosse dizer a ela ‘Por que não roubar?’ ela responderia sem hesitação ‘Não! — Roubar é errado.’ O que se passa em sua mente pode ser exatamente o mesmo que o que passa pela mente do crente moral sincero. — não precisa se ‘sentir’ como faz de conta de qualquer modo (e assim pode ter a mesma influência sobre o comportamento como tem uma crença)” (JOYCE, 2003, p. 224)

pensamentos moralizados seria um modo habitual de o indivíduo pensar e apenas em contextos muito críticos é que viriam à tona, para ele, suas verdadeiras crenças, ocasião em que ele admitiria que não tem, de fato, crenças morais. (JOYCE, 2003, pp. 223-224)

Joyce cogita, no entanto, uma possível objeção. Alguém poderia alegar que haveria outra forma de combater a fraqueza de vontade que não a adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, a saber, o simples hábito de agir de forma cooperativa. Um sujeito que tenha tal hábito, em virtude, quiçá, da educação que recebeu durante a infância, sequer cogitaria a possibilidade de furtar mesmo quando surgisse uma oportunidade tentadora. Dessa maneira, acabaria por ser desnecessária a adoção do ficcionalismo moral e consequente manutenção do modo de pensar moralizado, sendo o bastante que os indivíduos tenham o simples hábito de agir de forma cooperativa, sem que ele precise ser acompanhado de pensamentos moralizados, como o pensamento de que agir dessa maneira é correto. (JOYCE, 2003, p. 224)

Joyce parece admitir que essa poderia ser uma boa estratégia para combater a fraqueza de vontade em muitos casos. Poderia ser, por exemplo, que o indivíduo que simplesmente tem o hábito de não furtar consiga, muitas vezes, combater sua fraqueza de vontade aproximadamente da mesma forma como aquele que faz o juízo moral fictício de que é errado furtar, pelo fato de que, em ambos os casos, a possibilidade de furtar sequer entraria na mente de tais indivíduos. (JOYCE, 2003, p. 225)

No entanto, haveria situações, segundo Joyce, em que o primeiro agente estaria em desvantagem em relação ao segundo. Quando a possibilidade de furtar, por algum fator (como, por exemplo, estar-se assistindo a um documentário sobre furtos em lojas), acabar entrando na mente desses indivíduos, de que maneira cada um deles justificaria sua atitude de não furtar? — indaga Joyce. Segundo o autor, enquanto o ficcionalista poderia responder simplesmente que furtar é errado, o outro indivíduo não teria como justificar satisfatoriamente seu hábito de não furtar. Da mesma maneira, ele não poderia repreender outros indivíduos que queiram furtar, pois ele simplesmente não teria como explicar o porquê de eles não poderem praticar esse tipo de ato. Consequentemente, ele não seria tampouco capaz de justificar a eventual punição de transgressores. Em comparação a esse indivíduo, o ficcionalista moral estaria em vantagem no seguinte sentido: “em sua vida diária as possibilidades de quebrar promessas, roubar, etc., tendem a não entrar em seus cálculos, e quando elas entrassem ele teria algo firme, vívido e não negociável com o que se opor a elas.” (JOYCE, 2003, p. 227)

Sendo assim, mesmo que ter o simples hábito de agir de forma cooperativa possa ser em muitos casos uma boa estratégia para combater a fraqueza de vontade e promover a prática

desse tipo de ação, uma estratégia ainda melhor seria, conforme Joyce, suplementar tal hábito com a atitude ficcional em relação ao discurso moral. (JOYCE, 2003, p. 227)

Uma segunda objeção possível cogitada por Joyce, por fim, consiste na alegação de que o ficcionalista poderia ser introduzido em um contexto crítico quando em uma situação tentadora, como quando está em uma loja, por exemplo. Já que, nessa hipótese, viria à tona que tal sujeito não tem, de fato, crenças morais, o que o impediria, nessa situação, de furtar itens da loja? A resposta do autor consiste em sustentar que o ficcionalista poderia, nessa hipótese, recorrer ao cálculo instrumental e chegar à conclusão de que fazer negociações justas, sem furtar, é instrumentalmente mais vantajoso.<sup>65</sup> (JOYCE, 2003, p. 227)

Joyce reconhece, é claro, que não há garantia de que o indivíduo não vá ceder à tentação. Não obstante, tal garantia é algo impossível de se fornecer mesmo no caso de indivíduos que têm crenças morais, os quais frequentemente cedem às tentações e agem de forma contrária a suas crenças morais. (JOYCE, 2003, pp. 227-228) O importante para Joyce é tão somente que os juízos morais fictícios se mostrem bons candidatos a cumprirem, pelo menos em parte, o papel prático exercido crenças morais no combate à fraqueza de vontade, a favor do que ele pensa ter tecido boas considerações.

#### 2.4.4. Esclarecimentos finais

Após a reconstrução da explicação de Joyce de como os juízos morais fictícios poderiam exercer influência sobre o comportamento humano e, em particular, efetuar alguma contribuição para o combate à fraqueza de vontade, impõe-se proceder a alguns esclarecimentos finais acerca da posição do autor.

O primeiro esclarecimento a se fazer é que a afirmação de Joyce de que a adoção do ficcionalismo seria uma melhor opção, do ponto de vista prático, do que a abolição do discurso moral deve ser entendida, segundo ele, como um conselho. Enquanto tal, ele possuiria a forma de um imperativo hipotético, segundo o qual, se o indivíduo deseja alcançar

---

<sup>65</sup> Essa resposta de Joyce parece equivaler a um reconhecimento da limitação do ficcionalismo e, talvez, até mesmo a uma admissão de que, em última instância, o que se tem de mais sólido é o cálculo instrumental não moral, ao qual até mesmo o ficcionalista tem de recorrer. Isto poderia, inclusive, vir a lançar dúvidas sobre a superioridade pragmática do ficcionalismo. Apesar disso, Joyce parece pensar que a eventual necessidade de recurso ao cálculo instrumental por parte do ficcionalista não interfere em sua argumentação. Ele reconhece que, provavelmente, o agente que está em maior vantagem, do ponto de vista prático, é aquele que tem o hábito de agir de forma cooperativa, que tem o hábito de ter pensamentos moralizados e, além disso, que recorre a cálculos instrumentais quando se faz necessário. No entanto, ele pensa que “[e]sse fato basta para estabelecer a conclusão de que um agente que fez uma ficção da moralidade está melhor situado que um agente que aboliu todo pensamento dela de sua mente”, que é a conclusão a favor da qual ele argumenta, a saber, que adotar o ficcionalismo moral é instrumentalmente mais vantajoso do que abolir o discurso moral. (JOYCE, 2003, p. 227)

determinado fim, então ele deve fazer o que é recomendado no conselho. Diante disso, um conselho depende, para ser seguido, de a pessoa a quem ele é oferecido ter, de fato, o desejo de alcançar referido fim e, ademais, de ela não ter outros meios mais eficientes para alcançá-lo. (JOYCE, 2003, p. 221)

A consequência disso será, como afirma Joyce, que a adoção do ficcionalismo não será um bom conselho para todos os indivíduos sob quaisquer circunstâncias. O autor cita dois exemplos hipotéticos de indivíduos para os quais ele não se aplicaria. Um deles é o de um indivíduo que tenha o anel da invisibilidade de Giges. Um indivíduo que tenha um anel que permite que ele se torne invisível nos momentos em que assim desejar poderá praticar atos prejudiciais aos demais indivíduos sem que jamais seja descoberto, com o que não precisaria se preocupar com os prejuízos de uma eventual perda da reputação no grupo social em que está inserido. Para tal indivíduo, ao que parece, a estratégia de vida instrumentalmente mais vantajosa não é, a princípio, ser um ficcionalista moral, pois ele tem meios alternativos de manter sua reputação no grupo social e não sofrer graves prejuízos por seus atos não cooperativos. (JOYCE, 2003, p. 221) Outro exemplo hipotético citado por Joyce é o de um indivíduo que tenha passado por um processo de socialização pouco usual, de tal forma que seus desejos são extravagantes ou anormais, ou seja, são diferentes dos desejos da maioria dos seres humanos. Neste caso, também, a adoção do ficcionalismo poderia não ser um bom conselho para esse indivíduo, simplesmente pelo fato de não ter os desejos apropriados para validar o conselho, isto é, para fazê-lo seguir o conselho. (JOYCE, 2003, p. 222)

De acordo com Joyce, a adoção do ficcionalismo seria um bom conselho para pessoas médias, isto é, “pessoas ordinariamente situadas” e “com desejos humanos normais”, o que não seria o caso dos indivíduos dos exemplos hipotéticos que o autor cita. A pessoa média, segundo Joyce, estaria exposta a tentações e à falibilidade em suas deliberações instrumentais e, em virtude disso, a adoção do ficcionalismo seria a estratégia mais vantajosa para ela. Isso porque, conforme o autor, ela contribuiria (pelo menos mais do que o abolicionismo) para o combate à fraqueza de vontade de tais pessoas e, por conseguinte, para a promoção de seus interesses de longo prazo. (JOYCE, 2003, p. 222)

Além disso, Joyce procura frisar que a adoção do ficcionalismo seria um bom conselho para a pessoa média *no estado em que o mundo se encontra atualmente*: “um mundo de racionalidade imperfeita e falibilidade epistemológica”. (JOYCE, 2003, p. 230) Com isso, o autor deixa aberta a possibilidade de um dia ser possível abolir o discurso moral sem acarretar prejuízos práticos substanciais para os seres humanos. Contudo, enquanto isso não for possível, isto é, enquanto o mundo e os seres humanos continuarem tendo a mesma

natureza que eles têm atualmente, o ficcionalismo continuaria sendo, na visão de Joyce, uma melhor estratégia, um melhor conselho do que o abolicionismo. (JOYCE, 2003, p. 230)

O segundo esclarecimento que precisa ser feito é que Joyce procura deixar claro que, embora ele tenha focado no papel prático da moralidade no combate à fraqueza de vontade, ele não pensa que esse seja seu único papel. Um papel muito importante que o autor menciona é que o pensamento moral forneceria um fundamento forte para a punição de transgressores. Além disso, a moralidade cumpriria também o papel de promover a coesão social, devido aos valores que em virtude dela são partilhados pelo grupo social. Joyce chega a afirmar também que as questões humanas necessitariam de um elemento essencialmente misterioso, que é fornecido, no caso da moralidade, pela ideia de uma autoridade independente dos desejos e interesses humanos. Embora Joyce não afirme explicitamente se o a adoção do ficcionalismo seria capaz de conversar algo desses papéis práticos cumpridos pela moralidade enquanto crença, ela parece pensar que sim ou, pelo menos, que a perda não seria tão vultosa quanto na hipótese de abolicionismo. (JOYCE, 2003, p. 228)

O que Joyce afirma de forma explícita é que o ficcionalismo poderia ser uma maneira de amenizar a ansiedade e a confusão geradas pelo abandono das crenças morais. Como ele explica, a moralidade seria um modo familiar e muito difundido de as pessoas compreenderem suas relações umas com as outras. Na hipótese de sua abolição por completo, isto poderia gerar ansiedade e confusão em tais pessoas, as quais já estariam habituadas com esse modo de pensar. Um indivíduo que tenha sido educado para ter crenças morais e que tenha chegado um dia à conclusão de que não há razão para pensar que tais crenças são verdadeiras, por exemplo, acabaria entrando no que Joyce chama de uma “crise moral”, ficando confuso sobre como deve agir desse momento em diante. O ficcionalismo moral, por permitir que o indivíduo conserve o seu hábito de ter pensamentos moralizados, embora sem crer neles, poderia ser, conforme Joyce, uma maneira de amenizar o estado de confusão em que se encontraria esse indivíduo. (JOYCE, 2003, p. 229)

O terceiro esclarecimento que precisa ser feito diz respeito ao que Joyce pensa ter conseguido estabelecer por meio de sua argumentação. O autor procura deixar claro que não pensa ter estabelecido a verdade da conclusão de que a adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral traria realmente ganhos pragmáticos. Em suas palavras: “eu apenas apresentei algumas considerações a favor da hipótese, e não uma teoria madura.” (JOYCE, 2003, p. 228) Ademais, como ele acrescenta, tratar-se-ia de uma questão empírica, com o que ele parece admitir que a obtenção de uma conclusão propriamente dita sobre se o

ficcionalismo poderia cumprir, ao menos em parte, o papel prático das crenças morais dependeria, em última instância, da efetiva implementação do mesmo em algum grupo social.

Ele admite que, apesar de toda sua argumentação a favor da superioridade pragmática do ficcionalismo em relação ao abolicionismo, ele pode muito bem estar errado, já que ela depende de uma série de suposições empíricas. Como ele afirma, talvez “nós poderíamos nos virar perfeitamente bem se abolirmos o discurso moral inteiramente.” (JOYCE, 2003, p. 230) Não obstante, o autor enfatiza a necessidade de se analisar minuciosamente todas as opções disponíveis sobre o que fazer com o discurso moral após o endosso à teoria do erro antes de lançar suspeitas sobre esse posicionamento.

Embora não afirme explicitamente, Joyce parece pensar que suas considerações a favor do ficcionalismo seriam capazes de deixar pelo menos em aberto a possibilidade de ele ser um posicionamento viável, mesmo não tendo estabelecido isso de forma conclusiva, definitiva. Na visão do autor, essa possibilidade do ficcionalismo, por sua vez, já seria capaz de mostrar serem injustificadas as preocupações de muitos estudiosos sobre “o que pode *acontecer* se uma teoria do erro moral passasse a ser amplamente aceita como verdadeira”. (JOYCE, 2003, p. 231) Se isto estiver correto, então, como afirma Joyce, “talvez a motivação para resistir a uma teoria do erro moral está em necessidade de reexame.” (JOYCE, 2003, p. 231)

A partir do que foi exposto, então, pode ser percebido que, apesar de inicialmente parecer que Joyce possui elevadas ambições com sua proposta, devido ao teor revisionista com pretensões abrangentes que possui, o autor procura ser bastante cauteloso na formulação explícita de suas pretensões, bem como de suas conclusões. Ele sempre procura frisar que, para sua argumentação, não é necessário que o ficcionalismo se mostre capaz de proporcionar benefícios práticos de vulto, mas tão somente que ele se mostre um pouco mais vantajoso que o abolicionismo. Ademais, como se acabou de mencionar, ele tenta mostrar ciência de que não estabeleceu de forma definitiva a conclusão a favor da qual argumentou. As escusas de Joyce, contudo, não excluem que sua proposta seja submetida a exame quanto à sua viabilidade, sobretudo com o intento de aferir se a mesma é capaz de cumprir o objetivo mais geral a ela subjacente. É precisamente essa tarefa que se tentará empreender a partir de agora neste trabalho.

### **3. CRÍTICAS À PROPOSTA DE JOYCE DE UM FICCIONALISMO MORAL**

Neste capítulo, será apresentado um resumo das principais críticas dirigidas à proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. Ao fazer isso, tentar-se-á aferir a aplicabilidade de cada uma dessas críticas, tentando, por um lado, esboçar maneiras pelas quais Joyce poderia responder a algumas delas e, por outro, endossando aquelas críticas que se considera adequadas.

O capítulo está dividido em sete seções, cada uma delas reservada à crítica de um autor (ou coautores), sendo eles R. J. Wallace (seção 3.1), R. M. Sainsbury (seção 3.2), N. J. Z. Hussain (seção 3.3), R. Garner (seção 3.4), T. Cuneo e S. Christy (seção 3.5), M. Lutz (seção 3.6) e J. Olson (seção 3.7). Em cada seção, será apresentada, num primeiro momento, a crítica de cada autor (ou coautores) ao ficcionalismo de Joyce, seguida de alguns comentários acerca de sua adequação, bem como de sua eventual aproximação com críticas procedidas por outros autores.

Como será possível perceber no decorrer da presente exposição, boa parte das críticas que serão aqui apresentadas e comentadas acabarão sendo endossadas e algumas delas serão até mesmo incorporadas posteriormente à avaliação crítica que se objetiva empreender neste trabalho, daí a necessidade de uma análise e avaliação de cada uma delas, o que se pretende realizar a partir de agora.

#### **3.1. Crítica de R. J. Wallace**

O principal problema que Wallace (2003) aponta no ficcionalismo de Joyce consiste na distinção entre contexto crítico, aquele em que o agente admitiria não ter crenças morais (isto é, contextos em que o agente se engajaria em discussões filosóficas, como na aula de filosofia), e os demais contextos, que Joyce chama de “contextos não críticos” ou “menos críticos”, em que o agente aceitaria os requerimentos morais.

Primeiramente, Wallace afirma que a maneira como Joyce traça essa distinção seria problemática. Segundo Wallace, Joyce supõe que o contexto crítico seria um contexto mais crítico e reflexivo que os contextos não críticos, porém os contextos em que os agentes fazem suas deliberações para a ação, que Joyce classificaria como não críticos, seriam inegavelmente contextos altamente críticos na visão de Wallace. Conforme este autor, nos

momentos em que os agentes deliberam sobre a maneira como irão agir em uma dada situação, eles recorreriam a seus valores e compromissos, assim como a suas crenças relevantes para a tomada de decisão, a fim de obter “uma conclusão bem fundamentada sobre o que seria melhor fazer”. (WALLACE, 2003) Dessa forma, Wallace pensa ser duvidoso que o contexto filosófico seja necessariamente o contexto mais crítico. Ele chega, inclusive, a afirmar que o contexto de maior autoridade para o teste de reivindicações de razões para a ação seria, justamente, o contexto de deliberação prática. Wallace parece pensar que, independentemente de se ele está correto ao proceder tal afirmação, seria possível dizer, no mínimo, que a reflexão crítica não é algo exclusivo da reflexão filosófica e que, diante deste fato, ficaria difícil “encontrar um contexto apropriado para a mobilização não cognitiva de pensamentos morais que são rejeitados sob reflexão crítica” requerida pelo ficcionalismo de Joyce. (WALLACE, 2003)

Ademais, Wallace (2003) afirma que, mesmo que seja possível distinguir entre contextos mais críticos e menos críticos, eles não seriam, como supõe Joyce, completamente independentes um do outro. Em virtude disso, conforme Wallace, a eficácia de uma estratégia de autocontrole utilizada nos contextos menos críticos dependeria de haver uma concordância ou consistência entre ela e o que o agente estaria disposto a assentir em contextos mais críticos. O exemplo que o autor cita é a estratégia de autocontrole de entreter a imagem mental de um pulmão enegrecido a fim de ajudar o agente a combater a tentação de fumar um cigarro. Segundo ele, tal estratégia só funcionaria por haver uma concordância entre a imagem e algo que o agente aceita em contextos mais críticos de reflexão, como, por exemplo, a crença de que fumar contribuiria para a deterioração e conseqüente enegrecimento do pulmão. Se, por outro lado, a estratégia consistisse em recorrer, não à imagem do pulmão enegrecido, mas ao pensamento de que fumar (mesmo em locais ao ar livre) é contra a lei, um pensamento que, em contextos críticos, seria considerado falso pelo agente, então ela, provavelmente, não seria uma estratégia eficaz de autocontrole. Sendo assim, um pensamento moral, ao qual o agente dissentiria em contextos mais críticos, não seria capaz, ao ver de Wallace, de auxiliar em uma estratégia de autocontrole do agente em contextos menos críticos. Se isto estiver correto, a conclusão a que se chega é que a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral está, muito provavelmente, fadada ao fracasso. (WALLACE, 2003)

Outro problema que Wallace encontra na posição de Joyce consiste em que a análise custo-benefício procedida por este autor a fim de favorecer o ficcionalismo moral teria levado em consideração um número demasiado limitado de opções. Para Wallace, Joyce teria colocado os termos do debate de uma forma artificialmente monolítica, como se as duas

únicas opções para a moralidade, após se chegar à conclusão de que a mesma envolve um erro, fossem ou sua completa abolição ou sua manutenção como uma ficção. Contudo, Wallace pensa que seria possível abandonar a parte problemática da moralidade, a saber, o compromisso com uma prescritividade objetiva, e manter a parte restante da mesma. Como ele afirma,

[...] a moralidade não é apenas uma forma abstrata de discurso, ela também reúne um conjunto de valores concretos com os quais as pessoas se encontram comprometidas por várias (às vezes contingentes) razões, valores tais como justiça, decência, consideração, respeito e solicitude. (WALLACE, 2003)

Para Wallace, então, haveria mais opções do que ficcionalismo e abolicionismo moral sobre o que se poderia fazer com a moralidade. Poder-se-ia, como ele sugere, manter os valores concretos que a moralidade reúne e viver em consonância com eles por razões não categóricas, o que ele parece considerar uma opção mais adequada<sup>66</sup>. Diante disso, Joyce teria procedido erroneamente, na visão de Wallace, ao desconsiderar outras opções em sua análise custo-benefício.

A respeito do primeiro ponto da crítica de Wallace, há que se reconhecer que a distinção traçada por Joyce entre contexto crítico e não crítico, de fato, não parece ficar completamente clara, pelo menos não da maneira como ela é formulada pelo autor.

A distinção de Joyce entre contexto crítico e não crítico, ao que parece, seria melhor entendida se ela fosse formulada e interpretada sempre por referência a um tema determinado. Ao se delimitar a distinção dessa maneira, o contexto crítico não seria simplesmente aquele em que o sujeito está mais reflexivo de um modo geral, como se fosse possível ele ser, em algum momento, reflexivo sobre tudo, sobre todo e qualquer tema. O contexto crítico seria, mais precisamente, um contexto em que o sujeito é reflexivo (isto é, em que pensa reflexivamente) sobre determinado tema. O contexto não crítico, por seu turno, seria o contexto no qual esse sujeito não está reflexivo sobre esse mesmo tema. A partir dessa restrição, seria possível afirmar que um sujeito que transita entre dois contextos  $C_1$  e  $C_2$ , por exemplo, pode ter  $C_1$  como um contexto crítico em relação ao tema X e, ao mesmo tempo, como um contexto não crítico em relação ao tema Y. Por outro lado, poderia ser que, para esse mesmo sujeito, o contexto  $C_2$  fosse um contexto crítico em relação ao tema Y e um contexto não crítico em relação ao tema X. Com isto, estar-se-ia dizendo que, em  $C_1$ , o sujeito

---

<sup>66</sup> Esta teria sido, conforme Wallace, a opção sugerida por Bernard Williams após rejeitar o compromisso com imperativos categóricos abstratos presente na moralidade.

está dando atenção e recrutando suas crenças sobre o tema X, mas não está fazendo o mesmo em relação ao tema Y, e que em  $C_2$  ele está dando atenção e recrutando suas crenças sobre o tema Y, mas não está fazendo o mesmo em relação ao tema X.

Esta maneira de entender a distinção entre contexto crítico e não crítico parece se coadunar com uma das características que Joyce atribui ao contexto crítico, a saber, que nesse contexto “os mecanismos que podem distrair alguém das crenças relevantes para a situação —mecanismos como acrasia, autoengano, apatia mental, etc. — estão (idealmente) desligados”. (JOYCE, 2003, p. 191) Esta forma relativizada de conceber a distinção parece também não interferir no critério que Joyce fornece para aferir as crenças de um sujeito (que foi abordado no capítulo 2)<sup>67</sup>. A diferença parece residir apenas no fato de que o contexto crítico, assim como o não crítico, teriam de ser determinados sempre por referência ao tema específico sobre o qual versa cada crença. Além disso, parece ser possível preservar a exigência de Joyce de que o contexto crítico seja um contexto no qual o sujeito tenha alguma vez estado de fato, excluindo a possibilidade de determinar as crenças do sujeito recorrendo-se à consideração daquilo ao qual ele assentiria em um contexto idealizado no qual ele, de fato, jamais esteve. Parece poder ser dito também que este modo de conceber a distinção entre contexto crítico e não crítico é muito mais realista, isto é, muito mais próximo da maneira como os sujeitos efetivamente procedem suas reflexões, o que Joyce utiliza por vezes como critério de adequação para teses filosóficas<sup>68</sup>.

Joyce, contudo, não parece conceber a distinção entre contexto crítico e não crítico dessa maneira relativizada. De fato, quando ele afirma haver uma assimetria entre os dois contextos, ele explica tal assimetria dizendo que, no contexto crítico, o sujeito submeteria a crítica as pressuposições que ele mesmo faz quando inserido em contextos não críticos, enquanto o inverso não se daria. O exemplo que Joyce fornece é um sujeito questionar, quando situado em um contexto crítico, se ele está realmente justificado a crer que coisas como lojas existem, existência esta pressuposta nas atitudes desse sujeito quando em contexto não crítico, já que ele costuma ir a lojas para comprar mercadorias. Porém, de acordo com Joyce, o sujeito, quando em contexto não crítico, não indagaria “Estamos realmente justificados a pensar que há dúvidas quanto ao fato de que coisas como lojas existem?”, pondo em dúvida uma conclusão a que chegou quando inserido no contexto crítico. (JOYCE,

---

<sup>67</sup> Segundo esse critério, “[se o sujeito] adotou uma perspectiva crítica e lá sinceramente negou T, e permaneceu disposto a negar T se adotasse novamente essa perspectiva, então ele descrê em T, independentemente de como ele pensar, agir e falar em perspectivas menos críticas.” (JOYCE, 2005, p. 290)

<sup>68</sup> Nesse sentido, vale conferir a defesa de Joyce das razões subjetivas como o critério mais adequado para avaliar a racionalidade prática de um agente, conforme abordado no capítulo 1 deste trabalho.

2003, p. 191) Devido a tal assimetria, Joyce afirma que no contexto não crítico o sujeito tomaria atitudes de primeira ordem, ao passo que no contexto crítico ele tomaria atitudes de ordem mais elevada, as quais seriam direcionadas às atitudes de primeira ordem.

A explicação de Joyce da assimetria entre contexto crítico e não crítico parece indicar que ele não concebe a distinção de forma relativa a um tema. Ela parece sugerir que haveria momentos em que o sujeito estaria em um contexto que é crítico em um sentido absoluto, ou seja, um contexto em que o sujeito estaria mais reflexivo de um modo geral, como dito antes, e não em relação a um tema determinado. É preciso deixar claro, porém, que Joyce não chega a afirmar isso; mas isto parece estar pressuposto em sua explicação da assimetria entre contexto crítico e não crítico, assim como na ideia, contida em seu exemplo, de que o sujeito, quando estão passeando no *shopping* e entrando em lojas (que seria um contexto não crítico para Joyce), não questionaria se sua crença de que está justificado a pensar que há dúvidas quanto ao fato de que coisas como lojas existem (uma conclusão a que o sujeito chegou no contexto crítico da aula de filosofia).

Joyce parece pensar que apenas nos contextos críticos, entendidos em sentido absoluto, é que pressuposições contidas nas atitudes dos sujeitos são submetidas a escrutínio. Mas qual seria esse contexto? E quais seriam as atitudes submetidas a escrutínio? Todas? Ele cita a aula de filosofia como um caso típico de contexto crítico, mas ele admite que, mesmo fora dela, o sujeito pode ser introduzido em um contexto crítico por meio de uma pergunta sobre se ele sustenta determinada crença (um dos exemplos que Joyce menciona, em particular, é o caso das crenças morais). Contudo, mesmo a aula de filosofia dificilmente poderá ser considerada um contexto crítico em sentido absoluto. Mesmo na aula de filosofia os sujeitos estão atentando e refletindo profundamente sobre temas determinados e bastante específicos e não prestando atenção e, portanto, assumindo uma série de pressuposições a respeito de tantos outros temas. Em que sentido, então, poder-se-ia considerar a aula de filosofia como um contexto mais crítico que os demais? Em especial, em que sentido de “crítico” se poderia dizer que em contextos como o do passeio no shopping não seriam questionadas as pressuposições feitas na aula de filosofia? Joyce não fornece uma resposta clara sobre isso.

Ao que parece, na medida em que não se consegue fornecer critérios precisos para se caracterizar contextos críticos em sentido absoluto, a maneira mais plausível de entender a distinção entre contexto crítico e não crítico é concebê-la em relação a um tema determinado. Como dito antes, esta seria, até mesmo, uma maneira de caracterização mais próxima ao modo como as pessoas efetivamente parecem proceder suas reflexões.

Entretanto, uma vez que se entenda a distinção dessa maneira, resta enfraquecido o suposto *status* especial que a aula de filosofia teria; pelo menos, ter-se-ia de reconhecer que a diferença entre ela e os demais contextos seria apenas em grau de reflexividade e na seleção de temas, não sendo possível estabelecer uma linha demarcatória precisa.<sup>69</sup> Com isso, tornar-se-ia mais plausível a ideia mantida por Wallace de que contextos deliberativos seriam contextos altamente críticos e que a aula de filosofia não poderia ser considerada, necessariamente, como mais crítica do que tais contextos. Com efeito, pode ser que na aula de filosofia, sobretudo se for uma aula de metaética, as crenças morais de um sujeito sejam submetidas a escrutínio e pode ser que ele reconheça que, na verdade, não tem crenças morais. No entanto, por outro lado, dificilmente o sujeito não pensaria seriamente sobre suas crenças morais durante uma deliberação prática, dificilmente ele não se recordaria que não tem mais crenças morais caso ele as tenha abandonado, principalmente se a decisão envolver problemas práticos difíceis.

Diante disso, então, sustenta-se aqui que a crítica de Wallace sobre o caráter problemático da distinção de Joyce entre contexto crítico e não crítico é acertada. Além disso, entende-se que a mesma poderia ser complementada pela afirmação de que uma maneira muito mais plausível e realista de conceber a distinção seria interpretá-la de forma sempre relativa a um tema, a qual, por sua vez, reforçaria a tese de Wallace de que os contextos de deliberação prática são contextos altamente críticos em relação ao tema moralidade, ao contrário do que mantém Joyce.

Sobre o segundo ponto da crítica de Wallace, que consiste em dizer que, mesmo que fosse possível traçar uma linha demarcatória precisa entre contexto crítico e não crítico, eles não seriam contextos completamente independentes entre si, como supõe Joyce, também há que se reconhecer como acertadas as colocações daquele autor. Para compreender-se porque, convém analisar o exemplo fornecido pelo próprio Joyce para ilustrar de que maneira a aceitação de uma regra seria capaz de contribuir para o combate à fraqueza de vontade de um agente.

O autor cita o exemplo de um agente que deseja deixar de ser sedentário e obter uma forma física saudável e que, para tanto, adota uma regra que prescreve, por exemplo, que ele deve correr por 55 minutos a cada dois dias. Segundo Joyce, esse agente não crê na regra; ele

---

<sup>69</sup> Para ser um pouco mais específico, poder-se-ia dizer que a diferença pode residir no grau de reflexividade dos sujeitos, que pode ser maior nas aulas de filosofia (o que nem sempre ocorre), e na seleção de temas, os quais provavelmente terão natureza filosófica durante aulas de filosofia. Entretanto, não se pode ser muito taxativo a respeito dessas possíveis diferenças, já que é possível ter uma reflexividade muito mais elevada fora das aulas de filosofia e que muitos temas considerados filosóficos podem ser discutidos ou serem objeto de reflexão em contextos distintos da aula de filosofia.

sabe que se, eventualmente, não correr exatamente 55 minutos, ele ainda assim deixará de ser sedentário e poderá atingir uma forma física saudável. Não obstante, ele aceita tal regra, por pensar que fazer isso será uma maneira mais efetiva de evitar deslizamentos, de evitar que caia em fraqueza de vontade, deixando, conseqüentemente, de atingir seu objetivo.

Entretanto, a aceitação da regra em questão parece estar, em última instância, baseada em uma crença do agente: a crença de que praticar regularmente exercícios físicos, tais como corrida, pode contribuir para que a pessoa atinja ou mantenha uma forma física saudável. Caso se tratasse de uma regra prática que ordena uma ação que, de acordo com as crenças do agente, não contribui em algum grau para o fim pretendido (como por exemplo, a regra “Se você deseja ter uma forma física saudável, deve ser sedentário, evitando a prática de exercícios físicos”), provavelmente ele não a aceitaria, não a deixaria ser um guia para suas ações. Sendo assim, parece que nem mesmo o exemplo fornecido por Joyce seria capaz de comportar, de forma plausível, a independência entre o contexto crítico e não crítico necessária para possibilitar que um agente se deixe guiar por requerimentos morais que ele aceita nos contextos não críticos, mas rejeita nos contextos críticos. Isto, com efeito, parece ir ao encontro da afirmação de Wallace de que seria preciso haver uma concordância entre o que o agente usa como estratégia para combater a fraqueza de vontade e o que ele está disposto a assentir no contexto crítico, isto é, suas verdadeiras crenças.

Sobre a última crítica de Wallace a Joyce, é importante destacar que a ela Joyce responderia, provavelmente, que a sugestão de seu oponente de abandonar-se a parte problemática do discurso moral e conservar outra parte que não seria problemática (a saber, os valores morais concretos) equivaleria, ao fim e ao cabo, ao próprio abolicionismo moral. Isso porque, segundo Joyce, a parte que ele identifica como problemática do discurso moral, a prescritividade objetiva, seria um elemento não negociável desse discurso, com o que ele tem em vista dizer que se trata de um elemento cuja exclusão do discurso moral destituiria este de seu caráter propriamente moral.

Wallace diz estar ciente de que Joyce o acusaria de estar sugerindo o mero abolicionismo, mas ele considera que isso seria simplesmente “reafirmar a visão monolítica da moralidade” contra a qual ele está se posicionando. (WALLACE 2003) Wallace pensa que, além do compromisso com a existência de prescrições objetivas, que seria a parte não negociável problemática da moralidade, haveria também uma segunda parte não negociável da moralidade, a qual seria independente da primeira, a saber, o compromisso de promover valores morais concretos, tais como decência, respeito, justiça, etc. Wallace parece sustentar que o compromisso com a promoção de tais valores seria independente da parte problemática

da moralidade porque tais valores não precisam ser concebidos apenas como a fonte de requerimentos categóricos<sup>70</sup>. Assim, seria possível rejeitar-se a existência de requerimentos categóricos e continuar aceitando os valores morais concretos que os agentes buscam promover em suas vidas morais. Para Wallace, portanto, mesmo que se retirasse do discurso moral o compromisso com a existência de requerimentos categóricos, ainda assim ter-se-ia um discurso que pode ser considerado propriamente moral, diferentemente do que pensa Joyce.

Uma possível resposta de Joyce à acusação de Wallace de que sua visão da moralidade seria artificialmente monolítica seria sustentar que a parte da moralidade que este último autor sugere poder ser mantida não pode ser considerada independente da parte problemática da moralidade e que, na medida em que esta é rejeitada, o discurso resultante não seria um discurso propriamente moral. Ao cogitar uma possível objeção por parte de opositores, Joyce afirma o seguinte:

Suponhamos que a principal conclusão dos capítulos anteriores está correta: o discurso moral consiste basicamente de asserções não verdadeiras. Esses argumentos tiveram como alvo primariamente noções deontológicas como *obrigação* e *proibição*. Pode-se objetar que mesmo que esses argumentos fossem impecáveis, tudo o que eles mostram é que um certo subconjunto próprio do nosso discurso moral é falho, mas há uma rica e robusta linguagem moral que permanece intocada. No entanto, é minha contenda que conceitos morais são em elevado grau holisticamente conectados, tal que um ataque persuasivo a imperativos categóricos contará, de um modo ou outro, como um ataque persuasivo a muito mais além deles. (JOYCE, 2003, p. 175)

Joyce analisa, ainda, diferentes conceitos utilizados no discurso moral, tentando mostrar de que modo poderiam ser considerados, em última instância, como dependentes das noções deontológicas de obrigação e proibição presentes na ideia de imperativos categóricos<sup>71</sup>. O autor conclui sua reflexão afirmando que:

Qualquer sistema de valores que deixa de fora imperativos categóricos carecerá da autoridade que nós esperamos da moralidade, e qualquer conjunto de prescrições que falhe em subscrever esta autoridade simplesmente não conta como uma ‘moralidade’ de qualquer modo. (JOYCE, 2003, p. 177)

<sup>70</sup> Como ele afirma, haveria “um sentido não trivial no qual decência, respeito, justiça e assim por diante são valores morais, um sentido que não simplesmente deriva do pensamento de que esses valores são fontes de requerimentos categóricos.” (WALLACE, 2003)

<sup>71</sup> Nesse contexto, ele analisa a fala sobre reivindicação de direitos, sobre virtudes e vícios, sobre estados de coisas moralmente bons, e sobre conceitos morais robustos, tais como injusto, ruim ou mau. (JOYCE, 2003, pp. 175-176)

A partir das passagens citadas, parece possível afirmar que Joyce pensaria que, devido ao fato de que os conceitos morais são em larga escala holisticamente conectados, a noção de valores morais concretos pode ser considerada dependente da de imperativos categóricos, de tal modo que, com a exclusão do discurso moral do compromisso com estes últimos, o sentido da noção de valor concreto mudaria tanto que não corresponderia mais à maneira como as pessoas ordinariamente concebem os valores morais. A principal característica que seria perdida com essa mudança de sentido seria a perda da autoridade que, nas práticas morais, é tipicamente atribuída à moralidade, perda esta decorrente da exclusão do compromisso com a existência de imperativos categóricos, com o que não se faz mais possível recorrer a razões categóricas para viver em consonância com os valores morais concretos, mas tão somente razões não categóricas (como o próprio Wallace admite). Sendo assim, Joyce pensaria, ao que tudo indica, que o compromisso com a promoção de valores concretos que Wallace sugere ser possível manter não constituiria mais algo que se possa chamar de “moralidade”.

Como é possível perceber a partir do que se acaba de expor, poder-se-ia continuar aqui conjecturando possíveis respostas que cada um desses autores forneceria ao seu oponente, sem que seja possível, aparentemente, chegarem a um consenso. Isto parece ser uma consequência da própria razão pela qual ambos os autores discordam, a saber, a maneira como cada um deles concebe a moralidade. Essa diferença basilar, com efeito, dificulta enormemente a obtenção de um consenso entre eles, mas dificulta também a decisão sobre a quem assiste razão na disputa. Como tal decisão não se faz necessária para o desenvolvimento da argumentação que se empreenderá na avaliação crítica que se pretende realizar neste trabalho, deixar-se-á em aberto aqui essa questão.

### **3.2. Crítica de R. M. Sainsbury**

Uma segunda crítica recebida pela proposta de Joyce foi dirigida por R. M. Sainsbury (2009). De acordo com este autor, o ficcionalismo proposto por Joyce não seria capaz de cumprir o papel prático das crenças morais que Joyce pensa que ele seria capaz de conservar. Isso porque, uma vez que os agentes sabem que a moralidade é uma ficção, ela não seria capaz de exercer influência sobre seu comportamento. Para ele, apenas se os agentes tratarem as reivindicações morais como verdadeiras é que elas poderão exercer o papel de guiar o seu comportamento. Além disso, Sainsbury acusa Joyce de ter uma visão da moralidade como algo muito pobre, reduzida a uma estratégia para a promoção de ações prudentes. Com isso, sustenta Sainsbury, Joyce não deixa espaço para “o tipo de admiração moral que nós sentimos

por santos e heróis morais, ou para o ódio que sentimos em relação ao tirânico, o destrutivo e o cruel.” (SAINSBURY, 2009, p. 203)

Sobre a primeira crítica de Sainsbury ao ficcionalismo de Joyce, pode-se dizer que, embora ela seja bem menos elaborada, ela parece ir ao encontro da primeira crítica de Wallace sobre a qual se discorreu anteriormente. Wallace, contudo, parece conseguir identificar o porquê de pensamentos morais que não constituem crenças do agente não serem capazes de influenciar seu comportamento e, por conseguinte, não poderem ser usados como uma estratégia efetiva de autocontrole.

A segunda crítica de Sainsbury, entretanto, parece repousar sobre uma má compreensão da exposição de Joyce. Primeiramente, não fica completamente claro se, ao dizer que Joyce teria uma visão da moralidade como algo pobre, ele está se referindo à concepção de Joyce sobre a moralidade como ela é atualmente ou à visão de Joyce sobre como a moralidade ficcionalizada seria. Isso porque Sainsbury parece compreender perfeitamente que o objetivo de Joyce ao apontar o combate à fraqueza de vontade como um papel útil da moralidade atual não é dizer que essa seria toda a utilidade que ela possui. Sendo assim, é estranho que ele acuse Joyce de ter uma concepção da moralidade atual como algo muito pobre, reduzida a uma estratégia para a promoção de ações prudentes. (SAINSBURY, 2008, p. 203)

De qualquer modo, caso ele esteja se referindo à visão de Joyce da moralidade como ela é atualmente, fica claro que ele está compreendendo mal as visões de Joyce, uma vez que este sempre procura deixar claro que o combate à fraqueza de vontade é *um* papel prático importante das crenças morais, o que não significa que ele seja o mais importante e muito menos que ele seja o único. Mesmo que seja possível criticar Joyce por sua concepção sobre a moralidade como é atualmente, como Wallace, por exemplo, faz, isto não poderá consistir em afirmar que ele a reduz a uma estratégia de autocontrole, como faz Sainsbury, tendo em vista que não se coadunaria com as considerações do próprio Joyce a esse respeito.

Se, por outro lado, ele estiver se referindo à visão de Joyce sobre como seria a moralidade após sua eventual ficcionalização, então Sainsbury está ignorando que Joyce está buscando delinear uma opção disponível para aquele que aceita a teoria do erro, o qual passou a crer que o discurso moral está eivado pelo defeito de ser constituído basicamente de asserções não verdadeiras. Trata-se, por tanto, de uma opção para um sujeito que pensa que a moralidade atual não passaria de uma ilusão, embora ela possa ter utilidade do ponto de vista prático. Uma vez que a moralidade atual seja vista como uma ilusão, qual a razão para pensar-se que, mesmo após a adoção de uma atitude ficcional em relação a ela, seria necessário

conservar todas ou boa parte de suas características? Do ponto de vista de alguém que aceitou a teoria do erro moral (que é aquele para quem Joyce sugere a adoção da atitude ficcional), não parece haver razão para evitar a redução da moralidade (após sua eventual ficcionalização) a uma estratégia para o combate à fraqueza de vontade. Dessa forma, o fato de que a moralidade passaria a ser algo mais reduzido do que era antes não parece poder ser visto como um defeito óbvio da proposta de Joyce. Sainsbury teria, então, de justificar de algum modo porque esse seria um ponto negativo da mesma.<sup>72</sup>

### 3.3. Crítica de N. J. Z. Hussain

N. J. Z. Hussain (2010) também critica o ficcionalismo moral de Joyce no mesmo sentido da primeira crítica de Sainsbury. Ao discorrer sobre o papel das crenças morais na promoção do autocontrole, ele afirma: “[u]ma vez que substituamos a crença de que fazer algo é moralmente errado pelo fingimento de que isso é errado, não é óbvio que um fingimento possa exercer o mesmo papel.” (HUSSAIN, 2010, p. 341) Ademais, Hussain não considera o ficcionalismo moral de um modo geral como uma alternativa interessante no debate metaético, pelo fato de não fornecer, a seu ver, uma nova explicação sobre o conteúdo normativo, isto é, sobre o que “eu estou pensando e dizendo quando eu penso e digo que eu devo fazer algo.” (HUSSAIN, 2004, p. 149)

Do mesmo modo que a primeira crítica de Sainsbury, a primeira crítica de Hussain também parece ir ao encontro da crítica de Wallace, sendo esta última, contudo, muito mais elaborada e pontual.

Sobre a segunda crítica de Hussain, cabe destacar que a mesma parece depender de uma suposição feita pelo autor, a qual poderia muito bem ser rejeitada. A suposição consiste em considerar como um critério para um posicionamento ser uma opção interessante no debate metaético atual o fornecimento de uma nova explicação sobre o conteúdo normativo.

---

<sup>72</sup> Joyce talvez pudesse responder também que seu argumento a favor do ficcionalismo moral requer apenas que ele seja capaz de mostrar que ele é mais vantajoso que o abolicionismo moral e que, para tanto, ele precisa mostrar tão somente que o primeiro posicionamento é capaz de conservar uma porção, mesmo que reduzida, do papel prático das crenças morais. Ele optou por focar em um papel prático determinado, qual seja, ajudar no combate à fraqueza de vontade. Isto, contudo, não significa que ele está negando que o ficcionalismo poderia ser capaz de conservar mais do que esse papel; significa tão somente que ele optou por mostrar, no bojo de seu argumento, que esse papel pode ser conservado em grande medida pelo ficcionalismo. Com isto, Joyce deixaria parcialmente em aberto sua concepção sobre como a moralidade ficcionalizada seria, podendo ser acrescentadas algumas características adicionais que ele não mencionou em sua argumentação, características estas que ele pensou não precisar elencar para mostrar que o ficcionalismo é superior ao abolicionismo.

Não obstante, há se se ter presente que Joyce fornece uma explicação do conteúdo normativo, do que um agente está pensando e dizendo quando pensa e diz que deve fazer algo, e tal explicação consiste em sua defesa da teoria do erro moral, e não no ficcionalismo que propõe. De acordo com a teoria do erro, quando o sujeito diz que deve fazer algo, ele estaria fazendo uma asserção, isto é, estaria expressando uma proposição moral, juntamente com seu estado cognitivo de tomar essa proposição como verdadeira. Quando o sujeito pensa que deve fazer algo, por seu turno, o sujeito estaria, quiçá, entretendo em sua mente uma proposição moral, juntamente com uma consciência, por assim dizer, de que ele toma a mesma como verdadeira ou, simplesmente, poder-se-ia dizer que, nesse momento, sua crença moral estaria presente, atual.

É importante não esquecer que o ficcionalismo moral proposto por Joyce surge apenas como uma alternativa sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro e, portanto, não objetiva fornecer a explicação requerida por Hussain. Ainda assim, pode-se dizer que o ficcionalismo de Joyce contém uma explicação do que seria o conteúdo normativo caso ele fosse implementado e tal explicação parece consistir no seguinte: após a adoção de uma atitude ficcional em relação ao discurso moral, ao dizer que deve fazer algo, o sujeito estaria emitindo juízos fictícios, isto é, estaria fingindo asserir (fingindo que expressa uma proposição moral que ele considera verdadeira); ao pensar que deve fazer algo, por outro lado, o sujeito estaria meramente entretendo proposições morais em sua mente.

Sendo assim, a segunda crítica de Hussain não parece ser capaz de afetar a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. Isso porque sua proposta não tem como objetivo precípuo fornecer uma explicação do conteúdo normativo e não há razão para exigir-se que ela deveria ter. Ademais, pode ser dito que ela fornece tal explicação, embora não em relação ao discurso moral atual, mas sim em relação ao discurso moral após uma eventual implementação do ficcionalismo.

### **3.4. Crítica de R. Garner**

Um quarto autor a criticar o ficcionalismo proposto por Joyce é R. Garner (2007). No bojo de sua defesa do abolicionismo moral, Garner tenta esclarecer qual seria, precisamente, a decisão prática real que aquele que aceita a teoria do erro teria de proceder. Conforme ele argumenta, o ficcionalismo moral proposto por Joyce não constituiria uma opção real atualmente disponível ao teórico do erro, uma vez que seria impossível implementá-lo de uma

maneira mais global como propõe este autor, isto é, de forma não meramente restrita a pequenos grupos de filósofos.

Tal impossibilidade é explicada por Garner da seguinte maneira. Como a maioria dos usuários do discurso moral crê na moralidade, no momento em que o ficcionalista utilizasse a linguagem moral, os demais usuários o interpretariam como fazendo asserções. Na medida em que o ficcionalista conhece as convenções linguísticas vigentes, ele estaria, a rigor, fazendo asserções morais e, assim, expressando crenças morais (mesmo não tendo mais crenças morais), embora ele pudesse querer demonstrar apenas sua aceitação da linguagem moral. O mesmo ocorreria, segundo Garner, na hipótese de um pequeno grupo de teóricos do erro aderir ao ficcionalismo, já que, mesmo que seja possível estipular uma convenção linguística que retira a força assertórica dos proferimentos morais, esta convenção só teria vigência dentro do grupo e tais proferimentos continuariam sendo interpretados como asserções pela comunidade mais ampla que utiliza o discurso moral, comunidade esta com a qual os membros do grupo teriam, frequentemente, de interagir. Para que o ficcionalista consiga, de fato, parar de expressar crenças morais por meio do uso da linguagem moral, teriam de ser estabelecidas novas convenções linguísticas em larga escala entre os usuários do discurso moral de um modo geral. Segundo Garner, porém, não haveria a possibilidade de se alcançar esse objetivo nos dias atuais. (GARNER, 2007, pp. 508-512) Portanto, a real questão prática que se imporia a um teórico do erro, como sustenta Garner, seria uma escolha pessoal, uma decisão sobre se ele irá ou não parar de utilizar o discurso moral, ou seja, se adotará o abolicionismo moral, estando o ficcionalismo excluído da disputa<sup>73</sup>. (GARNER, 2007, p. 511)

Garner tece, ainda, outros comentários críticos acerca do ficcionalismo proposto por Joyce. Ele afirma que, mesmo considerando-se um futuro no qual houvesse a possibilidade de o ficcionalismo proposto por Joyce ser implementado, ou seja, um dia em que todos ou quase todos tenham sido convencidos da verdade da teoria do erro, ainda assim haveria problemas com essa proposta.

Primeiramente, Garner pensa que não haveria razão para teóricos do erro decidirem conjuntamente optar pelo ficcionalismo, uma vez que todos saberiam da falsidade das crenças morais, bem como estariam cientes de que as demais pessoas também detêm esse conhecimento. Nesse sentido, o autor afirma: “[v]oltar a cair na estrutura moral requereria um

---

<sup>73</sup> Garner destaca que, “diferentemente da questão de se ‘nós’ estaríamos melhor se (quase) todo mundo fosse um abolicionista, há um modo simples e direto de lidar com ela. Nós podemos reduzir nossa utilização do discurso moral e ver como as coisas vão.” (2007.p. 511) A partir dessa afirmação, pode-se perceber que Garner deseja situar a questão sobre o que fazer com o discurso moral no nível individual.

imenso gasto de tempo e esforço sobre um projeto que tanto você quanto seu público-alvo saberiam estar condenado.” (GARNER, 2007, p. 510)

Além disso, na hipótese de se implementar o ficcionalismo, Garner considera duvidoso que ele fosse capaz de auxiliar os agentes no combate à fraqueza de vontade como pensa Joyce. Garner sustenta que, embora pensamentos morais (que não constituem crenças) pudessem ser capazes de produzir determinadas emoções, é pouco provável que tais emoções fossem capazes de exercer um papel muito determinante sobre as decisões reais das pessoas, de modo a ajudar efetivamente no combate à fraqueza de vontade. O autor afirma que, nas decisões reais das pessoas, há sempre a interferência de inúmeros fatores, o que minimizaria a influência dos pensamentos morais sobre elas, tornando improvável que eles viessem a ter um papel decisivo. (GARNER, 2007, p. 511)

Garner chama a atenção também para o fato de que os eventuais adeptos do ficcionalismo moral proposto por Joyce pensariam e se comportariam como se tivessem crenças morais, mesmo estando dispostos a dissentir aos enunciados morais em contextos críticos, o que ele pensa trazer dificuldades para a proposta. Isso porque, segundo Garner, o que seria problemático na manutenção das crenças morais seria, justamente, pensar e se comportar em consonância com elas; seria precisamente daí que adviriam as consequências negativas de ter crenças morais. Na medida em que o ficcionalista pensa e comporta-se da mesma maneira que aquele que tem crenças morais, ambos seriam indiscerníveis quanto às consequências de sua atitude. Como o autor afirma, “[o]s efeitos negativos de crer em fatos morais estão tão propensos a resultar do fingimento quanto da crença”. (GARNER, 2007, p. 510) Sendo assim, Garner parece pensar que o ficcionalismo não seria capaz de evitar os prejuízos decorrentes de ter crenças morais.

Sobre os efeitos negativos de ter crenças morais, Garner parece endossar, pelo menos parcialmente, as considerações de Ian Hinckfuss (1987) em sua crítica à sociedade moral. Conforme Hinckfuss, vive-se, atualmente, em uma sociedade moral, isto é, uma sociedade cujos membros têm crenças morais. Tal sociedade, contudo, teria uma série de características negativas indesejáveis necessárias à manutenção de tais crenças<sup>74</sup>. Essas características superariam, ao ver de Hinckfuss, eventuais benefícios da manutenção de crenças morais

---

<sup>74</sup> As características negativas indesejáveis que, de acordo com Hinckfuss, estariam presentes na sociedade moral são: elitismo, autoritarismo, complexos de culpa, competição de ego, desigualdade econômica, guerra (HINCKFUSS, 1987, p. v) e perigo físico dela decorrente, desonestidade intelectual, ineficiência em maximizar a felicidade, a satisfação e a auto-estima humana, ineficácia na resolução de conflitos e estímulo à exploração do pobre e fraco pelo rico e poderoso. (HINCKFUSS, 1987, pp. 20-21)

falsas, com o que ele pensa sustentar a conclusão de que seria melhor abolir a utilização do discurso moral.

Garner, por outro lado, procura esclarecer que, para ele, a questão sobre se seria mais benéfico manter o discurso moral ou abandonar sua utilização, embora se trate de uma questão de natureza empírica, é uma questão para a qual não se conseguirá provavelmente obter uma resposta definitiva. (GARNER, 2007, p. 506) Além disso, ele reconhece que abolir a moralidade não solucionaria todos os problemas do mundo e, embora ele não afirme explicitamente, não eliminaria, presumivelmente, todas aquelas características negativas que estão presentes na sociedade moral elencadas por Hinckfuss. Não obstante, Garner afirma que abolir a moralidade “nos permitiria ver os conflitos de interesses pelo que eles são e as outras pessoas pelo que elas são, e isso em si minaria a demagogia e o fanatismo.” (2007, p. 507) E Garner, então, conclui que “[s]e Hinckfuss está mesmo parcialmente correto sobre o que ele considera instituir e obrigar a moralidade, ela pode ser uma instituição muito mais perigosa do que seus apoiadores ficcionalista têm permitido.” (2007, p. 507)

É com base em considerações como essas que Garner defende o abolicionismo moral, sustentando que ele, não apenas não teria consequências devastadoras, mas também poderia ser mais útil que as demais posições para alcançar os próprios objetivos que crentes e ficcionalistas morais almejam. (GARNER, 2007, p. 218)

De todos os problemas que Garner aponta no ficcionalismo de Joyce, apenas um deles parece ter sido mais desenvolvido pelo autor, a saber, sua alegação de que seria impossível implementar tal proposta nos dias atuais e que, em virtude disso, ela não constituiria uma opção atualmente disponível ao teórico do erro. Os demais problemas que o autor aponta não foram tão bem desenvolvidos, parecendo-se mais com comentários críticos, propriamente, o que os afastará um pouco do foco dos comentários que se procederá neste trabalho.

Sobre a alegação de Garner recém mencionada, parece poder ser dito que a mesma constitui uma mera estratégia argumentativa do autor para excluir o ficcionalismo de Joyce da disputa sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro, mas que, a rigor, ela não parece capaz de afetar, por si só, a viabilidade da proposta de Joyce, sobretudo se os objetivos e motivações deste autor forem levados em consideração quando de sua avaliação.

A estratégia de Garner consiste em interpretar a questão sobre o que fazer com o discurso moral de uma forma mais restrita, isto é, como uma questão a ser respondida por um indivíduo e sobre o que será melhor ele fazer em relação ao discurso moral. Não se trata, portanto, de uma questão geral sobre o que se deve fazer com o discurso moral, pressupondo-

se que todos ou, pelo menos, um número bastante elevado de sujeitos tenha aderido à teoria do erro moral. Em se interpretando a questão de maneira restritiva, o ficcionalismo de Joyce não parece, com efeito, constituir uma opção disponível ao teórico do erro, tendo em vista a impossibilidade de se implementar a atitude ficcional de forma unilateral.

Contudo, Joyce parece estar plenamente ciente disso e, de fato, nem mesmo parece ser seu intento, ao propor seu ficcionalismo, fornecer uma opção para um teórico do erro tomado isoladamente. Como ele está preocupado em mostrar que a teoria do erro não precisa ter consequências devastadoras para a moralidade, há que se considerar quais consequências devastadoras ela poderia ter e sob quais condições elas adviriam. Como dito no capítulo 2, as supostas consequências devastadoras da teoria do erro apenas poderia advir na hipótese de ela ser amplamente aceita; caso apenas alguns sujeitos, quiçá, apenas aqueles dedicados a reflexões metaéticas, passassem a ser teóricos do erro moral, então a teoria do erro não poderia ter consequências devastadoras, na medida em que um grupo de abolicionistas, mais ou menos dispersos, não desestabilizaria o sistema moral como um todo. Falar que a teoria do erro poderia ter consequências devastadoras, portanto, parece basear-se na crença de que ela seria (ou deveria ser) divulgada para as pessoas em geral e que essas pessoas poderiam vir a aceitá-la, passando a ser teóricas do erro moral.

Joyce, em particular, pensa ser um dever do filósofo corrigir as crenças errôneas das outras pessoas, com o que passaria a ser seu dever divulgar a teoria do erro para as pessoas em geral caso ele chegasse à conclusão de que ela é verdadeira. Mesmo reconhecendo-se, como faz o autor, que convencer as pessoas da verdade da teoria do erro seria uma tarefa, no mínimo, extremamente difícil, na medida em que se divulga tal teoria, surge a possibilidade de ela ser aceita por aqueles para os quais ela é divulgada, não sendo possível excluir de antemão a possibilidade de ela ser aceita por um grande número de pessoas. Joyce parece estar propondo o ficcionalismo como uma forma de solucionar um problema que poderia surgir, precisamente, na hipótese de a teoria do erro ser amplamente aceita.

Ao criticar o ficcionalismo de Joyce por este não constituir uma opção real para um indivíduo que passou a ser teórico do erro, Garner está desconsiderando o que Joyce objetiva ao oferecer sua proposta. Caso se leve em consideração o que Joyce objetiva (ser uma opção para um grupo de pessoas evitar consequências devastadoras, que só podem advir da ampla aceitação da teoria do erro), não se pode mais recorrer à impossibilidade de adotar o ficcionalismo unilateralmente ou por pequenos grupos de pessoas em meio à comunidade mais ampla de crentes morais, como uma forma de criticar sua proposta. Isso porque, se o que foi dito aqui (no capítulo 2 e agora) sobre as motivações e objetivos de Joyce estiver correto,

ele não propôs o ficcionalismo como uma opção para um indivíduo tomado isoladamente e, presumivelmente, tampouco para pequenos grupos em meio à comunidade mais ampla de crentes morais<sup>75</sup>.

Assim, filósofos que tenham aderido à teoria do erro não podem, de fato, passar a ser ficcionalista, isto é, o ficcionalismo não é uma opção para eles, como sustenta Garner. Não obstante, isto não parece ser suficiente para refutar a proposta de Joyce.

Garner poderia, é claro, replicar dizendo que a questão que realmente importa responder é o que um indivíduo que aderiu à teoria do erro deve fazer a partir do momento presente, do momento em que aderiu a tal teoria, sem que seja necessário depender da adesão de outros indivíduos, devendo-se interpretar a questão de maneira restritiva, como ele faz.

Se a questão sobre o que fazer com o discurso moral deve ou não ser interpretada da maneira restritiva sugerida por Garner, é algo passível de longas discussões e sobre o qual não se discutirá neste trabalho. O mais apropriado, no momento, parece ser reconhecer a possibilidade de formular duas questões a esse respeito, a mais restritiva preferida por Garner e a mais ampla visada por Joyce. Reconhecer dita possibilidade permite precisar melhor os termos do debate, tornando mais claro que os dois autores têm como objetivo responder questões diferentes. Tendo isto em mente, é possível perceber porque Garner consegue, sem maiores dificuldades, excluir o ficcionalismo proposto por Joyce dentre as alternativas sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro.

Contudo, para avaliar uma proposta, seja ela qual for, parece razoável exigir-se que sejam considerados os objetivos e motivações que a ensejaram. No caso da proposta de Joyce, em particular, há que se considerar a possibilidade de sua implementação, ainda que isso não seja factível nos dias atuais, mas dependa do decurso de certo lapso temporal, e, a partir disso, avaliar sua viabilidade e capacidade de solucionar os problemas para cuja solução ela foi proposta.

Há que se destacar, neste momento, que Garner chega a tecer alguns comentários críticos ao ficcionalismo de Joyce considerando a possibilidade de sua implementação. Como observado anteriormente, porém, tais comentários, sobretudo os dois primeiros, não chegaram a receber maiores desenvolvimentos por parte do autor. Sobre estes dois primeiros

---

<sup>75</sup> Diz-se que presumivelmente ele não propôs o ficcionalismo como uma opção para pequenos grupos em meio à comunidade mais ampla de crentes morais porque pequenos grupos de teóricos do erro não parecem ser capazes de desestabilizar o sistema moral como um todo, assim como não o são pequenos grupos de criminosos, que infringem, além das normais jurídicas, também os requerimentos morais, sem que, com isso, consigam desestabilizar o sistema moral como um todo. Embora Joyce não afirme isso, interpretar Joyce desta maneira parece ser a forma mais adequada de tornar sua proposta mais condizente com as motivações que o autor parece ter.

comentários, parece ser possível dizer que ambos estão conectados da seguinte forma. Garner afirma que não haveria razão para um grupo de teóricos do erro aderir ao ficcionalismo moral (comentário crítico 1), entretanto, caso não se aceite sua afirmação de que o ficcionalismo provavelmente não seria capaz de ajudar os agentes no combate à fraqueza de vontade (comentário crítico 2), então poder-se-ia pensar que um grupo de teóricos do erro teria uma razão para aderir ao ficcionalismo e que ela seria, justamente, ter um expediente para os ajudar no combate à fraqueza de vontade. Se isto estiver correto, então o ponto mais fundamental destes comentários parece ser se o ficcionalismo de Joyce seria capaz de cumprir o papel prático das crenças morais que o autor pensa que ele seria capaz de cumprir. Neste ponto, em particular, Garner partilha a opinião de muitos (dentre os quais foram mencionados até agora Wallace, Sainsbury e Hussain) de que ele não seria capaz de cumprir essa tarefa, embora ele explique a razão de tal incapacidade de modo ligeiramente distinto, a saber, frisando o fato de que inúmeros fatores interfeririam nas decisões reais dos agentes, o que deixaria pouco espaço para pensamentos morais que não constituem crenças exercerem influência decisiva.

Sobre o último comentário crítico de Garner, que consiste em sustentar que o ficcionalismo teria as mesmas consequências negativas de manter as crenças morais, parece poder ser dito que ele apenas pode se aplicar à proposta de Joyce caso se aceite que as crenças morais têm pelo menos parte das consequências negativas apontadas por Hinckfuss, a quem Garner recorre neste ponto<sup>76</sup>. Este, contudo, é um tema altamente disputado e Joyce parece estar correto em argumentar que as características negativas indesejáveis presentes na sociedade moral não necessariamente decorreriam das crenças morais, como pensa Hinckfuss. Após citar uma série de eventos indesejáveis (massacres e genocídios) que, segundo Hinckfuss, as crenças morais teriam causado, Joyce afirma:

Eu me pergunto, porém, o quanto as convicções especificamente morais deveriam ser responsabilizadas por tais eventos, e suspeito que a carnificina teria ocorrido mesmo sem o apoio de racionalizações morais. (JOYCE, 2003, p. 180)

Além de sugerir que as supostas consequências negativas das crenças morais não necessariamente decorreriam delas propriamente, Joyce pensa que seria possível dizer que,

---

<sup>76</sup> É importante esclarecer que Joyce também pensa que manter as crenças morais após aderir à teoria do erro teria consequências negativas, mas tais consequências seriam diferentes das apontadas por Hinckfuss. Ademais, este atribui consequências negativas mesmo à sociedade moral antes da adesão à teoria do erro, o que Joyce rejeitaria.

mesmo que as consequências negativas tenham, de fato, sido causadas pelas crenças morais, isto mostraria simplesmente que as pessoas têm tido as crenças morais erradas. Por “crenças morais erradas”, Joyce entende crenças que consideram como moralmente obrigatórias ações que são, em si mesmas, desvantajosas, prejudiciais ou que consideram como moralmente proibidas ações que são, em si mesmas, vantajosas, benéficas. Como ele afirma, “[m]oralidade é uma instituição útil apenas se o sentido de ‘deve-ser-feito’ é vinculado a ações já úteis.” (JOYCE, 2003, p. 181) Assim, o caráter prejudicial dos eventos citados por Hinckfuss, mesmo que se entenda que eles foram causados por crenças morais, decorreria do caráter prejudicial da (s) ação (ões) recomendada (s) pela (s) crença (s) que o agente tem, e não do mero fato de que o agente tem crenças morais.

Diante disso, não parece ser acertada a crítica contida no último comentário crítico de Garner ao ficcionalismo de Joyce, já que ela depende do endosso pelo menos parcial à crítica de Hinckfuss à sociedade moral, para a qual Joyce parece oferecer uma resposta adequada.

### 3.5. Crítica de T. Cuneo e S. Christy

Uma quinta crítica recebida pela proposta de Joyce foi elaborada por T. Cuneo e S. Christy (2011), os quais consideram que o seu ficcionalismo moral não conseguiria se mostrar como um posicionamento superior a todos demais disponíveis em uma análise custo-benefício. Em particular, os autores comparam-no ao propagandismo, em uma caracterização mais ampla que a fornecida por Joyce, por eles elaborada, o qual seria, para eles, pelo menos tão vantajoso quanto o ficcionalismo do ponto de vista prático. Nessa versão mais ampla, o propagandista seria aquele que sabe do erro que o discurso moral envolveria, mas que mentem isso em sigilo, continuando a usar o discurso moral. O objetivo dos proferimentos morais do propagandista, porém, não seria expressar crenças morais, mas sim obter certos efeitos perlocutórios na audiência, como encorajar, instruir, censurar, etc.<sup>77</sup> (CUNEO; CHRISTY, 2011, pp. 94-95)

---

<sup>77</sup> Nessa versão mais ampla, o propagandismo assumiria três reivindicações básicas. A primeira delas seria simplesmente a aceitação da teoria do erro. A segunda reivindicação seria que aqueles que estão cientes de que o discurso moral envolve um erro tem de estar preparados para esconder essa informação das demais pessoas, encobrendo as evidências, mas raramente há a necessidade de fazer isso. Isso porque, segundo Cuneo e Chrity, as pessoas em geral raramente tem tempo para as reflexões metaéticas que seriam necessárias para elas descobrirem o erro em que se encontram. Ademais, elas teriam de ter um nível muito elevado de sofisticação conceitual para compreender a discussão, o que a maioria das pessoas não teriam. Por fim, as pessoas teriam de estar abertas para colocar em questão suas próprias crenças morais, as quais, convém salientar, estão profundamente arraigadas em seu modo de pensar e viver, o que, mais uma vez, a maioria das pessoas não estariam dispostas a fazer. A terceira e mais importante reivindicação assumida pelo propagandismo em sentido amplo seria que, quando interagindo com as demais pessoas sobre questões morais, o propagandista deve usar a linguagem moral

No decorrer da comparação com o propagandismo em sentido amplo, os autores apontam quatro dificuldades que, a seu ver, seriam enfrentadas pelo ficcionalismo, as quais estariam ausentes na opção propagandista, mostrando não haver razão para se pensar que o primeiro posicionamento seria pragmaticamente superior a este último.

Uma dessas dificuldades consiste em que, para que o ficcionalismo pudesse ser implementado, seria necessário convencer um número suficiente de pessoas da verdade da teoria do erro. O problema daí decorrente seria que as razões que falam a favor de tal teoria são amparadas por argumentos filosóficos, os quais, além de altamente controversos, seriam bem pouco persuasivos. Sendo assim, o defensor do ficcionalismo teria a difícil tarefa de tentar convencer muitas pessoas a aceitarem a teoria do erro, encargo este que o propagandista não teria. (CUNEO; CHRISTY, 2011, p. 95)

Uma segunda dificuldade enfrentada pelo ficcionalismo diria respeito a viabilidade de ele, uma vez implementado, ser transmitido para as futuras gerações. Mesmo que se conseguisse implantar um ficcionalismo moral, segundo Cuneo e Christy, haveria sérias dificuldades para ensinar essa atitude para as crianças, que teriam que ser educadas, inicialmente, como crentes morais, para apenas posteriormente descobrirem a respeito da falsidade de suas crenças morais. Isto, porém, geraria muita confusão em suas mentes e, ademais, não haveria garantia de que elas optariam pela adoção do ficcionalismo, em vez do abolicionismo ou da manutenção de suas crenças morais. Dessa maneira, então, o ficcionalista teria, conforme Cuneo e Chrity, de enfrentar a dificuldade de transmitir sua atitude para as futuras gerações, algo com o que o propagandista não precisaria se preocupar. (CUNEO; CHRISTY, 2011, pp. 96-97)

Uma terceira dificuldade que os autores encontram no ficcionalismo seria que, para evitar que os agentes que adotaram essa atitude caíam novamente nos seus antigos hábitos de crer nas proposições morais, estes teriam de empreender um esforço psicológico demasiadamente árduo. Eles teriam, segundo Cuneo e Chrity, de conseguir ser atores profissionais, isto é, eles teriam de “se tornar pessoas capazes de colocar entre parênteses suas crenças ordinárias, imergindo sinceramente em papéis ficcionais, e contudo não crer naquilo que eles dizem quando ocupando eles.” (CUNEO; CHRISTY, 2011, p. 98) Para os autores, o ficcionalismo exigiria das pessoas um esforço psicológico muito grande, o que o propagandismo não faria.

---

de modo a ter atitudes não doxásticas em relação às proposições morais. Conforme Cuneo e Chrity, o objetivo dos proferimentos morais do propagandista não seria expressar crenças morais, mas sim obter certos efeitos perlocutórios na audiência, como encorajar, instruir, censurar, etc. (CUNEO; CHRISTY, 2011, pp. 94-95)

A quarta e última dificuldade apontada por Cuneo e Christy no ficcionalismo seria que não há razão para pensar que, com a implementação do ficcionalismo, a instituição da moralidade conseguiria manter sua estabilidade na sociedade. Uma das condições de estabilidade da moralidade, de acordo com tais autores, seria haver um elevado grau de conformidade da conduta dos agentes em relação ao que ela recomenda.<sup>78</sup> Entretanto, na medida em que os agentes sabem que podem transitar com relativa facilidade entre o contexto não crítico, em que aceitam e se deixam guiar pelos requerimentos morais, e o contexto crítico, em que negam a verdade dos requerimentos morais, qual a razão para eles se manterem no contexto não crítico em situações em que a obediência aos requerimentos morais lhes impõe sacrifícios pessoais muito elevados? Cuneo e Christy parecem pensar que, em situações como essas, não há razão para se concluir que as pessoas obedeceriam aos requerimentos morais. Segundo eles, caso o ficcionalismo seja implementado, pode ser que a moralidade simplesmente não se sustente. O propagandismo, por outro lado, não enfrentaria essa dificuldade, uma vez que não representaria uma ameaça para a estabilidade da moralidade. (CUNEO; CHRISTY, 2011, pp. 99-100)

Diante dessas dificuldades enfrentadas pelo ficcionalismo, a conclusão a que chegam Cuneo e Christy é que não haveria razão para considerar esse posicionamento como superior a todos os demais em uma análise custo-benefício, como pretende Joyce. Em particular, eles sustentam que o propagandismo em sentido amplo seria pelo menos tão vantajoso quanto o ficcionalismo moral proposto por Joyce. (CUNEO; CHRISTY, 2011, p. 101)

A crítica de Cuneo e Christy apresenta de modo exemplar um elenco das principais dificuldades enfrentadas pelo ficcionalismo de Joyce. Os autores aproximam-se dos demais aqui mencionados ao lançarem dúvidas sobre a possibilidade de os juízos morais fictícios conseguirem exercer influência sobre o comportamento dos agentes. Contudo, a crítica de Cuneo e Christy avança em muitos pontos, apontando dificuldades para a implementação do ficcionalismo que ainda não haviam sido identificadas de modo tão claro pelos demais autores.

Como será possível perceber mais adiante, grande parte da crítica de Cuneo e Christy será endossada e incorporada na avaliação crítica que se empreenderá neste trabalho. Em virtude disso, não serão feitos aqui maiores comentários acerca da crítica desses autores, já

---

<sup>78</sup> Eles enunciam, ainda, outras duas condições de estabilidade da moralidade, a saber, a possibilidade de as práticas morais serem passadas para as futuras gerações e as pessoas verem algum sentido em se engajarem em tais práticas. (CUNEO; CHRISTY, 2011, p. 99)

que, com isso, correr-se-ia o risco de anteciparem-se demasiadamente elementos que serão explorados na avaliação crítica que se pretende empreender.

### 3.6. Crítica de M. Lutz

Uma sexta crítica dirigida ao ficcionalismo de Joyce foi elaborada recentemente por M. Lutz (2014). Segundo este autor, o ficcionalismo enfrentaria dois problemas básicos. Um desses problemas é que, para que ele consiga exercer o papel prático de regular a conduta dos agentes, seria preciso que estes embarcassem na ficção da moralidade, que “jogassem junto com” (*playing along with*) ela, como diz o autor. Contudo, essa ideia de “jogar junto com” a ficção traria problemas para a proposta de Joyce, o que Lutz descreve da seguinte maneira:

[o] Ficcionalista coloca um monte de peso sobre o fato de que os Ficcionalistas são supostos jogar junto com suas ficções — é assim que o Ficcionalista é suposto obter os benefícios da regulação de conduta — mas isto envolve agir como se a proposição moral em questão fosse verdadeira, muito embora o Ficcionalista meramente sustente uma atitude ficcional em relação a essa proposição. Isto é diretamente irracional. (LUTZ, 2014, p. 360)

Segundo Lutz, portanto, o fato de que a manutenção dos benefícios regulativos do discurso moral requereria que o agente “jogasse junto com” as proposições morais, ou seja, que ele agisse como se elas fossem verdadeiras, embora ele não creia mais nelas, mas tenha apenas uma atitude ficcional em relação a elas, seria algo problemático, na medida em que faria o agente incorrer em irracionalidade. Segundo Lutz, “[m]esmo o mais dedicado entusiasta de Holmes não correria para Baker Street para avisar Holmes sobre a última conspiração de Moriarty (sobre a qual leu recentemente em uma novela de Conan Doyle).” (LUTZ, 2014, p. 360) E o autor acrescenta que “[a]lguém que fizesse isso pareceria ter sofrido uma ruptura com a realidade”, algo que, segundo ele, nem mesmo Joyce negaria, visto que afirma que alguém que “corre no palco para salvar a princesa está enganado por uma ficção.”<sup>79</sup> (LUTZ, 2014, p. 360) Lutz, então, parece estar sustentando que o agente que age como se as proposições da ficção fossem verdadeiras está enganado pela ficção, sofreu uma ruptura com a realidade.

---

<sup>79</sup> Cf. JOYCE, R. Moral Fictionalism. In: M. E. KALDERON (Ed.) *Fictionalism in metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Como Lutz observa, Joyce nega que o agente que adota a atitude ficcional em relação às proposições morais esteja sendo enganado por elas. No entanto, Lutz pensa que tal agente está, de fato, sendo enganado. Como ele afirma:

se aceitar a ficção de que roubar é errado nos impede de roubar (tal que nós roubaríamos se não aceitássemos essa ficção), então nós estamos claramente agindo com base na proposição em relação à qual temos meramente uma atitude ficcional — e ‘agir com base na proposição com relação a qual temos meramente uma atitude ficcional’ é exatamente o que estamos fazendo se corremos no palco para salvar a princesa. (LUTZ, 2014, p. 360)

A partir disso, então, pode ser dito que, para Lutz, a fim de conservar os benefícios regulativos das crenças morais, o ficcionalismo requereria que o agente agisse como se as proposições morais fossem verdadeiras, embora ele tenha apenas uma atitude ficcional em relação a elas, com o que o agente estaria sendo enganado pela ficção, ao contrário do que sustenta Joyce.

Um segundo problema que Lutz encontra no ficcionalismo de Joyce, consiste em que o mesmo não levaria suficientemente a sério as convicções morais, as quais seriam, em sua visão, muito mais importantes que as proposições da ficção com as quais Joyce as compara. Segundo Lutz, mesmo alguém que aceitou a teoria do erro, ainda repudiaria alguns tipos de ato e manteria o compromisso de não os praticar, como, por exemplo, os atos de matar, roubar, etc., os quais, antes, considerava como moralmente errados. Lutz considera importante que uma resposta à adoção da teoria do erro seja capaz de validar tais compromissos, ou seja, que seja capaz de tratá-los como algo importante para a vida dos agentes, mesmo que se esteja ciente de que não há verdades morais objetivas. Para Lutz, tal tarefa é algo que o ficcionalismo proposto por Joyce não seria capaz de cumprir. (LUTZ, 2014, pp. 360-361)

Diante dos problemas enfrentados pelo ficcionalismo proposto por Joyce, bem como pelas demais alternativas sobre o que fazer com o discurso moral após a adoção da teoria do erro, quais sejam, a manutenção das crenças morais e o abolicionismo moral, Lutz conclui que a melhor alternativa disponível seria o que ele chama de “substitucionismo”, que consiste na substituição da atitude de crer em proposições morais por uma atitude de completo compromisso em relação a determinadas proposições não morais, de tal forma que seja possível preencher a lacuna deixada na vida normativa dos agentes em decorrência do abandono das crenças morais. Lutz afirma que o substitucionismo seria um posicionamento genérico e muito flexível, o qual admitiria vários tipos de atitudes como substitutos da atitude de crer, assim como aceitaria vários tipos de proposições como substitutos das proposições

morais. O importante parece ser que os substitutos sejam capazes de cumprir algo do papel do normativo das crenças morais na vida dos agentes. (LUTZ, 2014, p. 362)

Sobre o primeiro problema que Lutz aponta no ficcionalismo de Joyce, pode ser dito que, embora os exemplos fornecidos por Lutz (um deles extraído do próprio Joyce) sugiram fortemente a plausibilidade de sua afirmação de que, ao agir com base em uma proposição para a qual se tem meramente uma atitude ficcional seria estar sendo enganado pela ficção, algo que, ademais, seria irracional, tal afirmação não parece poder ser considerada verdadeira de forma generalizada, como Lutz pretende que ela seja. Os exemplos que ele fornece são o de um entusiasta das estórias de Sherlock Holmes e o de uma pessoa que corre no palco para salvar a princesa de uma peça de teatro, os quais parecem, com efeito, estar sendo enganados pela ficção. Entretanto, nem sempre isso se daria.

Há casos em que o sujeito age com base em uma proposição para a qual ele tem meramente uma atitude ficcional (isto é, como se tal proposição fosse verdadeira), mas não pode ser considerado como sendo enganado pela ficção, como tendo sofrido uma ruptura com a realidade, e tampouco como incorrendo em irracionalidade. Um exemplo disso é o comportamento de uma criança que, durante suas brincadeiras, faz de conta que a mesa virada de ponta cabeça é seu barco.<sup>80</sup> Boa parte de suas ações durante a brincadeira serão praticadas como se a proposição “Isto é um barco” (proferida apontando-se para a mesa) fosse verdadeira, embora a criança tenha meramente uma atitude ficcional em relação a essa proposição. Assim, Joyce parece estar correto ao pensar que a atitude ficcional envolve praticar algumas ações ou ter certas reações emocionais (comportar-se, dito de modo geral) como se as proposições da ficção fossem verdadeiras. Isto parece, de fato, ser uma característica essencial do fazer de conta. Se isto estiver correto, Lutz exagera ao afirmar de modo generalizado que “agir com base na proposição com relação a qual se tem meramente uma atitude ficcional” seria como correr no palco para salvar a princesa, isto é, uma ruptura com a realidade, algo que pode ser considerado irracional. De fato, nem sempre fazer isso representará uma ruptura com a realidade e o caso da criança brincando (assim como tantos outros que poderiam ser indicados) é um exemplo disso.

Por outro lado, se a criança pegasse a mesa e a levasse até o lago próximo à sua casa para atravessá-lo com “seu barco” (supondo-se que ela conseguisse carregá-la), então pode ser que a criança possa ser considerada como tendo sofrido uma ruptura com a realidade ao agir com base na proposição de que a mesa é um barco, uma proposição em relação a qual ela

---

<sup>80</sup> Este exemplo é fornecido pelo próprio Joyce. (JOYCE, 2003, p. 197)

tinha, pelo menos inicialmente, meramente uma atitude ficcional. Há casos, portanto, nos quais agir com base na ficção parece indicar que o agente sofreu uma ruptura com a realidade e para os quais Lutz estaria correto (como, provavelmente, o caso do entusiasta de Holmes que corresse para Baker Street para avisar algo a Holmes e o caso de alguém que corre no palco para salvar a princesa).

O contraste entre as duas situações que envolvem a criança fazendo de conta que a mesa é seu barco parece mostrar que, apesar de ser correto afirmar que agir com base nas proposições da ficção é uma característica essencial do fazer de conta, haveria um limite para o sujeito que está imerso na ficção fazer isso, um limite a partir do qual o seu agir com base em tais proposições passará a representar uma ruptura com a realidade (um estar sendo enganado pela ficção, algo irracional). O problema parece residir em determinar qual seria exatamente esse limite: a partir de que ponto o comportar-se em consonância com a ficção passará a constituir uma ruptura com a realidade? Conforme será argumentado no próximo capítulo, não parece ser possível estabelecer um critério para determinar em que ponto exatamente se situa esse limite, o que, conforme se sustentará, acaba por impor sérias dificuldades para a proposta de Joyce. Para não se antecipar a avaliação crítica que será feita dessa proposta, da qual se tratará em momento oportuno, tentar-se-á tão somente indicar porque se considera aqui que a crítica de Lutz, da maneira como está formulada, não se aplica perfeitamente ao ficcionalismo de Joyce.

Embora a crítica de Lutz esteja, por assim dizer, “no caminho correto”, ou seja, embora ela aponte para o aspecto que, conforme será argumentado a seguir, traz sérias dificuldades para a proposta de Joyce, Lutz acaba extrapolando aquilo que é possível, com segurança, afirmar-se. Como dito recém, não parece ser correto concluir que sempre agir-se com base em uma proposição com relação a qual se tem meramente uma atitude ficcional representa uma ruptura com a realidade, um estar sendo enganado pela ficção. Ademais, não parece ser possível estabelecer precisamente o limite a partir do qual um sujeito que age de acordo com as proposições da ficção está, de fato, sendo enganado. Assim, a partir do fato de que um teórico do erro que está agindo com base nas proposições morais, não se pode dizer com certeza que ele sofreu uma ruptura com a realidade, que ele está sendo enganado por elas. E a impossibilidade de se afirmar isso com certeza decorre da impossibilidade de se excluir que esse sujeito esteja, de fato, fingindo, fazendo de conta que considera as proposições morais verdadeiras — tal como a criança que, durante a brincadeira, aponta para a mesa virada de ponta cabeça e diz “Este é meu barco”. Diante disso, Joyce poderia responder a Lutz: com base em que é possível afirmar que esse sujeito está enganado pela

ficção? A isso ele poderia acrescentar: se questionado seriamente sobre se acredita nas proposições morais, esse sujeito poderia muito bem responder que, de fato, está apenas fingindo, fazendo de conta — tal como a criança poderia dizer que aquilo que ela chama de barco é, na verdade, uma mesa, a qual ela faz de conta que é um barco.

Sendo assim, embora não se possa garantir que o sujeito responderá dessa maneira, revelando que não está enganado, tampouco é possível excluir que ele o faça. Em sendo impossível proceder tal exclusão, parece possível concluir que Lutz não está correto em afirmar, como ele faz, que o sujeito que age com base nas proposições morais, em relação às quais ele tem meramente uma atitude ficcional, sofreu uma ruptura com a realidade, está sendo enganado por tais proposições — assim como o sujeito que corre no palco para salvar a princesa. A rigor, pode-se afirmar apenas que *ele pode ter sofrido tal ruptura*, mas jamais será possível dizer que ele, de fato, sofreu. No próximo capítulo, por ocasião da avaliação crítica da proposta de Joyce, retornar-se-á a este ponto novamente.

Sobre a segunda crítica de Lutz, de que, no ficcionalismo de Joyce, as convicções morais não seriam levadas suficientemente a sério, pode ser dito que Lutz parece estar correto ao afirmar que, mesmo após aderir à teoria do erro, um sujeito pode manter, por exemplo, o seu repúdio ao ato de matar. Isso parece poder ser explicado dizendo-se que a tendência dos seres humanos a ter repulsão ao ato de matar é fruto do processo evolutivo, algo que a mudança de crença (devido à aceitação da teoria do erro moral) não consegue excluir de uma hora para outra.

Contudo, no momento em que o agente abandona a atitude doxástica em relação às proposições morais e, seguindo a sugestão de Joyce, coloca em seu lugar a atitude ficcional em relação a essas proposições, a escolha feita pelo agente de manter o discurso moral como uma ficção provavelmente seja feita com base na crença de que fazer isso o ajudará a promover determinadas ações e evitar outras. Talvez esse agente queira simplesmente promover ações de que gosta e evitar ações que repudia, mesmo sabendo que tais sentimentos não podem ser escorados em nenhum fato moral, como o suposto fato de que ações do primeiro tipo seriam corretas e ações do segundo tipo seriam erradas. Pode ser também que esse agente considere determinados tipos de ação como vantajosas para ele a longo prazo e por isso as queira promover, enquanto outros tipos de ação seriam, a seu ver, desvantajosas e por isso ele prefira evitá-las.

Qualquer que seja o caso, a ficção da moralidade não seria algo de tão pouca importância quanto Lutz sugere. Ela teria, na verdade, uma importância considerável para o agente, na medida em que o ajudaria na promoção de determinadas ações que ele quer

promover e na repressão de outras ações que ele quer reprimir. A diferença entre as crenças morais, que o agente tinha antes, e as proposições morais tomadas como ficções, às quais o agente passou a recorrer, parece ser que as primeiras tinham uma importância em si mesmas para o agente, enquanto as últimas têm importância derivada para ele, uma importância que decorre do auxílio que prestariam na promoção e repressão de ações, isto é, de sua utilidade. Uma possível consequência disso é que, quiçá, as proposições morais para as quais se passou a ter uma atitude ficcional tenham menor importância para o agente do que tinham antes, quando ele acreditava nelas. No entanto, esta parece ser uma consequência inevitável da aceitação da teoria do erro moral e nenhuma solução possível ao problema sobre o que fazer com o discurso moral parece ser capaz de evitá-la — a não ser que seja possível simplesmente manter as crenças morais.

Ao proceder sua crítica ao ficcionalismo de Joyce, Lutz não parece levar devidamente a sério, portanto, o fato de que o agente que adota a atitude ficcional em relação às proposições morais é alguém que já abandonou suas crenças morais e, embora ele possa continuar com algum repúdio a determinadas ações (e um apreço por outras), ele não está mais na mesma condição em que se encontrava antes, isto é, ele, por assim dizer, não vê mais a moralidade como ele via antes e tampouco vê essas ações da mesma maneira que via antes.

Sendo assim, parece demasiado exigente pretender, como faz Lutz, que as proposições morais para as quais se tem uma atitude ficcional tenham para o agente o mesmo grau de importância que as crenças morais tinham para ele antes de sua adesão à teoria do erro. Não obstante, diferentemente do que parece sustentar Lutz, não há razão para pensar que sua importância seria reduzida drasticamente ao ponto de se tornar insignificante.

### **3.7. Crítica de J. Olson**

A crítica de Olson (2014) ao ficcionalismo de Joyce está centrada na alegação de que o mesmo não conseguiria ir tão longe quanto este autor sugere e que, por conseguinte, a conservação do discurso moral e da atitude doxástica em relação a ele seria, em muitos aspectos, uma alternativa mais adequada. (OLSON, 2014, p. 182) Para embasar tal alegação, Olson levanta três objeções contra a argumentação de Joyce a favor do ficcionalismo moral.

A primeira objeção consiste em atacar a afirmação de Joyce de que a manutenção das crenças morais não seria uma alternativa aconselhável em virtude dos efeitos negativos de ter crenças falsas. Segundo Olson, haveria uma série de contraexemplos a essa afirmação, isto é, haveria muitos casos que mostrariam que ter crenças falsas seria de grande utilidade para os

sujeitos. Ele cita vários exemplos nesse sentido<sup>81</sup> e conclui que, embora sejam exemplos controversos, “eles sugerem que há crenças não morais e empíricas que — embora falsas — são instrumentalmente úteis.” E Olson acrescenta: “[s]e isto está com efeito correto, é altamente plausível que haja também crenças morais falsas, mas instrumentalmente valiosas.” (OLSON, 2014, p. 185)

Olson, então, antecipa uma possível resposta de Joyce segundo a qual ele não estaria negando que crenças falsas possam ter valor instrumental, nem afirmando que crenças verdadeiras sempre teriam dito valor, mas sim defendendo “uma *política* cognitiva geral que recomenda adquirir crenças verdadeiras e evitar crenças falsas.” (OLSON, 2014, p. 185) Como Olson observa, Joyce teria apontado duas razões para sua defesa.

A primeira razão apontada por Joyce consiste em que a aceitação de uma crença falsa por parte de um sujeito requereria a introdução de uma série de outras crenças falsas a fim de ajustá-la ao conjunto restante de crenças desse sujeito. A isso, Olson objeta que, embora seja correto afirmar a necessidade desse procedimento de ajuste no caso da aceitação de uma crença falsa de natureza empírica, não seria claro que o mesmo seria requerido no caso de uma crença falsa de natureza moral. Segundo Olson, muitos filósofos, dentre os quais o próprio Joyce pareceria estar<sup>82</sup>, sustentariam que o domínio moral possui uma autonomia em relação ao domínio não moral, empírico, no sentido de não ser possível extrair conclusões morais a partir de premissas não morais e empíricas apenas. Olson pensa que, “[s]e esta tese está correta, não é claro porque aderir a crenças morais falsas requereria revisões de crença implausíveis.” (OLSON, 2014, p. 186)

A segunda razão apontada por Joyce consiste no suposto fato de que adotar uma política doxástica distinta da busca da verdade “conduziria a uma rápida deterioração do vigor intelectual.” (JOYCE, 2003, p. 179) De acordo com Olson, no entanto, seria possível ter-se uma política doxástica de manutenção de crenças falsas pertencentes a um âmbito restrito e, ao mesmo tempo, a política doxástica de busca da verdade como a política geral, isto é, aquela que vige em todos os demais âmbitos. Isto seria possível, conforme o autor, devido à

---

<sup>81</sup> Os exemplos citados por Olson são: (1) a crença humana no livre-arbítrio, que tem sido considerada por muitos filósofos como uma crença falsa, mas útil; (2) as crenças verdadeiras sobre identidade pessoal, preconceitos pessoais e temporais e sobre responsabilidade e merecimento, as quais não contribuiriam, segundo se argumenta, para o bem-estar humano e (3) as crenças falsas contendo autoavaliação excessivamente positiva, percepções exageradas de controle e domínio e otimismo não realista, as quais seriam normais entre os seres humanos e contribuiriam para a promoção de certas habilidades presentes em seres humanos saudáveis, tais como a habilidade para se importar com os outros, para ser feliz e satisfeito e para o engajamento em trabalhos produtivos e criativos. (OLSON, 2014, pp. 184-185)

<sup>82</sup> Segundo Olson, o indício de que Joyce pertence a esse grupo de filósofos seria sua rejeição ao naturalismo ético evolucionista.

capacidade que os sujeitos teriam de discriminar suas políticas doxásticas conforme o âmbito ao qual se aplicam, algo que Joyce teria ignorado em sua argumentação. Sendo assim, não haveria razão, conforme Olson, para concluir que a manutenção de crenças morais falsas (ou de crenças falsas pertencentes a outro âmbito restrito) conduziria à rápida deterioração do vigor intelectual, uma vez que seria possível restringir a política de manutenção de crenças falsas apenas ao âmbito moral, adotando-se a política geral de busca da verdade. (OLSON, 2014, p. 186)

A conclusão geral de Olson em sua primeira objeção a Joyce parece ser que, embora este autor sustente que ter crenças falsas ou, mais precisamente, ter uma política doxástica que estimula os sujeitos a terem crenças falsas, traria efeitos negativos, ele não teria conseguido dar sustento a essa alegação. Consequentemente, Joyce não teria conseguido, segundo Olson, fazer “o bastante para motivar o ficcionalismo moral.” (OLSON, 2014, p. 187)

A segunda objeção de Olson à argumentação de Joyce consiste em lançar dúvidas sobre a capacidade de o ficcionalismo conservar o papel prático das crenças morais que, segundo este último autor, ele seria capaz de conservar.

Primeiramente, Olson argumenta que não seria claro o mecanismo pelo qual a atitude ficcional em relação às proposições morais poderia promover o autocontrole. Ele menciona os exemplos utilizados por Joyce para mostrar que haveria uma ligação causal entre o engajamento com ficções e determinados comportamentos que, segundo este, seriam influenciados por tal engajamento, e tenta mostrar que esses exemplos não seriam analogias perfeitas com as ficções morais. Olson cita a afirmação de Joyce de que “[l]er *Anna Karenina* pode encorajar uma pessoa a abandonar um caso de amor condenado” e que “assistir a *A bruxa de Blair* pode levar alguém a cancelar a viagem de acampamento na floresta planejada”. (JOYCE, 2005, p.303) Segundo Olson, o engajamento em tais ficções não influenciaria de forma direta o comportamento dos agentes, mas apenas através da mediação feita por crenças. Como o autor afirma, o engajamento em cada uma dessas ficções pode produzir uma crença no agente envolvido, como a crença de que um caso de amor no qual recém se embarcou é impossível ou de que um *serial killer* maluco perambula pela floresta, as quais podem vir a influenciar, juntamente com outros fatores, o comportamento do agente. Contudo, não seria possível dizer, ao ver de Olson, que o engajamento em ficções como essas seria capaz de influenciar de forma direta o comportamento dos agentes envolvidos.

De acordo com Olson, a necessidade de uma mediação feita por crenças nesses exemplos mostraria que eles não podem ser considerados analogias perfeitas com o caso das ficções morais, uma vez que Joyce sustenta que estas últimas seriam capazes de influenciar o

comportamento do agente sem o recurso a crenças morais. Olson parece pensar que, por não serem casos perfeitamente análogos, Joyce não pode recorrer aos exemplos citados como forma de esclarecer o mecanismo pelo qual ficções morais poderiam exercer influência sobre o comportamento dos agentes e, assim, auxiliá-los no autocontrole. A conclusão de Olson a esse respeito é que tal mecanismo simplesmente não estaria claro. (OLSON, 2014, p. 187)

Olson reconhece, porém, que Joyce está ciente da imperfeição de suas analogias e que, por isso, tenta esclarecer o mecanismo pelo qual as ficções morais poderiam auxiliar o agente no autocontrole recorrendo à noção de pré-compromisso. Conforme Olson, ainda que tal recurso possa ser capaz de explicar o mecanismo em questão, isto não implicaria que os agentes tenham que adotar a atitude ficcional para terem pré-compromissos, ou seja, os agentes podem muito bem comprometer-se com algo sem a adoção de uma atitude ficcional. (OLSON, 2014, p. 188) Olson parece pensar, então, que o recurso de Joyce à noção de pré-compromisso como forma de explicar o mecanismo pelo qual as ficções morais auxiliariam os agentes no autocontrole, embora possa mostrar a viabilidade de tal auxílio ocorrer, não serviria para apoiar a conclusão de que se deve apoiar o ficcionalismo (por ser mais vantajoso), uma vez que seria possível ter pré-compromissos sem a atitude ficcional. Nas palavras do autor, “não há rota automática para o ficcionalismo moral a partir do reconhecimento de que pré-compromissos morais são instrumentalmente úteis.” (OLSON, 2014, p. 188)

A terceira objeção de Olson à argumentação de Joyce consiste na alegação de que haveria custos significativos envolvidos na adoção da atitude ficcional, os quais teriam sido ignorados por este último autor.

Segundo Olson, a proposta de Joyce sugere que o agente adote certas disposições comportamentais e as apoie com pensamentos moralizados que não constituam crenças. Portanto, a adoção da atitude ficcional exige que o agente, por um lado, esteja constantemente autovigilante e atento ao fato de que a moralidade é uma ilusão, a fim de evitar crenças morais. Por outro lado, a adoção da atitude ficcional exige que o agente reprima sua crença de que a moralidade é uma ficção, com o objetivo de manter certas disposições comportamentais e agir de acordo com elas. Como Olson observa, entretanto, isto revelaria “uma profunda tensão prática no ficcionalismo moral”, uma vez que ele faria aos agentes duas recomendações práticas que parecem ir em direções opostas: a primeira recomendação conduziria à redução da capacidade de os pensamentos morais auxiliarem o agente no autocontrole e a segunda recomendação traria o risco de o agente, ao fim e ao cabo, voltar a crer nas proposições morais.

Olson parece pensar que ter de lidar com essas duas recomendações práticas a fim de adotar e manter a atitude ficcional em relação ao discurso moral como um expediente efetivo para a promoção do autocontrole por parte do agente constituiria um custo bastante elevado da proposta de Joyce. Mas Olson é mais específico ao enunciar o que ele considera ser o custo do ficcionalismo de Joyce. Como ele afirma: “o tipo de autovigilância requerida para prevenir as atitudes ficcionalistas de transformarem-se em crenças é suscetível de tornar os pré-compromissos morais menos efetivos no reforço ao autocontrole. Este é um custo do ficcionalismo moral que Joyce negligencia.” (OLSON, 2014, p. 190)

A conclusão a que chega Olson a partir de tais objeções é que o ficcionalismo proposto por Joyce não se mostraria o posicionamento mais vantajoso em uma análise custo-benefício, a qual constitui, justamente, a estratégia utilizada por este autor para lhe dar suporte. Para Olson, a melhor alternativa para o teórico do erro seria o conservacionismo, ou seja, a conservação do discurso e do pensamento moral ordinário defeituoso, o que inclui as crenças morais. (OLSON, 2014, p. 190)

A respeito da primeira objeção de Olson, parece possível dizer que o autor acerta em sua colocação de que é plausível pensar que, assim como há crenças não morais que são falsas, mas úteis, pode haver crenças morais que se enquadrem nessa mesma descrição. Olson poderia, ainda, recorrer à própria argumentação de Joyce a favor do ficcionalismo a fim de mostrar que nem mesmo ele negaria o valor instrumental das crenças morais, apesar de ser um defensor da teoria do erro moral. Como abordado no capítulo 2, em sua rejeição ao abolicionismo moral, Joyce argumenta que ter crenças morais seria de grande utilidade para os indivíduos, na medida em que atribuir uma obrigatoriedade moral a determinadas ações, assim como uma proibitividade moral a outras, poderia fazer cessar o processo de deliberação prática e, assim, contribuir para evitar que o agente cometa a irracionalidade prática de agir de modo a satisfazer um benefício apenas imediato, aumentando a probabilidade de ele praticar a ação que lhe será mais benéfica a longo prazo.

Ainda sobre a primeira objeção de Olson, o autor parece acertar em seu ataque à primeira razão apontada por Joyce para rejeitar uma política doxástica distinta da busca da verdade, a saber, que a introdução de uma crença falsa exigiria a introdução de uma série de outras crenças falsas compensatórias a fim de ajustá-la ao conjunto mais amplo de crenças do sujeito. O ataque de Olson a essa afirmação, que consiste em sustentar que não haveria razão para se pensar que tais ajustes seriam necessários no caso das crenças morais (assim como o são no caso das crenças não morais e empíricas), sobretudo em virtude da autonomia do âmbito moral em relação ao empírico, poderia, ainda, ser complementada da seguinte forma.

Olson poderia recorrer ao fato de que a maioria das pessoas, até hoje, não descobriu a falsidade de suas crenças morais (ou, como preferiria Joyce, que elas são não verdadeiras). Ademais, o autor poderia também apontar a dificuldade, reconhecida pelo próprio Joyce, de convencer as pessoas de que suas crenças morais não são verdadeiras. Olson poderia, então, afirmar que, em ambos os casos, a falta de reconhecimento de que as proposições morais não são verdadeiras decorre da ausência de indícios empíricos que falem a favor ou contra sua verdade. Com efeito, se houvesse tais indícios, as pessoas poderiam já ter descoberto que suas crenças morais não são verdadeiras (como sustenta Joyce) ou, pelo menos, não seria tão difícil convencê-las disso caso fosse possível apontar algum indício empírico nesse sentido. Se isto estiver correto, isto é, se não há nenhum indício empírico que ponha em questão a verdade das crenças morais, então por que a introdução (a rigor, a manutenção) de crenças morais falsas no conjunto de crenças do sujeito iria requerer a introdução de outras crenças falsas compensatórias a fim de ajustar as primeiras ao conjunto mais amplo de crenças do sujeito? Esta parecer ser, de fato, uma questão de difícil resposta para Joyce, o que parece reforçar a objeção de Olson.

Dando sequência aos comentários sobre a primeira objeção de Olson, também parece estar correta sua alegação de que a adoção de uma política doxástica de manutenção de crenças falsas em um âmbito restrito não afetaria a política doxástica geral de busca da verdade, não conduzindo, portanto, à deterioração do vigor intelectual, como sustenta Joyce. Tal alegação de Olson poderia, ainda, ser complementada recorrendo-se ao fato de que os seres humanos sempre mantiveram suas crenças morais falsas sem terem, aparentemente, de abandonar sua política doxástica geral de busca da verdade e sem deteriorarem seu vigor intelectual. Neste ponto, contudo, faz-se necessário atentar a uma distinção importante.

Conforme mencionado no capítulo 2, Joyce procede sua defesa da política doxástica de busca da verdade a fim de argumentar, tanto contra a manutenção das crenças morais, quanto contra o propagandismo. Há, no entanto, uma diferença entre a maneira como a política doxástica de manutenção das crenças morais falsas é adotada no primeiro caso e de como ela é adotada no segundo caso. No caso da manutenção das crenças morais, um sujeito que aceitou a teoria do erro, ou seja, que chegou à conclusão de que as crenças morais são falsas, opta por manter as crenças morais, provavelmente em virtude de sua utilidade (esta seria, por exemplo, a sugestão de Olson). Neste caso, o sujeito que adota a política rejeitada por Joyce é o próprio teórico do erro, supondo-se, é claro, que seja psicologicamente possível manter crenças falsas mesmo depois de se ter tido contato com alguma evidência de sua falsidade. Já no caso do propagandismo, o sujeito que adotou a teoria do erro não irá optar por

manter *suas* crenças morais; ele optará, na verdade, por manter sua informação em sigilo a fim de que *as demais pessoas* mantenham suas crenças morais. Neste caso, a política de manutenção de crenças falsas não é adotada pelo próprio teórico do erro, mas sim é imposta por ele aos demais indivíduos, o que ele faz na medida em que lhes omite informações e os estimula a manterem suas crenças morais. A diferença entre ambos os casos, em suma, reside no sujeito que adota a política de manutenção de crenças falsas.

Esta distinção faz-se relevante porque, embora se possa objetar que a adoção dessa política doxástica poderia ser problemática para alguém que sabe que as crenças em questão são falsas, como o teórico do erro que decidisse manter suas crenças morais a despeito de sua falsidade, em função da dificuldade psicológica ou mesmo da eventual irracionalidade de se manter crenças sabidamente falsas, o mesmo não parece se aplicar no caso do propagandista. Nesta última hipótese, os sujeitos que manteriam suas crenças falsas sequer saberiam de sua falsidade, não havendo nenhuma alteração em seu *status* cognitivo: eles continuariam, como sempre estiveram, crendo em proposições falsas.

Analisando-se a situação destes sujeitos, em especial, é possível indagar: em que sentido a mera manutenção de crenças morais falsas poderia contribuir para a rápida deterioração de seu vigor intelectual? Se esse fosse o caso, os seres humanos, que, ao longo de várias gerações, têm mantido suas crenças morais, as quais, de acordo com a teoria do erro, sempre foram falsas (ou, como Joyce preferiria, não verdadeiras), já estariam com seu vigor intelectual deteriorado. Mas isto, de fato, não parece ter ocorrido. Sendo assim, não resta claro em que sentido Joyce pensa que a adoção de uma política doxástica de manutenção de crenças falsas poderia contribuir para a deterioração do vigor intelectual dos sujeitos, sobretudo no caso do propagandismo.

No caso da manutenção de crenças falsas por parte do próprio teórico do erro, poder-se-ia, como dito acima, alegar que seria algo psicologicamente impossível de se fazer ou mesmo que seria algo epistemologicamente irracional. Contudo, tampouco parece estar claro em que sentido o vigor intelectual do sujeito seria deteriorado na hipótese de ele conseguir efetivamente manter crenças de cuja falsidade ele tem evidência. Diante do exposto, pretende-se endossar, neste trabalho, a alegação de Olson de que Joyce não consegue motivar o ficcionalismo moral através de sua defesa da política doxástica de busca da verdade.

Em relação à segunda objeção de Olson a Joyce, que lança dúvidas sobre a capacidade de o ficcionalismo moral ajudar o agente na promoção do autocontrole, pode ser dito que a mesma vai ao encontro da crítica de outros autores já tratados aqui, os quais também acentuam o papel essencial que as crenças de um sujeito exerceriam sobre ele, indagando de

que modo ficções morais poderiam influenciar o comportamento dos agentes sem a atuação de crenças morais. Olson, entretanto, avança em sua crítica ao perceber que pré-compromissos podem exercer influência sobre o comportamento dos agentes, mas eles não requerem a adoção da atitude ficcional. Mais uma vez, pode-se dizer, Olson acerta em suas colocações.

Sobre a terceira objeção de Olson, parece ser possível afirmar que a mesma se aproxima de um dos aspectos abordados na crítica de Cuneo e Christy. Assim como estes autores, Olson chama atenção para os altos custos psicológicos impostos aos sujeitos para a manutenção da atitude ficcional em relação ao discurso moral e da consequente probabilidade de o ficcionalismo não conseguir auxiliar o agente no autocontrole, o que tornaria a proposta de Joyce uma alternativa bem menos vantajosa na análise custo-benefício do que ele estaria disposto a admitir. Do mesmo modo que a crítica de Cuneo e Christy, a objeção de Olson parece ser bastante plausível.

### **3.8. Considerações sobre as críticas à proposta de Joyce de um ficcionalismo moral**

A partir da apresentação deste resumo das principais críticas à proposta de Joyce de um ficcionalismo moral, pode-se perceber com maior clareza o quanto a mesma enfrenta dificuldades. Apesar de haver maneiras pelas quais Joyce poderia responder a algumas dessas críticas, conforme se tentou esboçar ao longo do capítulo, várias outras críticas aqui apresentadas parece, de fato, ser bastante adequadas, impondo sérios desafios à proposta do autor.

Nesse sentido destacam-se, em especial, as críticas procedidas por Wallace, por Cuneo e Christy, por Lutz e por Olson, as quais parecem ser, embora não integralmente, em grande medida adequadas, identificando aspectos problemáticos da proposta de Joyce. Como indicado no decorrer da exposição, boa parte dessas críticas estão sendo aqui endossadas, algumas delas tendo sido, inclusive, complementadas.

Após a apresentação das principais críticas dirigidas ao ficcionalismo moral proposto por Joyce, passar-se-á, a partir de agora, à apresentação da avaliação crítica dessa proposta que se pretende empreender neste estudo, a qual incorpora, pelo menos em parte, algumas das críticas recém apresentadas, mas pretende analisar aspectos do ficcionalismo de Joyce que ainda não foram devidamente explorados por seus oponentes.

#### **4. AVALIAÇÃO CRÍTICA DA PROPOSTA DE JOYCE DE UM FICCIONALISMO MORAL**

O objetivo deste capítulo é proceder a uma avaliação crítica da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. A conclusão a que se chega com tal avaliação, em prol da qual se pretende argumentar, é que o ficcionalismo moral proposto por Joyce parece não ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto, a saber, (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Com isso, Joyce acabaria não conseguindo mostrar, por meio de sua proposta de ficcionalização da moralidade, que a adesão à teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, não cumprindo, assim, o objetivo mais geral a ela subjacente. Diante disso, a atitude mais adequada para o teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce parece ser, pretende-se sustentar aqui, aquele posicionamento que o autor chama de “propagandismo”, o qual parece ser o mais apto a cumprir os objetivos de sua proposta.

Para cumprir o objetivo do capítulo, estruturar-se-á o mesmo em quatro partes principais. Na primeira seção (4.1), será argumentado que, a despeito de Joyce adotar uma estratégia argumentativa que exige apenas a conservação de alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais após a adoção do ficcionalismo moral, é necessário, em verdade, que o ficcionalismo se mostre capaz de conservar uma porção significativa de tais benefícios práticos, pois, caso contrário, Joyce não terá cumprido o objetivo geral subjacente à sua proposta, qual seja, mostrar que a aceitação da teoria do erro não precisa ter consequências devastadoras.

Na segunda seção (4.2), será argumentado que o ficcionalismo não parece ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais foi proposto, o que será feito em três etapas. Na primeira delas (subseção 4.2.1), serão conjecturadas as condições para uma possível implementação do ficcionalismo moral. Na segunda etapa (subseção 4.2.2), será argumentado que, em condições normais de imersão em uma ficção, o ficcionalismo muito provavelmente não seria capaz de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Na terceira etapa (subseção 4.2.3), será considerada a hipótese de adoção uma atitude ficcional com imersividade mais elevada, a qual permitiria a manutenção de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Tentar-se-á argumentar,

contudo, que, por essa via de implementação, o ficcionalismo de Joyce não seria capaz de excluir que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade.

Na terceira seção do capítulo (4.3), será adotada a assunção de Joyce de exigir do ficcionalismo a capacidade de conservar alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais e tentar-se-á mostrar, que, mesmo com a redução da exigência, ele não parece ser a opção mais vantajosa dentre as que se limitam a cumpri-la. Diante disso, caso o teórico do erro decidisse adotar o ficcionalismo moral como forma de manter *alguma* porção dos benefícios práticos das crenças morais, ele estaria incorrendo em irracionalidade prática, o que parece ser o caso mesmo recorrendo-se ao critério de racionalidade fornecido pelo próprio Joyce. A conclusão a que se chega, então, é que a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral não parece ser capaz de excluir que o agente que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade mesmo que se reduza o grau de manutenção dos benefícios práticos das crenças morais exigido, o que mostraria que sua proposta não seria capaz, ao fim e ao cabo, de cumprir seus dois objetivos específicos, como antes já sustentado.

Na quarta e última seção do capítulo (seção 4.4), pretende-se sustentar que há uma alternativa ao ficcionalismo sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro capaz de cumprir os objetivos de Joyce e que tal alternativa é o que o autor chama de “propagandismo”. Conforme se tentará mostrar, este parece ser o posicionamento mais apto a (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que endossa a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Ao cumprir tais objetivos, o propagandismo seria capaz de mostrar que a aceitação da teoria do erro não necessariamente precisaria ter consequências catastróficas, cumprindo, portanto, também o objetivo mais geral subjacente à proposta de Joyce. Sendo assim, pretende-se sustentar aqui que o propagandismo parece ser o posicionamento mais adequado para aqueles defensores da teoria do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce.

Para embasar tal alegação, sustentar-se-á, em um primeiro momento (subseção 4.4.1), que as razões apontadas por Joyce para a exclusão sumária do propagandismo de sua análise custo-benefício parecem ser insuficientes. Depois disso (subseção 4.4.2), tentar-se-á mostrar porque a adoção do propagandismo seria a atitude mais adequada para aqueles teóricos do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce. Em um terceiro momento (subseção 4.4.3), será considerada uma possível motivação para a resistência geral que parece haver contra o propagandismo e tentar-se-á mostrar que a mesma parece ser injustificada da perspectiva de um teórico do erro e que, portanto, não parece haver razão óbvia para a rejeição desse posicionamento, sobretudo para Joyce, que tem os objetivos que têm sido aqui

mencionados. Sendo assim, não haveria razão aparente para um teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce não adotar o propagandismo, o qual se mostraria como a atitude mais adequada para o cumprimento de seus objetivos.

#### **4.1. Grau de conservação dos benefícios práticos das crenças morais exigido para o cumprimento do objetivo geral de Joyce com sua proposta**

Como abordado no capítulo 2, um dos pontos de partida de Joyce em sua argumentação a favor do ficcionalismo é alegar que seu argumento não depende de que os juízos morais fictícios possam ser capazes de manter todos os benefícios práticos das crenças morais. Já seria suficiente, segundo ele, que eles conservassem parcialmente tais benefícios.

Este parece ser, de fato, um ponto de partida bastante razoável, tendo em vista que pareceria ser demasiado exigente pretender que os juízos morais fictícios conservassem integralmente o papel prático exercido pelas crenças morais, como se nada tivesse sido modificado após a aceitação da teoria do erro. Alguém que aceita a teoria do erro moral é alguém que chegou à conclusão de que aquilo que até então se pensava serem verdades morais não passavam de ilusões. Desse modo, embora tal sujeito possa reconhecer a utilidade que tais ilusões sempre tiveram, é enormemente improvável que tudo continue como antes, ou seja, que nenhuma parcela do papel prático das crenças morais seja perdida. Além disso, não haveria, ao que parece, nem mesmo como justificar uma exigência como essa na medida em que se aceite a teoria do erro. Por que razão, afinal, teriam de ser conservados todos os benefícios práticos, isto é, deixar-se intocado o papel prático até então exercido por algo que se descobriu ser uma mera ilusão?

É justamente por pensar que o ficcionalismo não precisaria conservar todos os benefícios práticos das crenças morais que Joyce foca, em sua estratégia argumentativa, em apenas um benefício prático das crenças morais. Mas ele não apenas foca em apenas um benefício prático das crenças morais; ele também parece pensar que o ficcionalismo, para ser considerado justificado do ponto de vista pragmático, não precisaria conservar integralmente nem mesmo esse benefício específico. Ele admite que os juízos morais fictícios não conseguiriam exercer tanta influência sobre o comportamento dos agentes quanto as crenças morais e, por conseguinte, ser tão efetivos quanto elas no combate à fraqueza de vontade, mas ele não vê tal fato como algo capaz de afetar sua proposta.

Este procedimento por parte do autor parece se basear na crença de que o ficcionalismo, para se mostrar mais vantajoso que seus concorrentes, não precisaria conservar

uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais, mas apenas conservar alguma porção deles, mesmo que bastante reduzida. Nesse sentido, ele afirma: “meu argumento não depende da posição fictícia prover um enorme ganho prático: se os retornos são confiavelmente apenas ligeiramente maiores que aqueles de seus opositores, então o caso para o ficcionalismo moral está feito.” (JOYCE, 2003, p. 228)

Contudo, este parece ser o caso apenas para mostrar o ficcionalismo como uma posição mais adequada, mais vantajosa, quando comparado, exclusivamente, ao abolicionismo. Com efeito, parece poder ser dito que, qualquer que seja a porção do papel prático das crenças morais conservada pelos juízos morais fictícios, ainda assim o ficcionalismo seria mais vantajoso que o abolicionismo, visto que este último não conservaria nenhuma porção do papel prático das crenças morais. E, de fato, essa é a maneira como Joyce estrutura sua argumentação a favor do ficcionalismo, ou seja, sempre o comparando, numa análise custo-benefício, com o abolicionismo, tratando de excluir, logo de início, outras posições possíveis. Porém, mesmo que o ficcionalismo possa vir a ser considerado mais vantajoso que o abolicionismo, isto parece, ainda, ser insuficiente para considerá-lo uma alternativa viável para o cumprimento do objetivo mais geral e último, pode-se dizer, para o qual foi proposto.

O objetivo mais geral que parece estar no pano de fundo da proposta de Joyce é tentar mostrar que a teoria do erro ou, mais especificamente, a aceitação da mesma, não necessariamente precisaria ter consequências devastadoras. Daí o autor tentar propor uma maneira de aquele que endossa a teoria do erro não perder completamente os benefícios práticos de sua condição anterior, de ter crenças morais (como ocorreria caso o abolicionismo fosse adotado), sem que, para isso, tenha que incorrer em irracionalidade (como ocorreria caso ele insistisse em manter suas crenças morais). Na medida em que Joyce apresenta o ficcionalismo como uma maneira de fazer a teoria do erro parecer menos catastrófica em suas consequências, parece ser importante averiguar a viabilidade do ficcionalismo de forma independente de sua comparação com o abolicionismo. Isso porque pode ser que, ao fim e ao cabo, seja necessário admitir que a teoria do erro possui de fato consequências catastróficas, mesmo não se optando pelo abolicionismo, mas sim pelo ficcionalismo moral. Para cumprir seu objetivo mais geral, portanto, parece ser necessário que Joyce mostre, não apenas que o ficcionalismo poderia ser capaz de conservar alguma porção, mas sim que ele poderia conservar uma porção considerável, significativa dos benefícios práticos das crenças morais.

Neste momento, então, pode surgir a seguinte indagação: qual grau de conservação dos benefícios práticos das crenças morais por parte dos juízos morais fictícios é requerido

para que a proposta de Joyce consiga cumprir seu objetivo geral? Responder honestamente a essa pergunta exige a admissão de que é impossível, ao que parece, indicar precisamente o grau de conservação requerido, até mesmo porque isso dependerá do grau de perda de referidos benefícios considerado catastrófico, o que poderá variar de um opositor da teoria do erro para outro, não parecendo ser possível chegar-se a um consenso a esse respeito.

Pode-se tentar estabelecer um parâmetro recorrendo-se à noção de estabilidade social, exigindo-se, assim, que os juízos morais fictícios sejam capazes de cumprir uma parcela do papel prático das crenças morais suficiente para a manutenção de tal estabilidade. Esta parece ser uma exigência razoável para a proposta de Joyce, sobretudo considerando-se suas pretensões prescritivas abrangentes, isto é, a premissa da qual parte o autor de que seria um dever do filósofo revisar as crenças errôneas das pessoas, incluindo, é claro, as crenças morais, o que implica a divulgação da teoria do erro para as pessoas em geral (e não apenas entre filósofos). Na medida em que a teoria do erro é divulgada para as pessoas em geral, não se pode excluir que ela seja amplamente aceita e, nesse caso, o ficcionalismo teria de ser capaz de evitar que o abandono das crenças morais gerasse instabilidade na sociedade.

Neste ponto, surgem dois questionamentos a serem respondidos. O primeiro deles consiste em definir o que configuraria exatamente uma situação de instabilidade social e o segundo, decorrente do primeiro, em indicar qual a porção e quais os tipos de papéis práticos exercidos pelas crenças morais que teriam de ser conservados pelos juízos morais fictícios para evitar dita situação. Mais uma vez, há que se reconhecer a impossibilidade de fornecer respostas precisas a tais questionamentos.

Uma tentativa de resposta poderia ser dizer que uma situação de instabilidade social seria configurada quando um número muito elevado de indivíduos passa a praticar ações em desacordo com o que era prescrito pelas crenças morais, o que acabaria causando prejuízos mútuos aos membros do grupo social e reduzindo, conseqüentemente, a coesão social, já que, como Joyce observa, as ações recomendadas por tais crenças seriam as mais vantajosas a longo prazo, tanto para os indivíduos quanto para os grupos sociais e, até mesmo, para a espécie humana em geral. O que acaba de ser dito, embora não seja capaz de gerar consenso, parece ir ao encontro das visões de Joyce sobre quais seriam as conseqüências catastróficas a serem evitadas (conferir capítulo 2, seção 2.1). Portanto, parece ser uma exigência razoável para sua proposta requerer que ela consiga conservar um grau de obediência aos juízos morais fictícios (que recomendam a prática dos mesmos tipos de ação antes prescritos pelas crenças

morais) que seja suficiente para manter a estabilidade nos grupos sociais e, em última instância, não ameace a preservação da espécie humana.<sup>83</sup>

Qual seja esse grau exatamente é algo que, infelizmente, não se conseguirá responder. Não obstante, isto não parece constituir um empecilho para a avaliação crítica que se empreenderá neste trabalho, uma vez que se sustentará que a porção dos benefícios práticos das crenças morais que os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de conservar é tão reduzida que dificilmente alguém poderia pensar que isso seria suficiente para evitar uma instabilidade social no sentido acima descrito<sup>84</sup>.

Para os fins deste trabalho, pode-se estipular que o ficcionalismo de Joyce, para alcançar o objetivo subjacente à sua propositura, tem de ser capaz de preservar uma *porção significativa* dos benefícios práticos das crenças morais, entendendo-se por isto (tentando-se ser fiel às visões do autor e respeitar a estratégia argumentativa pela qual ele optou de focar no papel das crenças morais na promoção do autocontrole por parte do agente) a capacidade de influenciar o comportamento dos agentes ao ponto de ser possível dizer que os ajuda a promover o autocontrole na maior parte das situações em que eles precisam de tal ajuda. Dentre tais situações, Joyce menciona aquelas em que o agente é tentado a praticar uma ação para a satisfação de um benefício imediato, em detrimento daquela que lhe será mais benéfica a longo prazo. Pode-se acrescentar também situações em que a obediência aos juízos morais fictícios impõe ao agentes sacrifícios pessoais consideráveis. Parece razoável exigir-se que os juízos morais fictícios sejam capazes de influenciar o comportamento dos agentes em situações como essas, nas quais eles mais precisam de um expediente que os auxilie no autocontrole, a fim de evitarem que incorram na irracionalidade prática de optar por uma ação com vistas à satisfação de um benefício imediato ou que não lhes impõe sacrifícios pessoais consideráveis, em detrimento da ação que será mais vantajosa a longo prazo.

Caso os juízos morais fictícios se mostrem aptos a cumprir essa tarefa na maior parte de tais situações, então parece possível dizer que eles seriam capazes de preservar uma *porção*

---

<sup>83</sup> Falar em ameaça à preservação da espécie humana, aqui, pode parecer um tanto exagerado. Contudo, os conflitos entre seres humanos, por vezes, causam tantos prejuízos mútuos (como o exemplo das guerras parece mostrar) que a possibilidade de uma ameaça à espécie humana não parece poder ser excluída.

<sup>84</sup> É importante notar que, para Joyce cumprir o objetivo geral subjacente à sua proposta, os juízos morais fictícios teriam de exercer uma contribuição determinante para evitar a instabilidade social. Isso porque poderia ser que o abandono das crenças morais não gerasse referida instabilidade mesmo sem a adoção do ficcionalismo. Talvez os agentes conseguissem comportar-se predominantemente de forma não prejudicial para eles próprios e para os demais membros do grupo recorrendo à racionalidade prática apenas, como pensa Garner. Neste caso, o fato de não haver instabilidade social após o abandono das crenças morais poderia ser considerado como um elemento a favor do abolicionismo moral, e não do ficcionalismo. A contribuição dos juízos morais fictícios, portanto, teria de ser, além de suficiente, algo determinante, algo necessário para a manutenção da estabilidade social, tal que, sem tal contribuição, ela estaria ameaçada.

*significativa* dos benefícios práticos das crenças morais, uma porção suficiente para evitar uma instabilidade social, com o que Joyce teria conseguido cumprir o objetivo mais geral subjacente à sua proposta de mostrar que a teoria do erro não precisa ter consequências catastróficas (tomando-se como base, é claro, aquilo que o próprio autor consideraria como consequência catastrófica, já que não é possível estabelecer um consenso a esse respeito entre todos os autores que debatem sobre o tema).

#### **4.2. A proposta de Joyce cumpre seus objetivos específicos?**

O objetivo desta seção é aferir se o ficcionalismo moral proposto por Joyce mostra-se um posicionamento capaz de cumprir os dois objetivos específicos do autor ao oferecer sua proposta, a saber, (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Tal objetivo será cumprido em três etapas.

Na primeira delas (subseção 4.2.1), serão conjecturadas as condições para uma possível implementação do ficcionalismo moral. Na segunda etapa (subseção 4.2.2), será argumentado que, em condições normais de imersão em uma ficção, o ficcionalismo muito provavelmente não seria capaz de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Na terceira etapa (subseção 4.2.3), será considerada a hipótese de adoção de uma atitude ficcional com imersividade mais elevada, a qual permitiria a manutenção de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Tentar-se-á argumentar, contudo, que, por essa via de implementação, o ficcionalismo de Joyce não seria capaz de excluir que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. A conclusão a que se chega, então, é que o ficcionalismo moral parece não ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais eles foi proposto por Joyce.

Antes de se iniciar cada uma dessas etapas, porém, faz-se necessário esclarecer que, no presente estudo, procurar-se-á utilizar os mesmos critérios adotados por Joyce para a aferição da racionalidade. A esse respeito, é salutar deixar claro que o autor, ao longo de seus desenvolvimentos teóricos, utiliza-se de dois sistemas normativos distintos para a avaliação da racionalidade: os critérios de racionalidade epistêmica, para avaliar a racionalidade das crenças dos sujeitos, e os critérios de racionalidade prática, para avaliar a racionalidade de suas ações.

Em relação à racionalidade epistêmica, Joyce não apresenta considerações explícitas a respeito dos critérios que adota. O que é possível perceber, a partir dos exemplos que fornece,

é que ele considera irracional um sujeito ter uma crença de cuja falsidade tem evidência, assim como o sujeito manter duas crenças contraditórias entre si. Apesar da ausência de uma concepção mais completa sobre o tema, isto não parece representar um empecilho, uma vez que as assunções de Joyce acerca da racionalidade epistêmica parecem ser um ponto de partida suficiente para a argumentação que se empreenderá neste estudo.

No que concerne à racionalidade prática, conforme abordado no capítulo 1, Joyce deixa explícita sua adoção de um critério instrumentalista, segundo o qual o agente terá razões objetivas para praticar determinada ação se fazer isso contribuirá para a promoção de seus desejos e interesses. O autor esclarece, porém, que a condição epistêmica do agente deve ser considerada quando da avaliação de sua racionalidade. Isto quer dizer que, em tal avaliação, devem ser levadas em conta as crenças justificadas que o agente possui, bem como aquilo que ele está em condição de descobrir. O critério de Joyce, então, é formulado por ele da seguinte forma: “S é racional do ponto de vista prático na medida em que ele é guiado por suas razões subjetivas”, em que razões subjetivas podem ser entendidas como as razões que o sujeito acredita justificadamente que possui para agir de determinada maneira. (JOYCE, 2003, p. 54)

Feito este esclarecimento, está-se em condições de iniciar a avaliação de se o ficcionalismo de Joyce se mostra um posicionamento capaz de cumprir seus objetivos, tendo como ponto de partida as condições requeridas para sua possível implementação, as quais se passará a conjecturar a partir de agora.

#### 4.2.1. Condições para uma possível implementação do ficcionalismo moral

Joyce não procede a uma análise minuciosa das condições requeridas para uma possível implementação do ficcionalismo moral. Ele parece pretender apenas lançar a ideia de que o ficcionalismo seria uma alternativa superior às demais, mas o faz sempre tentando não se comprometer muito com a viabilidade de sua concretização. Não obstante, ao tecer suas explicações sobre o ficcionalismo, ele fornece algumas indicações de quais poderiam ser pelo menos algumas dessas condições. É a partir dessas indicações, então, que se tentará conjecturar aqui sobre as condições para uma possível implementação do ficcionalismo proposto pelo autor.

Joyce afirma que o ficcionalismo seria uma opção a respeito do que um grupo de pessoas poderia fazer após descobrir que o discurso moral envolve um erro sistemático. (JOYCE, 2003, p. 177) É muito pouco provável, contudo, que tal descoberta ocorra por acaso, pois não há alguma evidência ou indício empírico que venha a revelar a falsidade das crenças

morais e com a qual essas pessoas possam um dia se deparar por acaso. Tampouco é provável que ela ocorra pelo fato de, em algum momento, tais pessoas terem começado, sem nenhum tipo de interferência externa, a refletir sobre o assunto e chegado sozinhas a essa conclusão. Isso porque, exceto os filósofos e algumas outras poucas pessoas, não é comum que as pessoas reflitam sobre questões dessa índole, questionando crenças tão fortemente mantidas por todo grupo social. Para que a descoberta ocorra, então, parece ser necessária alguma interferência externa, como alguém que informe ao grupo de pessoas que o discurso moral é falho. Na verdade, como as crenças morais estão tão firmemente estabelecidas em todo o grupo social e como o erro a ser apontado não se encontra em uma porção, mesmo que grande, do conjunto de tais crenças, mas sim em todas elas, o informante terá de se esforçar consideravelmente para convencer as pessoas de que o que ele está afirmando é verdadeiro, isto é, de que a teoria do erro moral está correta. Ao que tudo indica, essa difícil tarefa incumbiria, na visão de Joyce, ao filósofo. (JOYCE, 2005, p. 298)

Supondo que o filósofo tenha logrado êxito nessa difícil tarefa e tenha convencido o grupo de pessoas de que a teoria do erro é verdadeira<sup>85</sup>, restaria, ainda, uma segunda e também difícil tarefa: convencer as pessoas de que a decisão mais adequada sobre o que fazer com o discurso moral não é abandoná-lo, mas sim mantê-lo, mesmo sem crer mais em suas supostas verdades, passando a adotar uma atitude ficcional em relação a ele. Isso porque, como Cuneo e Christy observam (2011), o fato de alguém aceitar a teoria do erro não necessariamente o levará a pensar que a decisão mais adequada seja passar a ficcionalizar a moralidade.<sup>86</sup> Talvez, de fato, o abolicionismo possa ser a posição que mais imediatamente venha à mente daquele que recém aderiu à teoria do erro. Quiçá a opção ficcionalista sequer lhe ocorra e tenha que lhe ser apresentada pelo filósofo. De qualquer maneira, a adesão a uma atitude ficcional em relação ao discurso moral parece ser algo de cuja superioridade (em relação às demais opções) os membros do grupo, muito provavelmente, teriam de ser convencidos.

Quais seriam, então, as possíveis maneiras pelas quais o filósofo poderia tentar convencer os membros do grupo a manter o discurso moral descrendo nele? Considere-se, pelo menos num primeiro momento, a possibilidade de os membros do grupo serem

---

<sup>85</sup> Como anteriormente abordado, Cuneo e Christy (2011) sustentam que o filósofo enfrentaria sérias dificuldades para convencer um número considerável de pessoas da verdade da teoria do erro.

<sup>86</sup> Ao que parece, mesmo Joyce estaria disposto a aceitar isso, pois ele desvincula a aceitação da teoria do erro, que constitui uma questão teórica, da decisão acerca do que fazer com o discurso moral após tal aceitação, que ele considera uma decisão puramente prática. Segundo ele, aceitar a teoria do erro não implica que se tenha que abandonar o discurso moral. Do mesmo modo, poder-se-ia dizer que a aceitação da teoria do erro não implica que se tenha que adotar o ficcionalismo moral. (JOYCE, 2003, p. 177)

convencidos sem que lhes seja apontada nenhuma razão ou motivo, simplesmente aceitando a sugestão feita pelo filósofo. Em uma situação como essa, os sujeitos envolvidos estariam tomando suas decisões de uma forma um tanto quanto estranha, pois manter o discurso moral, sem que lhes seja apontada nenhuma razão ou motivo, mesmo crendo que ele envolve um erro (já que tais sujeitos aceitaram previamente a teoria do erro), parece ser algo irracional do ponto de vista prático. A partir do critério de Joyce, um agente poderá ser considerado racional se ela agir de acordo com suas razões racionais subjetivas e, no caso, em exame, não parece possível que o agente creia que a adoção do ficcionalismo irá promover algum fim seu sem que lhe seja apresentado algum motivo para tal adoção (ou que ele próprio consiga visualizar um motivo para tal adoção). Sendo assim, a adoção do ficcionalismo sem que seja em virtude de uma razão ou motivo parece poder ser considerada, de acordo com o critério de Joyce, uma atitude irracional por parte do agente.

Parece ser, então, muito improvável que os membros do grupo fossem convencidos a adotar o ficcionalismo moral sem que lhes seja oferecida alguma razão ou motivo, pois não há por que pensar que eles agiriam de uma forma tão irracional como essa. No mínimo, Joyce não pode esperar que isso ocorra, isto é, ele não pode depender disso para que o ficcionalismo que propõe possa ser implementado. E essa vedação impõe-se a Joyce não apenas por ser improvável que um grupo de pessoas seja convencido dessa maneira, mas também (e, sobretudo) porque elas estariam, se isso ocorresse, atuando de forma irracional. Como um dos objetivos específicos da proposta de Joyce é evitar que o teórico do erro incorra na irracionalidade epistêmica de manter crenças morais que ele sabe serem falsas, parece razoável pensar que sua proposta deva evitar também que aquele que aderiu à teoria do erro incorra em irracionalidade prática, o que ocorreria na hipótese de os membros do grupo adotarem o ficcionalismo sem que seja em virtude de alguma razão ou motivo.

Uma segunda possibilidade a ser considerada consiste em o filósofo tentar convencer os membros do grupo a manter o discurso moral recorrendo a alguma razão comumente usada para justificar os requerimentos morais, como, por exemplo, que eles são mandamentos divinos, que eles são requeridos pela razão, etc. Contudo, como o filósofo em questão e os próprios membros do grupo aceitam a teoria do erro, eles não acreditam, de fato, que haja alguma razão que justifique os requerimentos morais. Sendo assim, se os membros do grupo se deixassem convencer dessa maneira, eles estariam incorrendo em irracionalidade (talvez em maior grau ainda do que na hipótese anteriormente apresentada). Isso porque, se tal ocorresse, esses sujeitos estariam optando por adotar o ficcionalismo moral em virtude da existência de razões aptas a justificar os requerimentos morais, mesmo já tendo sido

convencidos de que não há razões para a verdade das crenças que expressam requerimentos morais, o que parece ser incompatível. Nesta hipótese, os agentes estariam agindo, ao que parece, com base em uma crença cuja manutenção pode ser considerada irracional do ponto de vista epistêmico para alguém que crê na teoria do erro, a saber, a crença de que há uma razão que justifique os requerimentos morais.

Do mesmo modo que na hipótese anterior, Joyce não pode depender de que as pessoas possam ser convencidas dessa maneira, tanto por ser improvável que elas se comportem de forma tão irracional, quanto porque, se isso ocorresse, não se teria evitado que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade.

Uma terceira maneira possível de as pessoas serem convencidas pelo filósofo a adotar o ficcionalismo moral consiste em ele apontar algum motivo para isso. Um candidato a motivo (e, talvez, aquele que mais se coaduna com o teor da proposta de Joyce) poderia ser a manutenção dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole. Poder-se-ia apresentar às pessoas do grupo a argumentação de Joyce sobre os benefícios práticos das crenças morais e a favor de que, com a adoção do ficcionalismo, ao menos parte desses benefícios poderiam ser conservados. Embora não haja garantia alguma de que os integrantes do grupo se deixariam convencer por esse motivo e embora se pudesse pensar também em outras maneiras de convencer eles (como, por exemplo, apontar um motivo diferente de manter os benefícios práticos das crenças morais), esta parece ser a maneira mais provável de eles serem convencidos sem incorrerem, aparentemente, em irracionalidade.

Após os agentes terem sido convencidos a adotarem o ficcionalismo moral, algumas condições adicionais têm de ser satisfeitas para que o mesmo seja efetivamente implementado. Nesse sentido, vale lembrar que a primeira condição a ser satisfeita é a aceitação dos requerimentos morais.

Joyce introduz a noção de aceitação ao tentar explicar de que modo os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de conservar, pelo menos em parte, os benefícios práticos de ter crenças morais. Segundo o autor, para ter os benefícios regulativos do discurso moral, não seria necessário crer nele; seria o bastante aceitá-lo, isto é, deixá-lo ser um guia para as ações, mesmo descrendo nele. Para explicar isso, então, Joyce procede a uma comparação entre requerimentos morais e regras práticas. Ele cita o exemplo de um agente que inicia um programa de exercícios físicos e que, a fim de combater a fraqueza de vontade, aceita a regra prática “Devo correr por 55 minutos a cada dois dias”. Conforme Joyce, mesmo o agente não crendo nessa regra, ela seria capaz de auxiliá-lo no combate à fraqueza de vontade na medida em que ele a aceita, isto é, na medida em que exercita essa regra em sua mente e a deixa ser

um guia para suas ações. Do mesmo modo, Joyce pensa que os requerimentos morais seriam capazes de prestar semelhante auxílio ao agente, mesmo que este não creia neles, mas tão somente os aceite. Nesse sentido, então, os requerimentos morais aceitos pelos agentes seriam pré-compromissos, os quais são assumidos por eles a fim de evitar que eles caiam em fraqueza de vontade, conforme abordado anteriormente (no capítulo 2).

Entretanto, para que o ficcionalismo seja efetivamente implementado, faz-se necessário, ainda, que os agentes tenham uma atitude ficcional em relação aos requerimentos morais. Como Olson (2014) observa, é possível ter-se pré-compromissos sem a adoção de uma atitude propriamente ficcional. Além disso, o próprio exemplo fornecido por Joyce de uma regra prática sobre exercícios físicos aceita pelo agente parece mostrar que nem mesmo ele poderia negar que o agente pode assumir pré-compromissos sem adotar uma atitude ficcional em relação à regra que decidiu aceitar.<sup>87</sup> Dessa maneira, para que a aceitação dos requerimentos morais possa ser considerada um ficcionalismo propriamente dito, é preciso que os agentes não meramente aceitem os requerimentos morais como pré-compromissos seus, mas que essa aceitação assuma a forma de uma atitude ficcional. Assumir a forma de uma atitude ficcional, como já mencionado antes, é ser um ato de fazer de conta, de fingir que se acredita nos requerimentos morais. Seria em decorrência de tal fingimento que os agentes se deixariam guiar por tais requerimentos, já que agiriam como se eles fossem verdadeiros, ou seja, como se fossem realmente obrigados moralmente a praticarem as ações por eles requeridas.

É importante salientar, por fim, que a possibilidade de um agente adotar a atitude ficcional em relação aos requerimentos morais depende do estabelecimento de uma convenção linguística de retirada da força assertórica dos proferimentos morais por parte da comunidade de usuários desse discurso. Tal convenção, ao que parece, ficaria estabelecida no momento em que o grupo de novos adeptos da teoria do erro decidisse coletivamente adotar o ficcionalismo moral, tendo em vista que, após tal decisão, ficaria claro para todos que os proferimentos morais deveriam ser interpretados, não como a expressão de crenças morais, mas como juízos morais fictícios, os quais são destituídos de força assertórica.

Com a presença dos elementos até então mencionados, pode-se dizer que o ficcionalismo moral proposto por Joyce teria sido implementado. Tendo esse cenário como ponto de partida, está-se em condições de passar, a partir de agora, à avaliação de se o

---

<sup>87</sup> Joyce também cita o exemplo de Odisseu, que pediu para ser preso ao mastro do navio para evitar que acabasse cedendo aos encantos do canto das sereias, exemplo este que também parece mostrar ser possível haver pré-compromissos sem atitude ficcional.

ficcionalismo moral se mostra capaz de cumprir os objetivos específicos que ensejaram sua proposta por parte de Joyce e, por esse meio, cumprir o objetivo geral a ela subjacente.

#### 4.2.2. Primeiro problema: a incapacidade de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais

A avaliação de se o ficcionalismo moral de Joyce se mostra capaz de cumprir os objetivos específicos para os quais foi proposto iniciará pela consideração de sua capacidade de manter uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais.

Quando Joyce se propõe a indicar um papel prático muito importante desempenhado pelas crenças morais, ele aponta o papel que elas exerceriam para fortalecer o autocontrole do agente, ajudando a combater uma eventual fraqueza de vontade nos momentos em que sua capacidade deliberativa está reduzida e, por isso, corre o risco de não optar pela ação que lhe será mais benéfica. Nessa ocasião, Joyce faz referência, como dito antes, às situações em que o agente vislumbra, por um lado, a possibilidade de escolher uma ação por meio da qual poderá obter benefícios imediatos e, pelo outro, a possibilidade de escolher uma ação que lhe trará mais benefícios que a primeira, mas a longo prazo. Segundo Joyce, a maior atratividade dos benefícios imediatos acabaria por reduzir a capacidade deliberativa do agente e as crenças morais, com sua obrigatoriedade incondicional, cumpririam o importante papel de fazê-lo cessar sua deliberação para simplesmente obedecê-las e, com isso, praticar a ação mais benéfica entre as possíveis.

Embora o autor não tenha declarado explicitamente, a mesma redução da capacidade deliberativa parece ocorrer quando a situação envolve sacrifícios pessoais muito altos, no lugar de benefícios imediatos. Parece correto concluir, então, que as crenças morais cumpririam esse papel de reforço do autocontrole para o combate à fraqueza de vontade, primordialmente, nas situações em que a prática das ações mais benéficas requer que se sacrifiquem benefícios imediatos e/ou pessoais, que são as situações em que mais se correria o risco de desvio. Nas situações em que não há esse conflito de interesses, por outro lado, parece ser mais fácil (e, conseqüentemente, mais provável) para os sujeitos acabarem optando pela prática da ação mais benéfica e, por isso, o papel das crenças morais no reforço do autocontrole parece ser minimizado ou até mesmo dispensável.

De acordo com Joyce, os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de conservar, pelo menos em parte, esse papel. Estaria correto o autor em sua afirmação? Se sim, a porção desse papel preservada pode ser considerada significativa, no sentido anteriormente estipulado

(na seção 4.1)? Para tentar responder a essa pergunta, é salutar retomar algumas características do faz de conta, fingimento, engajamento ou imersão em ficções.

Conforme Joyce, o engajamento em uma ficção seria um ato voluntário, isto é, seria algo que se escolhe fazer. Os sujeitos escolheriam começar a fazer juízos fictícios de determinado tipo e, presumivelmente, seriam capazes de suspender tais juízos temporariamente, como também abandoná-los se assim preferirem e mais ou menos no momento em que quiserem. Estas seriam, pelo menos, as condições existentes em uma situação normal, padrão de ficção, que é a situação configurada quando do engajamento de que se tem conhecimento, algumas das quais são citadas por Joyce, tais como o faz de conta das crianças quando estão brincando, o faz de conta dos fãs de Sherlock Holmes quando vão a Londres, a imersão em filmes de terror aos quais se assiste e em romances cuja leitura se faz.

Em uma situação padrão de imersão como essa, o sujeito pode sair da ficção no momento em que assim escolher. Se a imersão na ficção da moralidade for dessa natureza, os sujeitos, presumivelmente, poderão escolher sair dela sempre que lhes for conveniente. O problema daí decorrente é a possibilidade e, a rigor, até mesmo a probabilidade, de os sujeitos saírem da ficção da moralidade nos momentos em que agir em obediência aos juízos morais fictícios acarretar custos pessoais considerados muito altos ou a não satisfação de algum benefício imediato muito atrativo.

Nesse sentido é uma das críticas de Cuneo e Christy ao ficcionalismo de Joyce. Como mencionado no capítulo anterior, aqueles autores sustentam que, na medida em que os agentes sabem que podem transitar com relativa facilidade entre o contexto não crítico, em que aceitam e se deixam guiar pelos requerimentos morais (que é o contexto, pode-se acrescentar aqui, em que eles estão imersos na ficção da moralidade), e o contexto crítico, em que negam a verdade dos requerimentos morais (justamente por não estarem imersos na ficção da moralidade), não há razão para pensar que eles se manteriam no contexto não crítico em situações em que a obediência aos requerimentos morais lhes impõe sacrifícios pessoais muito elevados. (CUNEO e CHRISTY, 2011, p. 101) Isto vai ao encontro do que foi dito acima: como a imersão padrão em uma ficção é um ato voluntário, segundo Joyce, se a imersão na ficção da moralidade for dessa natureza, os agentes poderão entrar e sair dela, transitando, portanto, entre o contexto não crítico e crítico, quando lhes for conveniente e é, a rigor, extremamente provável que saiam de tal imersão quando esta lhes impõe um sacrifício pessoal elevado. Embora os autores não afirmem, o mesmo parece poder ser estendido para situações em que tal obediência requer que os agentes deixem de satisfazer um benefício imediato muito atrativo.

Se isto estiver correto, isto é, se o mais provável é que os agentes saíssem da ficção da moralidade em tais situações, então os agentes simplesmente abandonariam os juízos morais fictícios justamente nas situações em que estes deveriam cumprir o papel de auxiliá-los no autocontrole. Se os agentes abandonam os juízos morais em tais situações ou, pelo menos, na maior parte delas, então não se pode dizer que estes seriam capazes de exercer influência sobre seu comportamento, muito menos ao ponto de cumprir o papel mencionado.

O que acaba de ser dito parece poder ser complementado pelas considerações de Wallace em suas críticas ao ficcionalismo de Joyce. Um dos problemas que ele encontra nesse posicionamento é conceber os contextos deliberativos como contextos não críticos, o que seria, a seu ver, um erro. Como Wallace observa, nos momentos em que os agentes deliberam sobre a maneira como irão agir em uma dada situação, eles recorreriam a seus valores e compromissos, assim como a suas crenças relevantes para a tomada de decisão, a fim de obter “uma conclusão bem fundamentada sobre o que seria melhor fazer”. (WALLACE, 2003)

A afirmação de Wallace de que os contextos deliberativos são contextos altamente críticos parece ser capaz de explicar o porquê de o agente sair da imersão na ficção da moralidade (contexto não crítico, segundo Joyce) nas situações indicadas e, conseqüentemente, acabar não agindo em conformidade com os juízos morais fictícios. A explicação parece ser a seguinte. Talvez o vislumbre da possibilidade de algum sacrifício pessoal considerável ou da necessidade de abster-se da satisfação de um benefício imediato muito atrativo faça com que o agente comece um processo de deliberação sobre qual ação irá empreender. Ao fazer tal deliberação, segundo Wallace, o agente começa a refletir criticamente sobre a questão e, para tanto, recruta suas crenças relevantes para a tomada de decisão, dentre as quais suas reais crenças sobre a moralidade (o que parece ser muito plausível). Isto quer dizer que esse agente estaria entrando em um contexto crítico ao iniciar sua deliberação, ou seja, estaria saindo da imersão na ficção da moralidade, com o que viria a tona sua descrença nos requerimentos morais. Se ele não crê nos requerimentos morais, ele não pensa que tem a obrigação de se comportar da maneira por eles prescrita, e, na medida em que o agente está atento a isso (por estar no contexto crítico e não imerso na ficção), é no mínimo altamente improvável que ele o faça, sobretudo tendo em vista que isto requereria sacrifícios pessoais elevados ou a não satisfação de benefício imediato muito atrativo.

Tal explicação, com efeito, parece esclarecer razoavelmente porque os agentes acabariam, muito provavelmente, saindo da imersão na ficção da moralidade em situações problemáticas e, como consequência, não agindo em conformidade com os juízos morais fictícios.

Ao que acaba de ser dito, pode-se acrescentar que, mesmo que se ignorasse a possibilidade de o agente sair da imersão na ficção da moralidade, ainda assim seria altamente duvidoso que os juízos morais fictícios fossem capazes de exercer influência sobre o comportamento dos agentes de forma decisiva ao ponto de auxiliá-los na promoção do autocontrole. Como foi possível perceber ao longo da exposição realizada no capítulo precedente, a maioria dos autores que criticam o ficcionalismo de Joyce lançam dúvidas sobre tal capacidade. A alegação mais recorrente é de que, uma vez que os agentes não creem mais nos requerimentos morais, dificilmente estes conseguiriam moldar seu comportamento.

A isto, Joyce responderia, é claro, que não seria preciso crer nos requerimentos morais para que eles fossem capazes de regular o comportamento dos agentes. Como ele observa, estes poderiam simplesmente aceitar tais requerimentos, deixando-os guiarem seu comportamento, assim como o agente que iniciou um programa de exercícios físicos deixa a regra prática “Devo correr por 55 minutos a cada dois dias” guiar seu comportamento. Entretanto, esse exemplo não parece ser capaz de mostrar aquilo que o autor pretende com ele.

A fim de indicar porque Joyce está errado em tal afirmação e porque seus críticos parecem ter razão ao sustentarem que dificilmente os juízos morais fictícios seriam capazes de exercer influência sobre o comportamento dos agentes, é salutar recorrer a uma das críticas de Wallace tratada no capítulo anterior. De acordo com este autor, mesmo que fosse possível traçar uma linha demarcatória precisa entre contexto crítico e não crítico, os dois contextos não seriam completamente independentes um do outro, como supõe Joyce, de modo que a eficácia de uma estratégia para a promoção do autocontrole adotada no contexto não crítico dependeria de haver uma concordância ou consistência entre ela e o que o agente estaria disposto a assentir no contexto crítico.

Essa relação de dependência do contexto não crítico em relação ao contexto crítico parece explicar porque os juízos morais fictícios, que o agente faz nos contextos não críticos, não seriam provavelmente capazes de influenciar o comportamento do agente na medida em que este abandonou suas crenças morais. Isso ocorreria, especificamente, pelo fato de não haver uma concordância ou consistência, como diz Wallace, entre a estratégia de promoção do autocontrole adotada nos contextos não críticos, a saber, o agente fazer juízos morais fictícios, e aquilo que ele está disposto a assentir no contexto crítico, uma vez que, neste contexto, não estaria disposto a assentir aos requerimentos morais, por não crer mais neles.

A comparação de Joyce dos requerimentos morais com a regra prática sobre exercícios físicos não é capaz de mostrar aquilo que o autor pretende com ela; ao contrário, o exemplo

fornecido pelo autor parece até mesmo confirmar a crítica de Wallace. Isso porque, embora seja plausível pensar que a regra em questão seria capaz de exercer influência sobre o comportamento do agente que a aceitou, tal capacidade parece decorrer do fato de a aceitação dessa regra estar baseada em alguma crença do agente (algo ao qual ele está disposto a assentir no contexto crítico), como por exemplo, a crença de que praticar regularmente exercícios físicos, tais como corrida, pode contribuir para que a pessoa atinja ou mantenha uma forma física saudável. Haveria, portanto, a concordância ou consistência a que se refere Wallace, o que não ocorreria no caso dos requerimentos morais. Sendo assim, parece que nem mesmo o exemplo fornecido por Joyce seria capaz de comportar, de forma, plausível, a independência entre contexto crítico e não crítico necessária para possibilitar que um agente se deixe guiar por requerimentos morais que ele aceita nos contextos não críticos, mas rejeita nos contextos críticos.

Diante dessas considerações, parece correto afirmar ser no mínimo duvidoso que os juízos morais fictícios viessem a conseguir exercer uma influência decisiva sobre o comportamento dos agentes ao ponto de auxiliá-los na promoção do autocontrole. Em especial, pretende-se sustentar aqui que, se a imersão na ficção da moralidade for considerada como um tipo padrão de imersão de ficções, é altamente provável que os agentes acabassem saindo dela justamente nas situações que eles mais precisariam de um expediente que os ajudasse a promover o autocontrole. Se isso ocorresse, tais juízos ter-se-iam revelado incapazes de cumprir o papel prático das crenças morais que Joyce lhes incumbiu, já que o papel prático das crenças morais no reforço do autocontrole parece ser exercido, primordialmente, nos contextos em que obedecer aos requerimentos morais impõe altos custos pessoais aos sujeitos, assim como naqueles em que há a concorrência de benefícios imediatos. Se isto ocorresse, o ficcionalismo teria fracassado em seu objetivo de manter uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. E a probabilidade de isso ocorrer, caso o ficcionalismo fosse implementado, pode ser considerada, ao que parece, bastante elevada.

#### 4.2.3. Segundo problema: o fracasso em excluir a possibilidade de uma acusação de irracionalidade

Após chegar-se à conclusão de que, uma vez que se considere a imersão na ficção da moralidade como um tipo padrão de imersão em ficções, muito provavelmente os juízos morais fictícios não seriam capazes de manter uma porção significativa dos benefícios

práticos das crenças morais, passar-se-á, a partir de agora, a considerar de que maneira esses juízos poderiam vir a ser capazes de cumprir tal incumbência. Isso será feito partindo-se de uma maneira distinta de conceber a imersão na ficção da moralidade, a qual está presente nas explicações de Joyce e se diferencia em grau da imersão padrão antes mencionada.

De acordo com as explicações de Joyce, os juízos morais fictícios seriam um tipo mais imersivo de juízos fictícios do que aqueles que um agente faz em uma imersão padrão. Devido ao seu grau mais elevado de imersividade, segundo o autor, o sujeito nele engajado encontraria maior dificuldade para sair da ficção, de tal modo que isso só acabaria ocorrendo em contextos muito críticos (como as aulas de filosofia, por exemplo). Joyce chega, inclusive, a sustentar que, durante a imersão na ficção da moralidade, poderia ser que o sujeito sequer tivesse ciência de que está imerso em uma ficção. Ele afirma:

o fato de que a pessoa está disposta de modo a negar a verdade das reivindicações morais em tal ambiente [isto é, em contextos muito críticos] pode não ser algo do qual ela está tipicamente ciente. Com efeito, estar ciente desse fato é, em algum grau, já estar operando em direção ao fim mais crítico do espectro. Parte de estar 'imerso' em uma teoria é pensar que estar imerso na teoria é apropriado — que é dizer, não prestar atenção ao fato de que se está 'imerso em uma teoria' de qualquer modo. (JOYCE, 2003, p. 219)

Joyce admite que não é óbvio que, de fato, as pessoas façam esse tipo mais imersivo de juízo; porém, a seu ver, não haveria razão para pensar que elas não poderiam vir a fazer (presumivelmente, na hipótese de adotarem o ficcionalismo moral).

A partir desta maneira de conceber a imersão na ficção da moralidade, parece plausível pensar que os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de exercer influência sobre o comportamento dos agentes, talvez até mesmo ao ponto de contribuírem para a promoção do autocontrole, podendo, inclusive, chegarem a conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Isso poderia ocorrer em virtude de dois fatores, ambos decorrentes do caráter mais imersivo atribuído aos juízos morais fictícios nesta nova maneira de concebê-los.

O primeiro fator consiste em que, devido à elevada imersividade inerente à ficção da moralidade, seria mais difícil para o agente sair da imersão, de tal modo que o agente sairia dela apenas em contextos muito críticos, como a aula de filosofia. É importante notar aqui que Joyce pensa que contextos de deliberação prática não se enquadrariam nessa categoria, ao contrário do que se sustentou na seção anterior recorrendo-se à argumentação de Wallace. Sendo assim, o autor pensa que, mesmo nas situações problemáticas a que se tem feito

referência aqui (isto é, situações em que a obediência aos juízos morais fictícios impõe custos pessoais muito elevados ou a não satisfação de um benefício imediato muito atrativo), o agente continuaria imerso na ficção da moralidade e isto poderia fazê-lo agir em conformidade com os juízos morais fictícios.

O segundo fator pelo qual seria plausível pensar que os juízos morais fictícios poderiam ser capazes de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais é a possibilidade de se estabelecer um isolamento, uma independência do contexto não crítico em relação ao contexto crítico, o que permitiria que a estratégia de autocontrole adotada no primeiro contexto não precisasse ser consistente ou concordante com o que o agente está disposto a assentir no contexto crítico. Tal isolamento ou independência poderia ser estabelecido, ao que parece, pelo fato de que a alta imersividade, característica da imersão na ficção da moralidade, poderia fazer com que o agente, enquanto imerso, sequer estivesse ciente de que está disposto a dissentir aos requerimentos morais em contextos críticos (como Joyce afirma na citação feita há pouco). Caso isso viesse a ocorrer, então o fato de que o agente está disposto a dissentir a tais requerimentos em contextos críticos não interferiria na eficácia da estratégia de autocontrole por ele adotada, ou seja, a capacidade de os juízos morais fictícios exercerem influência sobre seu comportamento não seria comprometida.

A partir disso, então, parece possível concluir que há alguma possibilidade de os juízos morais fictícios serem capazes de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Mas, para que isso viesse a ocorrer, seria necessário que a imersão na ficção da moralidade não fosse um tipo padrão de imersão, tal como as imersões ordinárias de que se tem conhecimento. Ela teria de ser, como o próprio Joyce parece reconhecer, de um tipo mais imersivo.

Contudo, algo para o qual Joyce parece não atentar ou, pelo menos, dar a devida importância, é que o grau de imersividade requerido para que os juízos morais fictícios sejam capazes de influenciar significativamente o comportamento dos agentes parece ser demasiadamente alto ou, pelo menos, bem mais alto do que o autor poderia admitir.

Para que as pessoas venham a deixar os juízos morais fictícios guiarem seu comportamento mesmo nas situações em que os custos pessoais disso forem altos ou em que teriam de deixar de satisfazer um benefício imediato muito atrativo, elas teriam que se manter na ficção mesmo nos momentos em que decisões práticas sobre como agir nessas situações se lhes impõem. Para que isso viesse a ocorrer, as pessoas teriam que, em certo sentido, *esquecer* que estão em uma ficção e que, portanto, podem sair dela. Tal esquecimento parece ser

requerido porque esse tipo de contexto decisório, ao contrário do que pensa Joyce, parece suficientemente crítico para que o sujeito saia da ficção. Em contextos como esse, que envolvem sacrifícios pessoais elevados e a não satisfação de benefícios imediatos muito atrativos, o mais provável é que o sujeito pense com um mínimo de seriedade sobre a maneira como irá agir e, para tanto, parece muito improvável que ele não recorra às suas crenças, com o que viria à tona sua condição de teórico do erro, o qual não tem crenças morais. É difícil pensar por que o agente se manteria imerso na ficção na moralidade, mesmo em referidas situações, sem que ele tenha, de certo modo, esquecido que pode sair dela.

Ademais, a maneira como seria possível estabelecer o isolamento ou independência do contexto não crítico em relação ao contexto crítico antes aludida parece mostrar que o agente, em certo sentido, teria esquecido da própria existência do contexto crítico nessa hipótese, circunstância esta que poderia ser considerada uma consequência do esquecimento, por parte do agente, de que ele está em uma ficção e que, portanto, pode sair dela, transportando-se para um contexto distinto do que ele está, a saber, o contexto crítico. Parece ser por isso, com efeito, que o agente não estaria ciente de que está disposto a dissentir aos requerimentos morais no contexto crítico, ou seja, porque simplesmente teria esquecido da existência desse contexto, enquanto um contexto alternativo ao que ele está no momento.

Se o que acaba de ser dito estiver correto, então a imersão elevada exigida para que os juízos morais fictícios sejam capazes de influenciar significativamente o comportamento humano acaba, no mínimo, por se aproximar demasiadamente e perigosamente do autoengano. E tal aproximação pode ser percebida, surpreendentemente, a partir da apreciação da maneira como o próprio Joyce tenta distinguir a imersão em ficções do autoengano.

Ao tentar excluir que a imersão em ficções possa ser considerada uma condição de autoengano, Joyce estabelece duas diferenças entre ambas. A primeira delas seria que, no autoengano, o sujeito sabe previamente que algo não é o caso, mas, por alguma causa patológica, passa a acreditar que é o caso ao adentrar em autoengano, ao passo que, na imersão em ficções, apenas se finge acreditar que algo é o caso, não se acreditando de fato. A segunda diferença consistiria no fato de que, no autoengano, não está sob o domínio do sujeito sair dessa condição, pelo menos não sem que receba um tratamento que o cure de sua patologia, enquanto na imersão em ficções, por outro lado, estaria nas mãos do sujeito, segundo Joyce, a escolha entre continuar ou sair dela, sem que, para isso, seja necessário tratamento algum.

Considere-se, então, determinado sujeito que aderiu a um ficcionalismo moral com imersividade muito elevada, de tal forma que ele se mantém nela mesmo nos momentos em

que precisa decidir como agir em situações que envolvem sacrifícios pessoais elevados ou a não satisfação de benefício imediato muito atrativo. Acrescente-se, ainda, que os juízos morais fictícios conseguem exercer influência sobre seu comportamento, ao ponto de poderem ser considerados uma estratégia efetiva de promoção do autocontrole.

Se estiverem corretos os apontamentos precedentes sobre o que seria requerido para que a condição em que se encontra esse sujeito fosse possível, poder-se-ia dizer que ele se manteria imerso na ficção da moralidade mesmo nas situações problemáticas citadas devido ao *esquecimento*, por assim dizer, de que está em uma ficção e de que, portanto, pode sair dela, o que poderia ser considerado um elemento característico da imersão altamente elevada em questão. Poderia ser dito também que, em conexão com tal esquecimento, o sujeito poderia ter esquecido da própria existência de seus contextos críticos, nos quais dissentiria aos requerimentos morais, e que isto, precisamente, é o que permitiria aos juízos morais fictícios exercerem influência decisiva sobre seu comportamento.

Já que tal sujeito, segundo a caracterização de Joyce, somente sairia da ficção em momentos muito críticos (como a aula de filosofia), então é natural pensar que isso não ocorreria corriqueiramente, isto é, com muita frequência, e que, portanto, esse sujeito permaneceria imerso nela durante lapsos temporais mais prolongados do que normalmente os sujeitos costumam permanecer imersos em ficções. Esse sujeito, então, comportar-se-ia na maior parte do tempo como se os requerimentos morais fossem verdadeiros, já que, segundo Joyce, comportar-se como se as proposições da ficção fossem verdadeiras seria uma característica essencial da própria imersão em uma ficção, isto é, do fazer que conta, do fingimento a ela inerente. Sendo assim, esse sujeito reteria em sua mente pensamentos morais, proferiria enunciados morais, reprovava e aprova as ações de outros agentes com base nos requerimentos morais e, muitas vezes, agiria em obediência a eles<sup>88</sup>.

Diante dessa descrição, tal sujeito estaria em autoengano de acordo com os critérios de Joyce? No que tange ao primeiro critério, a circunstância de ele ter passado a acreditar ou não na ficção, Joyce responderia imediatamente que não se trataria de autoengano e ele provavelmente justificaria sua resposta da seguinte forma.

Apesar de o sujeito se comportar como se as proposições da ficção da moralidade fossem verdadeiras, isso constituiria apenas um fingimento, o faz de conta que é inerente à imersão em ficções, e não porque o sujeito teria passado a crer em tais proposições. Como abordado no capítulo 2, Joyce pensa que as crenças de um sujeito não devem ser determinadas

---

<sup>88</sup> Diz-se que o sujeito agiria *muitas vezes*, e não sempre, em obediência aos requerimentos morais porque mesmo agentes que acreditam nos requerimentos morais nem sempre agem em obediência a eles.

com base no que está implícito em seu comportamento nos contextos ordinários, não críticos, nos quais ele estaria distraído e não prestando atenção ao assunto; suas crenças devem ser determinadas com base no que ele está disposto a assentir e dissentir em contextos críticos. Por pensar dessa maneira, Joyce fixa seu critério para determinar se um sujeito crê em determinada proposição, o qual ele formula da seguinte maneira:

[se o sujeito] adotou uma perspectiva crítica e lá sinceramente negou T, e permaneceu disposto a negar T se adotasse novamente essa perspectiva, então ele descrê em T, independentemente de como ele pensar, agir e falar em perspectivas menos críticas. (JOYCE, 2005, p. 290)

A partir desse critério, o autor pensa ser possível dizer que um sujeito imerso em uma ficção, como o recém descrito, não crê nas proposições da ficção em consonância com as quais está seu comportamento e isso seria porque, apesar de seu comportamento nos contextos não críticos, ele estaria, durante todo o tempo de imersão, disposto a dissentir a tais proposições se inserido em contextos mais críticos<sup>89</sup>. Joyce diria, então, que o sujeito em questão não estaria em autoengano porque, uma vez inserido num contexto crítico, ele diria claramente que não crê na ficção.

Neste momento, é possível, imediatamente, questionar-se: como é possível saber se um sujeito está assim disposto durante o período em que está imerso na ficção? Joyce, de fato, admite não ser possível saber. Nesse sentido, ele afirma:

[...] se S está fazendo uma ficção de T, isso não necessariamente será óbvio a partir da observação de seu discurso e prática cotidiana. Isso pode até não ser óbvio para S nos contextos cotidianos. Não obstante, uma vez que ele está, o tempo todo, disposto a negar T em contextos mais rigorosos, ele não crê realmente em T. Uma vez que seu estar assim disposto pode não ser prontamente aparente, nós podemos ser ignorantes de sua disposição e portanto sem hesitação creditá-lo com uma crença em T. Ele pode até mesmo creditar-se com a crença se ele não estiver pensando cuidadosamente sobre o assunto. (JOYCE, 2003, p. 193)

Apesar dessa admissão, Joyce não pensa que a impossibilidade de saber se o sujeito tem dita disposição constituiria uma razão para pôr em dúvida sua alegação de que o sujeito não tem a crença em questão.

---

<sup>89</sup> Segundo Joyce, o sujeito imerso na ficção da moralidade entreteria em sua mente pensamentos morais e deixaria tais pensamentos guiarem seu comportamento. Ao explicar a diferença entre tais pensamentos e as crenças, Joyce afirma o seguinte: “[...] as ‘imagens morais’ em questão [isto é, os pensamentos morais que o sujeito entretém em sua mente] podem também *parecer* ao sujeito muito como a mesma coisa que crenças. A diferença entre um pensamento e uma crença aqui não é uma diferença fenomenológica; trata-se de uma disposição para dissentir.” (JOYCE, 2003, p. 219)

Independentemente do que Joyce possa pensar, o critério que ele adota para determinar se um sujeito crê em determinada proposição não parece ser capaz de permitir que se afirme com segurança que o agente imerso na ficção da moralidade não passou a crer nos requerimentos morais em relação aos quais ele tinha, inicialmente, uma atitude ficcional apenas. Para compreender porque, há que se considerar de forma mais detida do que faz Joyce o fato de não ser possível saber se o sujeito tem a disposição para dissentir aos requerimentos morais.

Há que se atentar, primeiramente, que não é possível ter-se acesso direto às disposições de um sujeito; o que se pode é tão somente conjecturar sobre quais elas seriam com base na observação do comportamento do sujeito em situações em que elas parecem ter sido ativadas. Assim, o critério de Joyce somente determinar com segurança apenas se o sujeito tem determinada crença  $p$  no exato momento em que sua disposição é ativada, com o que ele assentiria ou dissentiria a  $p$ . Caso ele assentisse, poder-se-ia dizer que ele crê em  $p$ ; caso ele dissentisse, que ele não crê em  $p$ . Nas ocasiões em que a disposição do agente não é ativada, não seria possível afirmar com segurança que ele crê ou que ele não crê em  $p$ .

Joyce poderia replicar, não sem alguma razão, que seria demasiado exigente requerer que se forneça um critério que permita uma afirmação segura acerca das crenças do sujeito. Ele poderia dizer que um critério seria aceitável mesmo que se tenha de recorrer a conjecturas para determinar as crenças de um sujeito. Dessa maneira, poder-se-ia, com base nas situações em que as disposições do sujeito parecem ser ativadas, conjecturar sobre as disposições que ele tem nos períodos de inatividade das mesmas, e concluir-se, a partir disso, se o sujeito crê ou não em determinada proposição. Assim, caso o agente tenha assentido a  $p$  em  $t_1$  (o que aparenta ser a ativação da disposição para assentir a  $p$ ) e, decorrido certo lapso temporal, ele tenha novamente assentido a  $p$ , agora em  $t_2$ , então parece razoável supor, se não houver razão em sentido contrário, que o sujeito permaneceu disposto a assentir a  $p$  durante todo o lapso temporal entre  $t_1$  e  $t_2$ , embora essa disposição não tenha sido ativada (e, portanto, não possamos ter nenhum grau de segurança acerca de sua presença). Joyce parece, de fato, partir de uma suposição como essa ao fornecer seu critério e utilizá-lo para sustentar que o agente imerso em uma ficção não crê nas proposições da ficção por ter, durante todo o período de imersão, a disposição para dissentir a elas em contextos mais críticos.

Tal suposição parece ser uma suposição bastante razoável, sobretudo quando se considera imersões em ficções de um tipo padrão, ou seja, imersões não tão elevadas quanto a que se está abordando aqui. Isso porque, em imersões padrão, o agente não permanece por lapsos temporais muito prolongados em imersão, como ocorreria, presumivelmente, com os

sujeitos em imersão altamente elevada (o que ocorreria por ser mais difícil para estes saírem da ficção). O que isto quer dizer é que, no caso da imersão padrão, as situações de ativação das disposições dos sujeitos para dissentir às proposições ficcionais ocorreriam com maior frequência e, por conseguinte, não seriam separadas por um lapso temporal muito grande. A maior proximidade entre as situações de ativação de tais disposições torna mais plausível a suposição de que o sujeito permaneceu, durante todo o período em que esteve imerso, com a disposição de dissentir às proposições da ficção quando reinserido no contexto crítico. Entretanto, no caso de imersões altamente elevadas, como a que se está considerando nesta seção, a plausibilidade dessa suposição parece ser posta em dúvida.

O primeiro fator que contribui para isso consiste, justamente, no maior espaçamento entre as situações de ativação das disposições em questão. O mero fato de que o sujeito passa lapsos temporais mais prologados em imersão não é suficiente para se concluir que ocorreu uma mudança em suas disposições, de tal modo que, ele deixou de estar disposto a dissentir às proposições da ficção e, por conseguinte, passou a crer nela. Contudo, tal fato parece aumentar as chances de dita mudança ter ocorrido, o que parece contribuir, no mínimo, para lançar dúvidas sobre a suposição em exame. Considere-se, por exemplo, um agente que em  $t_1$  dissentiu aos requerimentos morais e que, depois dessa ocasião, que se deu há um bom tempo, não foi reinserido no contexto crítico, permanecendo imerso na ficção até o presente momento. O que dizer desse sujeito no presente momento: ele crê nos requerimentos morais ou não crê? A resposta dependerá, de acordo com o critério de Joyce, de se ele está disposto a dissentir a tais se reinserido em um contexto crítico. Contudo, se ele permanece imerso na ficção da moralidade, imersão esta na qual ele já está há um bom tempo, será plausível supor que ele continua com a mesma disposição de antes e que seu veredito, em caso de reinserção no contexto crítico, será o dissentimento? Não parece ser possível considerar essa uma suposição razoável.

Dito rigorosamente, só parece possível considerá-la uma suposição razoável se ela for usada apenas para determinar as disposições de um sujeito entre duas situações de ativação de disposição que já ocorreram, tal como no primeiro exemplo considerado antes, em que se afirmou ser razoável supor que o sujeito permaneceu disposto a assentir a  $p$  durante todo o lapso temporal entre  $t_1$  e  $t_2$ , embora essa disposição não tenha sido ativada. No exemplo que se está considerando agora, ao contrário, a disposição ainda não foi novamente ativada, mesmo já tendo transcorrido um bom lapso temporal desde a última ativação. Neste caso, parece haver um incremento das chances de ter ocorrido uma mudança de disposição, diminuindo, assim, a plausibilidade da suposição da qual depende Joyce. Ainda assim, o autor

poderia alegar, ao que parece, que isso não constituiria uma razão suficiente para rejeitar a suposição.

Entretanto, se, ao que acaba de ser dito, for acrescentado o fato de que o sujeito permaneceu imerso na ficção da moralidade mesmo em situações problemáticas, isto é, em situações em que a obediência aos requerimentos morais impõe sacrifícios pessoais elevados ou a não satisfação de benefício imediato muito atrativo (situações suficientemente críticas para que o agente saia da imersão na ficção), o que parece indicar que o agente esqueceu-se, em certo sentido, que pode sair da ficção, então a plausibilidade da suposição em exame parece restar ainda mais abalada. Isso porque, embora tal esquecimento não possa ser considerado uma prova de que o sujeito teria mudado de disposição e, conseqüentemente, de crença, ele parece poder ser considerado um possível sintoma ou indício de que *isso pode ter ocorrido*, ou seja, ele parece ser um elemento capaz de lançar dúvidas sobre se o sujeito continua tendo uma atitude meramente ficcional em relação aos requerimentos morais ou se ele passou a crer neles. Afinal, é razoável pensar que um sujeito que tem uma atitude meramente ficcional em relação aos requerimentos morais sairia da imersão em situações, como as acima citadas, nas quais mesmo um agente que tem crenças morais iria deliberar e refletir mais detidamente sobre qual ação empreender. Diante de um indício como esse, a suposição de Joyce de que o sujeito permaneceria durante todo o tempo de imersão na ficção da moralidade disposto a dissentir aos requerimentos morais se reinserido em um contexto crítico não parece ter a plausibilidade que ela parece ter quando aplicada a imersões em ficções de um tipo menos elevado do que o da moralidade.

O problema daí decorrente é que Joyce depende dessa suposição para sustentar sua alegação de que o agente que está imerso na ficção da moralidade não passou a crer nos requerimentos morais e que, portanto, não entrou em autoengano. Sendo assim, na medida em que não parece estar disponível a Joyce o recurso à referida suposição, parece correto afirmar que o autor não consegue excluir que esse agente esteja em autoengano de acordo com o seu primeiro critério de distinção entre imersão em ficções e autoengano, uma vez que fica aberta a possibilidade de esse sujeito ter passado a crer em algo que ele sabia previamente ser falso (ou, pelo menos, acreditava firmemente com alguma justificativa que não foi revogada), assim como ocorre, de acordo com Joyce, no autoengano<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Para ilustrar a semelhança, considere-se o seguinte exemplo, fornecido por Joyce, de uma pessoa que se encontraria, segundo ele, em um autoengano envolvendo as histórias de Sherlock Holmes: “[i]maginemos agora uma segunda pessoa que ‘em algum nível’ sabe que Holmes é uma ficção, mas por alguma razão patológica (...), veio a aparentemente crer sinceramente na existência de Holmes.” Mesmo quando se pergunta a ela seriamente

Quanto ao segundo critério, isto é, se o sujeito seria capaz de sair da condição em que se encontra sem precisar ser curado de uma patologia, Joyce também procuraria responder que o sujeito em questão não precisaria ser curado de uma patologia para sair da ficção. No entanto, até que ponto é possível afirmar isso com segurança? Aparentemente, bastaria considerar o seu esquecimento de que pode sair da ficção como uma patologia para que ele tenha de ser curado para sair dela.

Em verdade, o problema reside em que, a despeito de seus esforços, Joyce não parece conseguir traçar uma linha demarcatória precisa entre o autoengano e a imersão em ficções, pelo menos não uma linha que consiga excluir da categoria autoengano aquele caso de imersão mais elevada exigida para que os juízos morais fictícios possam influenciar significativamente o comportamento dos sujeitos. A rigor, quando se trata de patologias psicológicas, que é o modo como Joyce parece tratar o autoengano, parece ser difícil, senão impossível, traçar linhas demarcatórias precisas. As diferenças entre os estados parecem ser mais diferenças de grau, estando o claramente sadio em um extremo e o claramente doente no outro. O estabelecimento de um critério para determinar exatamente quais sujeitos podem ser considerados como tendo a patologia parece ser sempre um tanto arbitrário ou, no mínimo, passível de questionamento. O mesmo parece poder ser dito acerca do critério de Joyce para separar autoengano e imersão em ficções. Em virtude disso é que, embora possa ser mais claro que os fãs de Sherlock Holmes, quando imergem na ficção em sua visita a Londres<sup>91</sup>, não estão em autoengano por não crerem de fato nessa ficção e por estar em seu poder sair dela assim que o quiserem, o mesmo não parece restar tão claro na hipótese da imersão mais elevada na ficção da moralidade (no grau de imersão requerido para a conservação de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais).

A proximidade entre a imersão elevada na ficção da moralidade e o autoengano, portanto, parece representar uma ameaça à proposta de Joyce. No mínimo, pode-se dizer que Joyce não consegue excluir completamente a possibilidade de o agente imerso na ficção da moralidade estar em estado de autoengano e, como o autoengano pode ser considerado uma condição irracional<sup>92</sup>, Joyce não parece excluir completamente a possibilidade de uma acusação de irracionalidade contra aquele que adere à atitude ficcionalista, que era, justamente, um de seus objetivos ao propor seu ficcionalismo moral, ou seja, permitir que o

---

se Holmes existiu, sua resposta é afirmativa. De acordo com Joyce, tal pessoa estaria incorrendo em um autoengano, pois ela “embarcou em um curso auto induzido de aceitação errônea” (JOYCE, 2003, p. 195).

<sup>91</sup> Para mais detalhes, conferir o capítulo 2.

<sup>92</sup> Joyce, pelo menos, considera o autoengano como algo irracional.

teórico do erro continue usufruindo dos benefícios práticos das crenças morais sem cair em irracionalidade.

Antes do encerramento da seção, é importante distinguir o que acaba de ser dito de uma crítica muito próxima dirigida por Lutz contra a proposta de Joyce, da qual se tratou no capítulo anterior. Lutz sustenta que, para que o ficcionalismo moral conseguisse manter o papel regulativo das crenças morais, seria preciso que os agentes agissem como se as proposições morais fossem verdadeiras, isto é, que eles agissem com base em proposições em relação às quais eles têm meramente uma atitude ficcional, o que seria se deixar enganar pela ficção, algo simplesmente irracional. Contudo, conforme se argumentou antes, o mero fato de que um agente está se comportando em conformidade com as proposições de uma ficção não implica que ele está sendo enganado por elas, ou seja, que ele passou a crer nelas e que precisaria passar por um tratamento psicoterápico para sair da imersão em que se encontra e voltar a ter ciência da falsidade de tais proposições. Caso contrário, sequer seria possível distinguir a imersão em ficções do autoengano, uma vez que se comportar em conformidade com a ficção parece ser uma das características essenciais da própria atitude ficcional. Portanto, Lutz parece estar errado ao afirmar categoricamente que o agente que vier a se comportar em conformidade com os juízos morais fictícios estará em autoengano. Como se sustentou anteriormente, não seria possível afirmar com segurança que isso, de fato, teria ocorrido e, neste ponto, a crítica aqui empreendida choca-se com o que sustenta Lutz.

Diferentemente de Lutz, o que se pretende sustentar aqui é, mais especificamente, o seguinte. Na medida em que um dos objetivos de Joyce com sua proposta de um ficcionalismo é oferecer uma alternativa que permita excluir que aquele que aceita a teoria do erro acabe incorrendo em irracionalidade para manter os benefícios práticos das crenças morais, ele precisa ser capaz de mostrar com alguma segurança que o agente imerso na ficção da moralidade não teria passado a crer nos requerimentos e que, ademais, seria possível, para ele, sair da imersão em que se encontra, quando assim desejasse, sem ter de passar por um tratamento psicoterápico. Com isso, Joyce conseguiria mostrar que o agente imerso na ficção da moralidade não estaria em autoengano e, portanto, incorrendo em irracionalidade. Porém, se tudo o que foi recém dito a esse respeito estiver correto, então fica aberta a possibilidade de o agente imerso na ficção da moralidade ter passado a crer nos requerimentos morais, além de não ser possível afirmar que ele não precisaria passar por um tratamento psicoterápico para sair da imersão, (mesmo que não seja possível afirmar com segurança que ele, de fato, passou a crer e que precisará, de fato, de referido tratamento para sair da imersão). Neste caso, pode-se dizer que Joyce não consegue excluir que ele esteja em autoengano e, portanto, incorrendo

em irracionalidade, como era seu objetivo (embora não se possa, como faz Lutz, afirmar que ele está, de fato, em autoengano e, portanto, incorrendo em irracionalidade).

A conclusão geral a que se chega a partir do que se argumentou até o momento é que, para que uma atitude ficcional em relação à moralidade possa ser capaz de manter uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais, ela teria de consistir em uma imersão muito elevada por parte dos sujeitos envolvidos, a qual seria, no mínimo, muito próxima do autoengano e, como o autoengano pode ser considerado algo irracional, Joyce não teria conseguido, portanto, excluir que o teórico do erro possa ser acusado de irracionalidade. Além disso, na hipótese de os sujeitos não imergirem tão intensamente na ficção da moralidade, muito provavelmente os juízos morais fictícios não conseguiriam cumprir significativamente o papel prático cumprido pelas crenças morais e, com isso, manter parte substancial de seus benefícios. A partir de todo o exposto, então, a conclusão geral a que se chega é que o ficcionalismo não parece ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto por Joyce.

#### **4.3. Redução da exigência: o ficcionalismo moral como candidato à manutenção de *alguma* porção dos benefícios práticos das crenças morais**

Contra a conclusão recém anunciada, Joyce poderia alegar que sua argumentação não depende de que os juízos morais fictícios possam ser capazes de manter uma porção *significativa* dos benefícios práticos das crenças morais, mas apenas que eles sejam bons candidatos a manter *alguma* porção de tais benefícios. Como observado na seção 4.1, o autor pensa que qualquer que seja a porção desses benefícios, mesmo que pequena, que o ficcionalismo se mostre capaz de manter já seria suficiente para sustentar sua argumentação.

Em vista da possibilidade de tal alegação por parte de Joyce, conceder-se-á esse ponto ao autor na presente seção, abandonando-se a exigência imposta à sua proposta até o momento de conservação de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Passar-se-á, a partir de agora, a analisar o ficcionalismo por referência à meta mais modesta de conservar *alguma* porção, mesmo que pequena, dos benefícios em questão. O objetivo será aferir se, com a redução de exigência, ele conseguiria se mostrar um posicionamento justificado do ponto de vista instrumental, como Joyce pretende que ele seja.

Para tanto, convém retornar ao cenário configurado para uma possível implementação do ficcionalismo moral que se descreveu anteriormente (seção 4.2.1). Nessa ocasião, foram conjecturadas possíveis maneiras pelas quais um grupo de pessoas que aderiu à teoria do erro

poderia ser convencido a adotar o ficcionalismo moral e, dentre todas elas, considerou-se que a que mais provavelmente seria capaz de obter êxito nessa tarefa é apresentar aos membros do grupo um motivo para a adoção desse posicionamento. Um dos problemas encontrados nas demais estratégias de convencimento cogitadas foi que, caso os sujeitos se deixassem convencer por meio delas, eles estariam incorrendo em algum tipo de irracionalidade, algo que Joyce busca evitar. Foi dito, nessa oportunidade, que a apresentação de um motivo aos agentes seria a maneira pela qual eles mais provavelmente seriam convencidos sem incorrerem, aparentemente, em irracionalidade. Como candidato a motivo, apontou-se, em particular, a manutenção dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole, o qual parece ser o que mais se coadunaria com o teor da proposta de Joyce, além de parecer um bom candidato ao cumprimento da tarefa de convencer os agentes.

Neste momento, porém, cumpre averiguar se, de fato, os agentes que viessem a adotar o ficcionalismo moral motivados pela manutenção de tais benefícios estariam atuando de forma racional, como parece à primeira vista. Vale lembrar que a exigência, aqui, é a manutenção de *alguma* porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais, até mesmo porque, se a argumentação procedida até agora estiver correta, já foi possível perceber que o ficcionalismo moral não se mostra capaz de conservar uma porção significativa desses benefícios sem deixar aberta a possibilidade de o agente que o adotou ser acusado de irracionalidade<sup>93</sup>. Ademais, o próprio Joyce parte dessa exigência mais moderada na argumentação que empreende para mostrar que a adoção de seu ficcionalismo é justificada do ponto de vista instrumental.

Como dito anteriormente (capítulo 2), a argumentação de Joyce a favor do ficcionalismo consiste em proceder a uma análise custo-benefício a fim de chegar à conclusão de que ele é a opção mais vantajosa sobre o que fazer com o discurso moral após a adoção da teoria do erro, com o que ele pensa mostrar que sua adoção é justificada do ponto de vista instrumental. Ao afirmar que a adoção do ficcionalismo é justificada do ponto de vista instrumental, ele está afirmando que os membros de um grupo que tenha aderido à teoria do erro têm razões prudenciais para adotarem o ficcionalismo, ou seja, que é isso que devem fazer da perspectiva da racionalidade prática. Se é isso que os agentes em questão devem

---

<sup>93</sup> Outro ponto que se faz necessário ressaltar é que a imersão na ficção da moralidade está sendo aqui considerada como uma imersão não tão elevada quanto aquela que, conforme se sustentou antes, seria requerida para a manutenção de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais, a qual se aproxima demasiadamente do autoengano, deixando aberta a possibilidade de o agente ser acusado de irracionalidade. Poder-se-ia estipular, então, que ela está sendo considerada aqui como uma imersão padrão ou algo muito próximo disso.

fazer a partir dessa perspectiva, então Joyce pensa que, se eles o fizerem, jamais poderão ser acusados de irracionalidade prática.

A análise custo-benefício empreendida por Joyce, contudo, parece conter algumas falhas. Primeiramente, como Wallace observa, ela considera um número demasiado limitado de opções, comparando o ficcionalismo tão somente com o abolicionismo, já que ele descarta logo de início a possibilidade de manutenção das crenças morais e de se adotar o propagandismo (as únicas outras possibilidades que ele chega a cogitar). Talvez em decorrência dessa limitação, Joyce acaba ignorando, deixando de pesar em sua análise custo-benefício os custos envolvidos na adoção e manutenção da atitude ficcional por parte dos agentes, o que constitui também uma falha. Ademais, também em virtude dessa limitação, ele acaba partindo de uma exigência muito moderada, qual seja, a capacidade de o ficcionalismo conservar alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole, uma vez que seu cumprimento já seria suficiente para superar o abolicionismo na análise custo-benefício.

A adoção de uma exigência tão moderada como essa, entretanto, parece acarretar dois problemas. Um deles, já apontado anteriormente (seção 4.1), é que, mesmo que o ficcionalismo se mostre capaz de cumprir referida meta, isso não seria suficiente para o cumprimento do objetivo mais geral subjacente à sua propositura por Joyce. O segundo problema, e mais relevante para o presente momento, é que a adoção dessa exigência moderada deixa um maior espaço para outros possíveis candidatos capazes de cumpri-la, ou seja, pode haver outras maneiras de conservar a mesma porção dos benefícios práticos das crenças morais que o ficcionalismo seria capaz de conservar, as quais podem ser, inclusive, menos custosas que ele e, por conseguinte, mais vantajosas (por permitirem a obtenção dos mesmos resultados com menos custos). Se for possível encontrar um candidato que se enquadre nesse perfil, então o ficcionalismo proposto por Joyce não poderá ser considerado justificado do ponto de vista instrumental e os agentes que o adotarem, portanto, estarão incorrendo em irracionalidade prática.

Na presente seção, tentar-se-á mostrar que, mesmo que se assuma boa parte dos pontos de partida de Joyce em sua argumentação, a saber, o descarte da manutenção das crenças morais e do propagandismo da análise, bem como a exigência mais moderada recém mencionada, ainda assim o ficcionalismo não poderia ser considerado justificado do ponto de vista instrumental. Há que se esclarecer, portanto, que não se pretende aqui empreender uma análise custo-benefício completa de todos os posicionamentos concorrentes do ficcionalismo a fim de indicar qual deles se considera como o mais vantajoso de todos ou mesmo indicar,

dentre todos eles, aquele que seria o mais vantajoso para o cumprimento da exigência moderada adotada por Joyce. O que se objetiva é tão somente mostrar que o ficcionalismo não poderia ser considerado o mais vantajoso nem mesmo que a análise partisse dos pressupostos argumentativos centrais do próprio autor.<sup>94</sup> Para tanto, será suficiente, como se observou antes, indicar uma maneira pela qual alguma porção dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole poderia ser mantida, mas com menos custos que o ficcionalismo (ainda que tal maneira possa não ser a mais vantajosa entre todas as possíveis para o cumprimento desse objetivo).

Após esses extensos esclarecimentos, impõe-se abordar a questão que aqui se faz crucial: haveria realmente alguma maneira de conservar alguma porção dos benefícios práticos das crenças morais, tal como a que o ficcionalismo moral seria capaz de conservar, mas com menores custos do que ele? O cerne da resposta que se fornecerá a essa questão reside na afirmação de Olson (a qual se endossa aqui) de que, para um agente ter pré-compromissos morais, não é necessário que ele adote uma atitude ficcional em relação aos requerimentos morais. Apesar de fazer tal afirmação, o autor não chega a desenvolvê-la, o que se tentará fazer aqui no bojo da resposta que se pretende fornecer à questão recém formulada. Para compreender-se adequadamente porque Olson está correto em sua afirmação, assim como a resposta que se fornecerá a partir dela, convém lembrar as explicações de Joyce sobre a maneira como os juízos morais fictícios seriam capazes de manter, pelo menos em parte, aqueles benefícios.

Ao tecer tais explicações, como já se destacou antes (principalmente no capítulo 2), Joyce introduz a noção de aceitação. Segundo o autor, para ter os benefícios regulativos do discurso moral, não seria necessário crer nele; seria o bastante aceitá-lo, isto é, deixá-lo ser um guia para as ações, mesmo descrendo nele. Para explicar isso, então, Joyce procede a uma comparação entre requerimentos morais e regras práticas. Ele cita o exemplo de um agente que inicia um programa de exercícios físicos e que, a fim de combater a fraqueza de vontade, aceita a regra prática “Devo correr por 55 minutos a cada dois dias”. Conforme Joyce, mesmo o agente não crendo nessa regra, ela seria capaz de auxiliá-lo no combate à fraqueza de vontade na medida em que ele a aceita, isto é, na medida em que exercita essa regra em sua mente e a deixa ser um guia para suas ações. Do mesmo modo, Joyce pensa que os

---

<sup>94</sup> É claro que uma análise custo-benefício completa que indicasse outro posicionamento que não o ficcionalismo como o mais vantajoso também seria capaz de mostrar que ele não é instrumentalmente justificado. Porém, visto que a estratégia aqui adotada parece ser suficiente para chegar-se a essa mesma conclusão e dados os custos e o espaço requeridos para empreender-se uma análise custo-benefício completa, a qual demandaria, quiçá, outro trabalho como este, optou-se aqui por não a realizar.

requerimentos morais seriam capazes de prestar semelhante auxílio ao agente, mesmo que este não creia neles, mas tão somente os aceite. Nesse sentido, então, os requerimentos morais aceitos pelos agentes seriam pré-compromissos, os quais são assumidos por eles a fim de evitar que eles caiam em fraqueza de vontade, conforme abordado anteriormente (no capítulo 2).

Ao analisar-se a explicação de Joyce, é plausível pensar que a aceitação da regra sobre exercícios físicos por parte do agente que iniciou um programa de exercícios físicos parece estar baseada, como já se afirmou anteriormente, em uma crença desse agente, tal como a crença de que a prática de exercícios físicos, tais como corrida, pode contribuir para que a pessoa atinja ou mantenha uma forma física saudável. Também parece razoável pensar que, além dessa crença, o agente tem o desejo de (ou, dito mais geralmente, tem como fim) ter uma forma física saudável e que isto foi também determinante para sua aceitação da regra em questão. Estas considerações parecem ser elucidações bastante plausíveis acerca da aceitação da regra prática por parte desse agente e elas parecem ser, inclusive, necessárias para que a mesma faça algum sentido. Isso porque, na medida em que a aceitação de tal regra é um ato voluntário do agente, não seria plausível pensar que ele espontaneamente o faria sem que ele acreditasse que fazer isso poderia contribuir para a satisfação de algum desejo seu ou, dito de modo mais genérico, para ele atingir algum de seus fins, sobretudo tendo em vista que ele não crê na regra em questão<sup>95</sup>.

O que dizer, então, do agente que aderiu ao ficcionalismo moral e que, por isso, aceita os requerimentos morais, embora não creia mais neles? Do mesmo modo que no caso anterior, parece plausível pensar que a aceitação procedida por esse agente estaria baseada, tanto em uma crença quanto em um desejo (ou fim). A crença poderia ser, por exemplo, a de que as ações prescritas pelos requerimentos morais são as mais vantajosas a longo prazo (uma crença, portanto, sobre razões prudenciais) e o desejo (ou, dito mais geralmente, o fim) poderia ser o de não sofrer prejuízos ou de ter as melhores condições de vida possíveis. Isso pareceria explicar, inclusive, porque o agente poderia ter considerado a manutenção dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole como um bom motivo para adotar o ficcionalismo, já que fazer isso aumentaria as chances de ele praticar ações que lhes serão mais vantajosas a longo prazo<sup>96</sup>. Da mesma maneira que no caso anterior, a

---

<sup>95</sup> Embora tais considerações possam não ser anunciadas na maioria das vezes, elas parecem estar sempre implícitas em exemplos como esse.

<sup>96</sup> Falar que o agente tem uma crença e um desejo como os mencionados parece ser, de fato, necessário para explicar a adoção do ficcionalismo pelo agente motivado pela conservação dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole. Isso porque, se o agente em questão aderiu à teoria do erro, então ele não

aceitação dos requerimentos morais, por ser um ato voluntário do agente, só parece fazer sentido considerando-se alguma crença e algum desejo (ou fim) do agente nos quais ela estaria baseada.

Porém, uma vez que se explique dessa maneira a aceitação de uma regra na qual não se crê e, sobretudo, na medida em que se reconheça a necessidade de recorrer a alguma crença e a algum desejo do agente a fim de que a mesma possa fazer sentido, parece ficar mais claro que, ao fim e ao cabo, a atitude ficcional é completamente desnecessária, como sustenta Olson, para um agente ter pré-compromissos de qualquer ordem, o que inclui, evidentemente, os pré-compromissos morais.

Como dito antes (seção 4.2.1), na hipótese de os pré-compromissos morais decorrerem da adoção do ficcionalismo, a aceitação dos requerimentos morais assumiria a forma de uma atitude ficcional. Assumir a forma de uma atitude ficcional, por sua vez, é ser um ato de fazer de conta, de fingir que se acredita nos requerimentos morais. Seria em decorrência de tal fingimento que os agentes se deixariam guiar por tais requerimentos, já que agiriam como se eles fossem verdadeiros, ou seja, como se fossem realmente obrigados moralmente a praticarem as ações por eles requeridas. Entretanto, se o agente tem a crença e o desejo antes mencionados (nos quais estaria baseada a aceitação do requerimento moral), então qual a necessidade de ele adotar a atitude ficcional? Ao que parece, o agente pode aceitar o requerimento moral como um pré-compromisso seu, simplesmente com base na crença e no desejo em questão, sem que essa aceitação assumia a forma de uma atitude ficcional. E a possibilidade de isso ocorrer é evidenciada pelo próprio exemplo fornecido por Joyce do agente que aceita a regra prática sobre exercícios físicos como um pré-compromisso, já que tal aceitação, ao que tudo indica, não assume a forma de uma atitude ficcional, mas está baseada apenas em uma crença e um desejo do agente<sup>97</sup>.

---

pensa mais que há realmente ações que são moralmente boas e outras que são moralmente más. Diante disso, por que ele iria querer continuar praticado as ações prescritas pelos requerimentos morais e querer, portanto, adotar algum expediente substituto das crenças morais para conservar, pelo menos em parte, os benefícios práticos delas na promoção do autocontrole? Ao que parece, o mais provável é que ele queira continuar praticando tais ações em virtude da crença de que elas são as mais vantajosas a longo prazo, juntamente com o desejo de ser beneficiado ou, em outras palavras, de não sofrer prejuízos ou de ter as melhores condições de vida possíveis.

<sup>97</sup> Ao fazer a comparação entre requerimentos morais e a regra prática em questão, em nenhum momento o autor afirma ou dá a entender que o agente que aceita a regra prática estaria tendo uma atitude ficcional em relação a ela. A rigor, ele sequer menciona a atitude ficcional nesse contexto. Ademais, quando ele discorre sobre a atitude ficcional, ele fornece vários exemplos ordinários em que os sujeitos estariam adotando tal atitude, mas em nenhum momento ele menciona o exemplo da regra prática sobre exercícios físicos, nem outro exemplo análogo em que o agente aceita alguma regra na qual não crê. Sendo assim, parece correto concluir que nem mesmo Joyce considera que o agente que aceita a regra prática do exemplo está adotando uma atitude ficcional ao deixar essa regra guiar seu comportamento.

Em resumo, parece correto dizer que o agente pode aceitar os requerimentos morais como pré-compromissos seus com a adoção de uma atitude ficcional em relação a esses requerimentos, caso em que sua aceitação assumiria a forma de uma atitude ficcional, isto é, de um faz de conta, de um fingimento. Mas, por outro lado, o agente pode também aceitar tais requerimentos como pré-compromissos seus sem a adoção da atitude ficcional, tal como o agente que aceita a regra prática sobre exercícios físicos. Em ambos os casos, a aceitação da regra somente faz sentido se ela estiver baseada em uma crença e em um desejo do agente, da maneira antes explicada.

Se isto estiver correto, então é possível dizer que o agente que aceita a teoria do erro e que queira manter alguma porção dos benefícios práticos das crenças morais terá, pelo menos, duas opções para atingir esse objetivo: (1) uma delas é a adoção do ficcionalismo moral proposto por Joyce e (2) a outra é a aceitação dos requerimentos morais como pré-compromissos seus simplesmente (isto é, sem adotar o ficcionalismo moral).

Diante dessas duas possibilidades, surge a pergunta central a ser respondida: o ficcionalismo proposto por Joyce pode ser considerado como a opção mais vantajosa entre as duas?

Primeiramente, parece razoável pensar que a aceitação por parte de um agente de requerimentos morais como pré-compromissos (com ou sem a atitude ficcional) pode contribuir, em algum grau, para a promoção do autocontrole. E o próprio Joyce, ao que tudo indica, reconheceria isto, uma vez que, ao explicar de que maneira os juízos morais fictícios poderiam efetuar tal contribuição, ele o faz utilizando-se da noção de aceitação e por recurso à comparação com o exemplo da regra prática sobre exercícios físicos. Além disso, dada essa maneira pela qual Joyce procede tal explicação, não parece haver razão para pensar que a aceitação de requerimentos morais destituída da atitude ficcional não seria capaz de efetuar *no mesmo grau* que os juízos morais fictícios essa contribuição para a promoção do autocontrole. Por que razão a aceitação que assume a forma de uma atitude ficcional, característica dos juízos morais fictícios, efetuaria tal contribuição em maior grau se Joyce, em sua explicação do mecanismo que torna essa contribuição possível precisa identificar esse mecanismo com o mecanismo pelo qual a aceitação de regras destituída da atitude ficcional efetua sua contribuição (como a aceitação da regra prática sobre exercícios físicos)? À primeira vista, não parece haver razão, mas, se houver, o recurso a ela não parece estar disponível a Joyce.

A partir disso, então, é possível afirmar que tanto o ficcionalismo de Joyce quanto a alternativa a ele aqui sugerida mostrar-se-iam bons candidatos à manutenção de alguma porção, mesmo que reduzida, dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do

autocontrole. Em ambos os casos, contudo, dificilmente haveria a conservação de uma porção significativa de tais benefícios, tendo em vista que, como se argumentou na seção 4.2.2, em situações problemáticas (isto é, que impõem custos pessoais elevados ou a não satisfação de um benefício imediato muito atrativo), é muito provável que os agentes acabassem cedendo à tentação de não agir em conformidade com os requerimentos morais.

Se o que acaba de ser dito estiver correto, então o ficcionalismo moral de Joyce não parece se mostrar como a opção mais vantajosa. Isso porque, se por meio das duas opções é possível chegar-se aos mesmos resultados, parece desvantajoso para o agente adotar o ficcionalismo, tendo em vista os altos custos envolvidos na adoção e manutenção da atitude ficcional, os quais não seriam impostos aos agentes na opção alternativa.

Como Cuneo e Christy observam, a atitude ficcional imporia aos agentes elevados custos psicológicos para não caírem nos antigos hábitos de crer nos requerimentos morais. Eles teriam, segundo os autores, de conseguir ser atores profissionais, isto é eles teriam de “se tornarem pessoas capazes de colocar entre parênteses suas crenças ordinárias imergindo sinceramente em papéis ficcionais, e contudo não crer naquilo que eles dizem quando ocupando eles” (CUNEO; CHRISTY, 2011, p.98) No mesmo sentido parece ser uma das críticas de Olson ao ficcionalismo, o qual afirma que haveria uma profunda tensão prática nesse posicionamento, uma vez que ele faria aos agentes duas recomendações práticas que vão em direções opostas: uma delas seria que o agente ficasse constantemente autovigilante e atento ao fato de que a moralidade é uma ilusão e a outra seria que o agente reprimissem sua crença de que a moralidade é uma ficção, com o objetivo de manter certas disposições comportamentais e agir de acordo com elas. Embora Olson não afirme, ele parece pensar que ter de lidar com essas duas recomendações práticas a fim de adotar e manter a atitude ficcional seria algo psicologicamente custoso para o agente, algo com o qual se concorda aqui.

Em se reconhecendo os elevados custos envolvidos na adoção e manutenção da atitude ficcional em relação aos requerimentos morais, então, parece correto dizer que a opção mais vantajosa dentre as duas analisadas é a aceitação de tais requerimentos como pré-compromissos sem a adoção da atitude ficcional, pelo fato de ser menos custosa e permitir a obtenção dos mesmos resultados. Sendo assim, o ficcionalismo moral não parece poder ser considerado justificado do ponto de vista instrumental, como pretende Joyce.

Se isto estiver correto, então, caso o grupo de pessoas que aderiu à teoria do erro, diante das opções aqui cogitadas<sup>98</sup>, ainda assim decidir pela adoção do ficcionalismo moral, tais agentes não poderão ser considerados racionais do ponto de vista prático ao tomarem essa decisão. Isso porque, conforme se tem argumentado, eles não teriam escolhido a opção mais vantajosa para a obtenção dos resultados perseguidos. Dessa maneira, Joyce não teria conseguido cumprir um dos objetivos específicos de sua proposta, visto que não teria conseguido excluir que aquele agente que aceita a teoria do erro caia em irracionalidade, embora se trate, no presente caso, de irracionalidade prática.

Antes de encerrar-se a seção, é importante enfatizar que, mesmo que a racionalidade dos agentes seja avaliada a partir do critério fornecido por Joyce, eles poderão ser considerados, ao que tudo indica, como tendo incorrido em irracionalidade prática ao optarem pelo ficcionalismo. Como dito no capítulo 1, o critério de Joyce para determinar a racionalidade do agente recorre às razões subjetivas, que são as crenças justificadas que ele tem a respeito de suas razões objetivas. Assim, um agente poderá ser considerado racional, segundo esse critério, se ele agir em conformidade com suas razões subjetivas.

Mas é importante atentar aqui para a exigência de justificação das crenças sobre razões objetivas para que elas possam, de fato, ser razões subjetivas do agente. Dada essa exigência, até que ponto seria possível dizer que os agentes em exame são racionais ao adotarem o ficcionalismo se eles teriam perfeitas condições de deliberarem e perceberem que a atitude ficcional é desnecessária, que ela é dispensável para a assunção de pré-compromissos e que, dado o esforço psicológico que ela requer dos agentes, ela seria menos vantajosa que outras opções para a obtenção dos mesmo resultados? Se, mesmo sendo possível chegar a essa conclusão, os agentes não chegarem, isto é, se mesmo assim eles acreditam que o ficcionalismo é o meio mais adequado para a manutenção de alguma porção dos benefícios práticos das crenças morais na promoção do autocontrole (ou seja, se os agentes acreditarem que têm razões objetivas para adotarem o ficcionalismo), em que medida essa crença poderá ser considerada justificada? Tendo em vista que tais agentes teriam, como foi dito antes, condições de chegarem à conclusão de que o ficcionalismo não seria a opção mais vantajosa, a resposta mais adequada parece ser que não, tal crença não pode ser considerada justificada. Se estiver correta a afirmação de que essa crença não é justificada, então os agentes aqui examinados não poderão ser considerados racionais conforme o critério de Joyce. Isso porque

---

<sup>98</sup> Outras opções poderiam, é claro, ser acrescentadas na análise e isso só faria piorar a situação do ficcionalismo. Isso não foi feito aqui por considerar-se desnecessário para a conclusão a que se objetiva chegar. Nesse sentido, confira-se uma das notas de esclarecimento fornecida anteriormente (nota 94).

sua ação de adotarem o ficcionalismo estaria baseada na crença de que ele é o meio mais adequado para atingir o fim por eles perseguido, mas essa crença não seria justificada e, por isso, não constituiria uma razão subjetiva para os agentes empreenderem a ação em questão.

A partir dessas considerações, então, é possível concluir que a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral não parece ser capaz, ao fim e ao cabo, de excluir que o agente que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade e este parece ser o caso mesmo que se reduza o grau de manutenção dos benefícios práticos das crenças morais exigido, como feito na presente seção, e mesmo que se adote o critério fornecido pelo próprio autor para a avaliação da racionalidade prática. Isso mostraria que, mesmo na hipótese de redução da exigência, sua proposta não seria capaz de cumprir seus dois objetivos específicos, como tem sido aqui sustentado.

Com base nisso e em toda a exposição precedente, chega-se à conclusão geral de que o ficcionalismo moral proposto por Joyce não parece ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais foi proposto, a saber, (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Diante de tal fracasso, ao fim e ao cabo, Joyce não parece conseguir mostrar, por meio de sua proposta de ficcionalização da moralidade, que a adesão à teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, não cumprindo, assim, o objetivo mais geral a ela subjacente.

#### **4.4. Qual a atitude mais adequada disponível a um teórico do erro com os objetivos de Joyce?**

Após chegar-se à conclusão recém anunciada, impõe-se responder aos seguintes questionamentos: haveria alguma atitude disponível ao teórico do erro que se mostre apta a cumprir os objetivos de Joyce ao propor seu ficcionalismo moral? Se sim, qual atitude seria essa? Nesta última seção, pretende-se sustentar que há uma alternativa ao ficcionalismo sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro capaz de cumprir os objetivos de Joyce e que tal alternativa é o que o autor chama de “propagandismo”.

O propagandismo consiste na atitude de, após tomar conhecimento e aceitar a teoria do erro moral, manter esse conhecimento em sigilo, deixando que as demais pessoas permaneçam com suas crenças morais. Como anteriormente apontado (capítulo 2), Joyce exclui de imediato o propagandismo, juntamente com a manutenção das crenças morais, do rol de posicionamentos que considera merecedores de consideração em sua análise custo-

benefício. O autor, portanto, não chega a discorrer mais detidamente sobre a alternativa propagandista. A rigor, pouco se encontra dito sobre o propagandismo em toda literatura sobre o tema, o que parece indicar que o posicionamento é subestimado de um modo geral.

Não obstante, ele parece ser o posicionamento mais apto a (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que endossa a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Ao cumprir tais objetivos, o propagandismo seria capaz de mostrar que a aceitação da teoria do erro não necessariamente precisaria ter consequências catastróficas, cumprindo, portanto, também o objetivo mais geral subjacente à proposta de Joyce. Sendo assim, o propagandismo parece ser o posicionamento mais viável para aqueles defensores da teoria do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce.<sup>99</sup>

Para tentar dar algum embasamento ao que acaba de ser dito, sustentar-se-á, em um primeiro momento (subseção 4.4.1), que as razões apontadas por Joyce para a exclusão sumária do propagandismo de sua análise custo-benefício parecem ser insuficientes. Para tanto, recorrer-se-á à resposta fornecida por Olson (2014), juntamente com as complementações a ela aqui acrescidas, as quais foram apresentadas no capítulo anterior. Depois disso (na subseção 4.4.2), procurar-se-á indicar de que maneira o propagandismo seria capaz de cumprir os objetivos acima elencados e sustentar que o propagandismo, ademais, mostra-se como o posicionamento mais apto a cumprir os objetivos de Joyce. Tentar-se-á mostrar também que sua adoção e manutenção seriam bem menos custosas que as do ficcionalismo, o que conduz à conclusão de que ele seria, em mais de um sentido, muito mais vantajoso que este último posicionamento. Dessa maneira, sustentar-se-á que sua adoção parece ser a atitude mais adequada para aqueles teóricos do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce. Nesse contexto, far-se-á uso da argumentação de Cuneo e Christy apresentada no capítulo anterior. Em um terceiro momento (subseção 4.4.3), por fim, será considerada uma possível motivação para a resistência que parece haver contra o propagandismo, não apenas por parte de Joyce, mas sim de um modo geral, e tentar-se-á

---

<sup>99</sup> É importante esclarecer neste ponto que, ao se afirmar que o propagandismo parece ser o posicionamento mais viável para aqueles defensores da teoria do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce, estão sendo excluídas as pretensões prescritivas abrangentes deste autor, isto é, a premissa da qual ele parte de que seria um dever do filósofo revisar as crenças errôneas das pessoas, incluindo, é claro, as crenças morais, o que implica a divulgação da teoria do erro moral para as pessoas em geral. Como o propagandismo requer que se mantenha em sigilo o conhecimento sobre a teoria do erro, então não haveria espaço, em seu bojo, para a manutenção da premissa adotada por Joyce. Não obstante, isto não parece interferir na capacidade de o propagandismo cumprir o objetivo mais geral de Joyce de mostrar que a aceitação da teoria do erro não precisa ter consequências devastadoras. Ademais, como se tentará mostrar adiante, não parece haver razão para rejeitar-se a manutenção do conhecimento sobre a teoria do erro em sigilo e, portanto, para pensar-se que ele deveria ser divulgado para as pessoas em geral, como pensa Joyce.

mostrar que a mesma parece ser injustificada da perspectiva de um teórico do erro e que, portanto, não parece haver razão óbvia para a rejeição desse posicionamento, sobretudo para Joyce, que tem os objetivos que têm sido aqui mencionados.

É importante esclarecer, por fim, que não se objetiva aqui sustentar que o propagandismo seja a melhor alternativa, dentre todas as disponíveis, sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro, o que demandaria uma análise custo-benefício completa de todos os posicionamentos concorrentes. O que se pretende é tão somente sustentar que ele se mostra como o posicionamento mais apto ao cumprimento dos objetivos de Joyce ao propor seu ficcionalismo, aparentando ser, portanto, a atitude mais adequada para aquele teórico do erro que partilha das preocupações e objetivos desse autor. Isto significa que, para alguém que não se importa com a conservação de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais ou em evitar que alguém que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade, talvez o propagandismo não seja a opção mais adequada.

#### 4.4.1. Exclusão do propagandismo dentre os posicionamentos merecedores de uma análise custo-benefício

Sobre a razão apontada por Joyce para sua exclusão sumária do propagandismo de sua análise custo-benefício, pode ser dito, em suma, que ela consiste na alegação de que o mesmo teria consequências negativas. Embora o autor não afirme, é possível que ele tenha pensado que, caso o propagandismo fosse submetido a uma análise custo-benefício, as consequências negativas de sua adoção seriam tão superiores aos seus eventuais benefícios que ele acabaria se mostrando obviamente desvantajoso, em particular, presumivelmente, se comparado ao ficcionalismo. Isso explicaria porque o autor sequer o tenha submetido a tal análise e tampouco se preocupado, em sua estratégia argumentativa, em mostrar que o ficcionalismo seria superior a ele.

As consequências negativas que Joyce atribui ao propagandismo decorreriam do fato de que, neste posicionamento, a maioria das pessoas continuaria com suas crenças morais falsas, exceto aquele que aderiu à teoria do erro, que as teria abandonado, bem como do fato de que este não faria nada para corrigir as crenças morais falsas das demais pessoas, muito pelo contrário, ele contribuiria, inclusive, para a manutenção das mesmas, na medida em que estimularia as demais pessoas a isso, encobrendo o conhecimento acerca da teoria do erro moral. Assim, além de haver um elevadíssimo número de pessoas com um conjunto vultoso

de crenças falsas (as crenças morais), haveria também, no propagandismo, a adoção de uma política doxástica distinta da busca da verdade, uma vez que o teórico do erro, embora ele próprio não adote essa política, adotaria a política de estimular as demais pessoas a terem crenças falsas. Conforme já se apontou aqui (nos capítulos 2 e 3), Joyce pensa que, tanto ter crenças verdadeiras, quanto a própria política doxástica de busca da verdade, seriam instrumentalmente valiosas. Sendo assim, em caso de adoção do propagandismo, os agentes não poderiam usufruir das vantagens daí decorrentes, o que conduz à conclusão de que tal posicionamento teria consequências negativas, desvantajosas.

Além disso, Joyce acrescenta que o propagandismo, caso adotado, sofreria de uma instabilidade a longo prazo, já que haveria o risco permanente de as pessoas descobrirem que estão sendo enganadas por aqueles que conhecem a teoria do erro. Em caso de descoberta, o resultado seria, segundo Joyce, “um grupo de pessoas muito confusas, inseguras acerca do que crer e incapazes de confiar em seus mecanismos normais de produção de crenças” (GARNER *Apud* JOYCE, 2003, p. 214). Ao afirmar isso, Joyce está citando os comentários de Richard Garner sobre a política do engano no estado de Platão. Joyce concorda com Gardner também quando este avalia que “não é sábio arriscar ter uma sociedade de destroços epistemológicos a fim de alcançar algum bem maior projetado através de engano massivo”. (GARNER *Apud* JOYCE, 2003, pp. 214-215) Sendo assim, Joyce parece pensar que os prejuízos epistemológicos causados por uma eventual descoberta do engano se sobreporiam às eventuais vantagens obtidas por meio do propagandismo, o que corroboraria sua conclusão de que tal posicionamento possuiria consequências negativas.

É com base em considerações como essas que Joyce exclui o propagandismo de sua análise custo-benefício. Entretanto, conforme se tentará mostrar, o autor não parece conseguir oferecer uma razão capaz de justificar dita exclusão.

Como abordado no capítulo anterior, Olson oferece uma boa resposta à argumentação de Joyce de que ter crenças verdadeiras e ter uma política doxástica de busca da verdade seria instrumentalmente valioso. Segundo Olson, haveria vários contra-exemplos de que ter crenças verdadeiras é instrumentalmente valioso. O autor aponta, nesse sentido, vários exemplos de crenças falsas que seriam úteis e de crenças verdadeiras que seriam desvantajosas para os sujeitos e afirma que, embora sejam casos controversos, eles sugeririam haver crenças empíricas que, a despeito de sua falsidade, seriam instrumentalmente valiosas. A partir disso, o autor conclui que não haveria razão para se pensar que o mesmo não poderia ocorrer com as crenças morais. (OLSON, 2014, p. 185) A isso, acrescentou-se que, de fato, o próprio Joyce não poderia negar a utilidade das crenças morais, a despeito de sua falsidade, uma vez que,

em sua rejeição ao abolicionismo moral, ele argumenta que ter crenças morais seria de grande utilidade para os indivíduos, na medida em que isso os auxiliaria na promoção do autocontrole, aumentando a probabilidade de praticarem as ações que lhes serão mais benéficas a longo prazo.

Sobre a rejeição de Joyce a uma política doxástica distinta da busca da verdade, Olson responde, primeiramente, que não haveria razão para se pensar que a manutenção de crenças falsas de natureza moral requereria a introdução de uma série de outras crenças falsas a fim de ajustar as primeiras ao conjunto mais amplo de crenças do sujeito, tal como ocorre com as crenças empíricas. Nessa ocasião, Olson recorre à autonomia do âmbito moral em relação ao empírico para sustentar sua alegação (autonomia esta que Joyce parece, segundo Olson, endossar), o que foi complementado, neste trabalho, dizendo-se que, na medida em que não parece haver indícios empíricos que falem a favor ou contra a verdade das crenças morais, então a manutenção de crenças morais falsas no conjunto de crenças do sujeito não iria requerer, ao que tudo indica, a introdução de outras crenças falsas compensatórias a fim de ajustar as primeiras ao conjunto mais amplo de crenças do sujeito.

Ainda sobre a rejeição de Joyce a uma política doxástica distinta da busca da verdade, Olson afirma que a adoção de uma política doxástica de manutenção de crenças falsas em um âmbito restrito não afetaria a política doxástica geral de busca da verdade, não conduzindo, portanto, à deterioração do vigor intelectual, como sustenta Joyce. Tal afirmação foi, ainda, complementada neste trabalho recorrendo-se ao fato de que os seres humanos sempre mantiveram suas crenças morais falsas sem terem, aparentemente, de abandonar sua política doxástica geral de busca da verdade e sem deteriorarem seu vigor intelectual. Como os sujeitos que manteriam suas crenças falsas na hipótese de adoção do propagandismo sequer saberiam de sua falsidade, não havendo nenhuma alteração em seu *status* cognitivo (isto é, eles continuariam, como sempre estiveram, crendo em proposições falsas, não faz sentido pensar que seu vigor intelectual seria deteriorado se ele ainda não foi até os dias atuais).

Sobre a alegação de Joyce de que o propagandismo sofreria de uma instabilidade a longo prazo, pode-se dizer que o autor exagera ao supor que o risco de descoberta do engano seria considerável ao ponto de gerar instabilidade. Na medida em que não parece haver indícios empíricos que falem a favor ou contra a verdade das crenças morais, as pessoas dificilmente descobririam sozinhas a falsidade de tais crenças (como, de fato, até hoje não ocorreu). Ademais, como é bastante reduzido o número de pessoas que se dedica a reflexões metaéticas (sejam filósofos ou não filósofos) e como, dentre elas, bem poucas são convencidas da verdade da teria do erro, pode ser dito que a probabilidade de as pessoas em

geral terem contato com alguma informação acerca da teoria do erro seria mínima, já que tais informações seriam detidas por grupo de pessoas bastante restrito e que estas, enquanto propagandistas, não as divulgariam para o público em geral. Além disso, mesmo na hipótese de as pessoas em geral terem contato com alguma informação nesse sentido, a probabilidade de elas serem convencidas da verdade dessa teoria parece ser também muito pequena, visto que os argumentos a seu favor são argumentos filosóficos, com pouco ou quase nenhum potencial de convencimento sobre não filósofos (e, muitas vezes, mesmo sobre filósofos), e que as crenças morais estão profundamente arraigadas, tanto na cultura, quanto nas próprias disposições naturais dos sujeitos<sup>100</sup>. Nesse sentido são algumas das colocações de Cuneo e Christy (2011) na análise comparativa que fazem entre ficcionalismo e propagandismo.

Cuneo e Christy afirmam também que, diferentemente do que pensa Joyce, o ficcionalismo é que seria afetado por uma instabilidade a longo prazo caso viesse um dia a ser implementado, a qual decorreria das dificuldades que ele enfrentaria para ser transmitido para as futuras gerações. Conforme abordado no capítulo anterior, haveria, segundo os autores, sérias dificuldades para ensinar a atitude ficcional para as crianças, que teriam que ser educadas, inicialmente, como crentes morais, para apenas posteriormente descobrirem a respeito da falsidade de suas crenças morais. Isto, porém, geraria muita confusão em suas mentes e, ademais, não haveria garantia de que elas optariam pela adoção do ficcionalismo, em vez do abolicionismo ou da manutenção de suas crenças morais. Assim, ao contrário do que pensa Joyce, seria o ficcionalismo e não o abolicionismo o posicionamento aparentemente mais suscetível de ser afetado por uma instabilidade a longo prazo.

A partir de todo o exposto até aqui, parece correto concluir que Joyce não fornece razões suficientes para sua rejeição sumária do propagandismo. De fato, suas alegações não parecem ser capazes de mostrar os efeitos negativos que, segundo ele, o propagandismo teria e, muito menos, mostrar efeitos negativos em montante suficiente para excluir tal posicionamento dentre aqueles merecedores de uma análise custo-benefício, o que o autor, a rigor, deveria ter feito.

---

<sup>100</sup> Vale lembrar que o próprio Joyce endossa a hipótese evolutiva, segundo a qual os seres humanos teriam, como um traço evolutivo da espécie, uma disposição para ter crenças morais. Embora uma disposição natural dependa de fatores ambientais para ser ativada, podendo, portanto, não ser ativada, parece correto afirmar que seria mais difícil convencer os sujeitos da falsidade de crenças para as quais eles possuem uma disposição natural a ter.

#### 4.4.2. Propagandismo como o posicionamento mais apto ao cumprimento dos objetivos de Joyce

Após chegar-se a tal conclusão, cumpre passar à consideração da maneira pela qual o propagandismo seria capaz de cumprir os objetivos de Joyce ao propor seu ficcionalismo moral. Para tanto, é salutar atentar para três características básicas do propagandismo: (1) que a grande maioria das pessoas continuará com suas crenças morais, (2) que aqueles que aceitaram a teoria do erro abandonarão as mesmas e (3) que aqueles que aceitaram a teoria do erro manterão seu conhecimento dela em sigilo, não o divulgando para as demais pessoas.

A primeira característica é a responsável por viabilizar o cumprimento de um dos objetivos de Joyce, que é conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Para dizer de modo mais preciso, uma vez que a esmagadora maioria das pessoas continuará com suas crenças morais, parece possível dizer que o papel prático de tais crenças sofrerá quase nenhum impacto. É importante destacar, neste momento, dois fatores que contribuiriam, aparentemente, para isso, os quais estão além do mero fato de que a maioria das pessoas terão crenças morais.

Um deles é que tais pessoas não terão sofrido mudança em seu *status* epistêmico com a implementação do propagandismo, ou seja, eles não terão tido contato com qualquer evidência contra a verdade de suas crenças morais e, por isso, não enfrentarão quaisquer dificuldades de ordem psicológica para manterem suas crenças morais. Como já mencionado antes, elas continuarão como sempre estiveram: acreditando em proposições morais falsas. Esta inalteração do *status* epistêmico dessas pessoas parece contribuir para que o papel prático que as crenças morais exercem em suas vidas não seja alterado. Assim, como essa será a condição em que se encontrará a enorme maioria das pessoas no propagandismo, não há por que pensar que tais benefícios práticos não serão mantidos em quase toda sua integralidade. Diferentemente poderia ser na hipótese da manutenção não propagandista das crenças morais, o conservacionismo, a qual poderia deixar dúvidas sobre a capacidade de as crenças morais, mesmo na hipótese de o agente conseguir mantê-las (o que, por sua vez, é passível de questionamento), exercerem o mesmo papel que exerciam antes na vida daqueles que as têm, visto que estes tiveram contato com evidência da falsidade das mesmas.

O segundo fator a ser destacado é que aqueles sujeitos que aceitaram a teoria do erro e decidiram ser propagandistas provavelmente tenham tomado essa decisão a fim de evitar consequências negativas do abandono massivo das crenças morais pelas pessoas em geral. Se este for o caso, então tais sujeitos seriam pessoas que reconhecem o valor instrumental das

crenças morais. No entanto, uma vez que eles pensam que as crenças morais são falsas, o valor instrumental que eles encontrariam nelas consistiria, provavelmente, no auxílio que elas prestariam na promoção de ações que são mais vantajosas a longo prazo. Assim, tais pessoas seriam, ao que parece, indivíduos que prezam e procuram, em grande medida, agir de acordo com as regras do sistema normativo da racionalidade prática, embora possam nem sempre fazer isso. Se isto estiver correto, então é razoável pensar que as ações desses indivíduos estarão, predominantemente, em consonância com as prescrições contidas nas crenças morais partilhadas pela comunidade em que estão inseridos, embora eles, por não terem mais crenças desse tipo, não estejam sendo guiados por elas, mas sim por considerações instrumentais, isto é, pela racionalidade prática.

Tal circunstância, por seu turno, pareceria contribuir para a conservação dos benefícios práticos das crenças morais porque, quanto mais pessoas da comunidade de usuários do discurso moral se mantiver agindo em consonância com os requerimentos morais (ainda que um pequeno grupo não esteja agindo *em obediência* a eles propriamente), maior será, ao que parece, a solidez e a estabilidade da crença das pessoas em tais requerimentos. Ademais, na medida em que o benefício prático das crenças morais reside, em última análise, em sua contribuição para os agentes praticarem ações em si vantajosas, se os propagandistas agirem predominantemente de forma racional, então tais benefícios não serão abalados, e isso mesmo que eles não consigam praticar as ações prescritas pelos requerimentos morais em igual grau que os crentes morais.

As considerações tecidas até aqui parecem suficientes para afirmar que o propagandismo mostra-se uma alternativa capaz de conservar, não apenas uma porção significativas dos benefícios práticos das crenças morais, mas de conservá-los em quase toda sua integralidade.

Sobre o cumprimento do outro objetivo específico de Joyce, que é evitar que o teórico do erro possa ser acusado de irracionalidade, pode ser dito que é a segunda característica do propagandismo que o permitiria fazer isso. Tal característica consiste na circunstância de aquele que aceita a teoria do erro ter abandonado suas crenças morais quando de tal aceitação. Dita circunstância seria responsável pela exclusão da possibilidade de o teórico do erro ser acusado de irracionalidade, tal como ocorreria se ele, após ter tido alguma evidência da falsidade de suas crenças morais e ter sido convencido da verdade da teoria do erro, retornasse a crer nas proposições morais. Sendo assim, visto que, no propagandismo, aquele que aceita a teoria do erro abandonaria as crenças morais que tinha até então, tal posicionamento seria capaz de evitar que aquele que endossa a teoria do erro pudesse ser acusado de

irracionalidade. Além disso, é importante acrescentar que, em decorrência da terceira característica do propagandismo que se mencionou antes, a saber, o fato de o propagandista manter seu conhecimento sobre a teoria do erro moral em sigilo, não o divulgando para as demais pessoas, nem mesmo os sujeitos que mantêm suas crenças morais poderiam ser acusados de irracionalidade ao fazer isso, dado que não teriam tido contato com a teoria do erro e, assim, com nenhuma evidência da falsidade de tais crenças.

Além de se mostrar capaz de cumprir os objetivos específicos de Joyce com sua proposta, o propagandismo o faria com muito menos custos que o ficcionalismo, mesmo que este se mostrasse capaz de cumprir aqueles objetivos (o que, como tem sido argumentado até agora, não parece ser o caso).

No capítulo precedente, discorreu-se sobre a crítica de Cuneo e Christy ao ficcionalismo de Joyce. Como foi visto, tais autores procedem a uma análise comparativa dos custos do ficcionalismo e do propagandismo, no decorrer da qual eles apontam uma série de dificuldades que teriam de ser enfrentados para a implementação e manutenção do primeiro posicionamento, os quais estariam ausentes na hipótese de adoção do último. Apenas para lembrar o leitor, tais dificuldades seriam: (1) a difícil tarefa de convencer um número elevado de pessoas da verdade da teoria do erro, o que constitui um primeiro passo para a implementação do ficcionalismo; (2) a dificuldade em transmitir o ficcionalismo para as futuras gerações, o que o tornaria um posicionamento instável a longo prazo; (3) o elevado esforço psicológico exigido para os que agentes consigam, de fato, ter uma atitude ficcional, e não retornar aos antigos hábitos de crer nas proposições morais e (4) a dificuldade de manter a moralidade como uma instituição estável na sociedade, devido à alta probabilidade de desobediência considerável aos requerimentos morais, uma vez que os agentes saberiam que podem transitar com relativa facilidade entre o contexto crítico e o não crítico.

Diante de tais custos envolvidos no ficcionalismo, os quais não estariam presentes na opção propagandista, Cuneo e Christy concluem que este último seria pelo menos tão vantajoso quanto o ficcionalismo. O que se pretende sustentar aqui, contudo, é uma conclusão mais forte que a dos autores, a saber, que o propagandismo parece ser um posicionamento mais vantajoso que o ficcionalismo e isto seria pelo fato de que ele, não apenas seria menos custoso, como também se mostraria capaz de cumprir os dois objetivos de Joyce ao propor o ficcionalismo, o que este não parece ser capaz de fazer.

Há que se acrescentar, ademais, que o propagandismo parece também ser, dentre todos os posicionamentos disponíveis, aquele mais apto a cumprir os objetivos de Joyce. O conservacionismo, por exemplo, poderia ser capaz de conservar os benefícios práticos das

crenças morais; entretanto, tendo em vista que os agentes que aceitaram a teoria do erro tiveram contato com alguma evidência da falsidade das crenças morais e foram convencidos por ela, eles estariam incorrendo em irracionalidade ao conservarem suas crenças morais (mesmo na hipótese de se considerar isso psicologicamente possível). Com isso, o conservacionismo não seria capaz de cumprir um dos objetivos de Joyce.<sup>101</sup> O abolicionismo, por outro lado, não seria capaz de conservar os benefícios práticos das crenças morais e, embora os agentes conseguissem praticar ações vantajosas em montante considerável, jamais seria, ao que parece, no mesmo grau que no propagandismo. Como o próprio Joyce sustenta, ter crenças morais é a condição ideal do ponto de vista instrumental, com o que o autor quer dizer, muito apropriadamente, que, tendo crenças morais, a probabilidade de os agentes praticarem ações vantajosas seria maior do que sem as ter. Poder-se-ia pensar também em alguma opção intermediária, como o substitucionismo, por exemplo, o qual, pelas mesmas razões recém apontadas, dificilmente conseguiria atingir um grau de conservação dos benefícios práticos das crenças morais próximo ao do propagandismo.

Não obstante, alguém poderia objetar que não seria necessário conservar o grau mais elevado de tais benefícios, desde que se consiga conservar uma porção significativa dos mesmos. Contudo, embora não se esteja aqui empreendendo uma análise custo-benefício completa, não se pode esquecer que, ao menos para Joyce, a questão sobre o que fazer com o discurso moral deve ser decidida por meio de considerações pragmáticas, isto é, considerando-se custos e benefícios. Se o propagandismo se mostra capaz de conservar a maior porção dos benefícios práticos das crenças morais sem fazer que o teórico do erro incorra em irracionalidade (excluindo-se, então, o conservacionismo), e isso tudo com baixíssimos custos, então ele parece ser, até que se mostre o contrário, o posicionamento mais vantajoso e, portanto, o mais adequado para o cumprimento dos objetivos de Joyce.

#### 4.4.3. Considerações sobre a resistência geral ao propagandismo

A despeito do que acaba de ser dito, como antes apontado, parece haver uma resistência geral ao propagandismo, mesmo entre os teóricos do erro, como Joyce. Tal resistência parece ser motivada pelo fato de que o propagandista estaria mentindo ou enganando as demais pessoas ao continuar utilizando o discurso moral. Isso ocorreria porque,

---

<sup>101</sup> Olson, que defende o conservacionismo, não pensa que o teórico do erro teria de evitar o incurso em irracionalidade. Neste trabalho, contudo, o objetivo é aferir qual posicionamento seria capaz de cumprir os objetivos de Joyce e, na medida em que ele pretende evitar que o teórico do erro incorra em irracionalidade, o conservacionismo deve, ao que parece, ser descartado aqui.

dadas as convenções linguísticas vigentes na comunidade, os proferimentos morais emitidos pelo propagandista expressariam crenças morais, crenças estas que ele não tem, e, na medida em que ele conhece tais convenções e sabe que seus proferimentos seriam assim interpretados, ele estaria mentindo para os demais usuários do discurso moral. Acrescente-se, ainda, que isso não seria algo acidental, isto é, algo decorrente da impossibilidade de ele modificar unilateralmente as convenções linguísticas vigentes; isso seria algo que ele faria de forma consciente e intencional a fim de atingir um objetivo, que pode ser, quiçá, evitar possíveis consequências negativas da ampla aceitação da teoria do erro.

Embora dificilmente um defensor da teoria do erro moral vá admitir explicitamente, a tentativa de evitar que aquele que endossa essa teoria possa ser acusado de estar mentindo ou enganando as demais pessoas ao adotar o propagandismo parece ser, com efeito, a motivação subjacente a boa parte da resistência a esse posicionamento.

No caso de Joyce, em particular, embora ele não admita explicitamente, ele faz algumas afirmações que parecem ir ao encontro do que acaba de ser dito. Em seu artigo “Moral Fictionalism” (2005), ao explicar porque não considerará seriamente o propagandismo em sua análise, ele afirma:

[...] não darei séria consideração à proposta que podemos chamar de ‘propagandismo’: que *algumas* pessoas podem estar ‘no conhecimento’ sobre a teoria do erro enquanto, para o bem maior, mantendo ele calado e encorajando a *plebe* a continuar com suas crenças morais (falsas) sinceras. Tal situação realmente equivaleria à promulgação de mentiras manipulativas, o que, eu assumirei, não conduz em última instância a nada de bom. (JOYCE, 2005, p. 299)

Nessa passagem, a maneira como Joyce se refere à promulgação de mentiras manipulativas parece ser de repúdio a esse tipo de ato.

Páginas antes, no mesmo artigo, ao tecer suas explicações sobre como um sujeito que aceitou a teoria do erro em relação ao discurso sobre cores poderia adotar uma atitude ficcionalista com respeito a ele, Joyce demonstra ser uma preocupação sua evitar que o ficcionalista esteja, em última instância, mentindo para as demais pessoas, que não são ficcionalistas. Ele parte, em um primeiro momento, da definição de mentira como a expressão de uma crença que não se tem, a qual implicaria, em virtude das convenções linguísticas vigentes na comunidade em que está inserido, que o teórico do erro sobre cores estaria mentindo ao proferir enunciados sobre cores. Nesse contexto, Joyce afirma:

Seria bom evitar a conclusão de que ficcionalistas são mentirosos. Deixe-me oferecer duas respostas. Primeiro, o termo ‘mentira’ é um pouco exagerado para a situação descrita. David [o teórico do erro sobre cores], depois de tudo, não pretende enganar ninguém quando ele profere ‘A grama é verde..’ Ele não tem nenhuma agenda malévola. Ele permanece disposto a admitir sua não crença em cores se alguém quiser perseguir o ponto filosófico — é apenas que tal reviravolta cerebral é inapropriada para 99 por cento das conversações. Embora David e seus interlocutores possam não estar completamente no mesmo comprimento de onda quando eles discutem a cor das coisas, nenhum prejuízo [*harm*] vem disso. Se ‘a verdade sobre David’ se tornasse amplamente conhecida, então as pessoas comuns poderiam estar confusas ou divertindo-se com uma ideia tão esotérica quanto a de que o mundo não é colorido, mas parece improvável que elas se sentiriam chateadas por terem sido enganadas. Estes comentários podem ser interpretados em qualquer um dos dois modos — eu não me importo qual: (A) expressar a crença de que *p* enquanto não crendo que *p* é uma condição necessária, mas não suficiente para mentir; ou (B) expressar a crença de que *p* enquanto não crendo em *p* pode ser uma condição suficiente para mentir, mas mentir não precisa justificar crítica. (JOYCE, 2005, p. 297)

Independentemente de se Joyce é bem sucedido em sua tentativa de afastar que o ficcionalista seja considerado um mentiroso, suas considerações na passagem recém citada parecem demonstrar sua preocupação em evitar que um sujeito que endossa uma teoria do erro possa ser acusado de estar mentindo, enganando as demais pessoas. Sendo assim, não é totalmente absurdo pensar que Joyce possa ter, como uma motivação não assumida para sua resistência ao propagandismo, o temor de que o teórico do erro, em caso de adoção do propagandismo, estaria mentindo, enganando as demais pessoas que continuam com suas crenças morais.

A questão que surge neste momento, então, é: qual a razão para que se tenha de evitar a prática de atos de mentir? A princípio, a razão mais recorrente para a rejeição de atos de mentir parece ser o suposto fato moral de que mentir é moralmente errado.

Joyce, por vezes, parece rejeitar o ato de mentir, em última instância, com base nesse suposto fato moral. Na passagem anteriormente citada, por exemplo, ele menciona uma agenda malévola ou pretensão de enganar as demais pessoas como algo necessário para que o proferimento do sujeito possa ser considerado uma mentira ou, no mínimo, para que a mentira seja passível de crítica. Tais colocações parecem indicar que o autor está concebendo a mentira como um ato que é criticável justamente em virtude da agenda malévola ou pretensão de enganar do autor do ato. Mas em que sentido um ato seria criticável em virtude da agenda malévola ou intenção de enganar do autor? A resposta mais plausível parece ser porque um agente fazer isso é algo moralmente errado, reprovável. Se isto estiver correto, então a rejeição de Joyce do ato de mentir e sua tentativa de evitar ao máximo que o teórico do erro

inorra nele parece estar baseada, em última análise, na crença do autor de que mentir é moralmente errado. Neste caso, sua resistência ao propagandismo poderia estar, no final das contas, baseada no fato moral de que mentir é moralmente errado.

Joyce, é claro, jamais admitiria isso. De fato, seu argumento oficial para rejeitar o propagandismo é que ele pressupõe uma política doxástica de promoção de crenças falsas e um elevado número de pessoas, por sua vez, mantendo crenças falsas, o que, segundo ele, teria efeitos negativos. Ele poderia dizer, então, que as mentiras presentes no propagandismo teriam efeitos negativos e por isso elas deveriam ser rejeitadas<sup>102</sup>. Contudo, se a resposta de Olson, que aqui foi endossa e complementada, estiver correta, então Joyce não parece conseguir mostrar os supostos efeitos negativos que tais mentiras teriam.

Assim, o que restaria a Joyce para rejeitar o propagandismo com fundamento na alegação de que o teórico do erro passaria a ser um mentiroso caso viesse a adotá-lo? Da perspectiva de alguém que aceita a teoria do erro moral, como Joyce, não haveria como sustentar que mentir seria algo moralmente errado, reprovável. Sendo assim, se há alguma razão distinta dessa para rejeitar-se esse tipo de ato, ela precisaria, ao que parece, ser ainda apontada pelo autor.

Além de Joyce, Cuneo e Christy (2011) também parecem tentar evitar que o teórico do erro possa ser acusado de estar mentindo para as demais pessoas de sua comunidade. Embora eles não afirmem, parece ser por isso que, em sua análise comparativa entre ficcionalismo e propagandismo, eles tenham preferido defender uma versão modificada de propagandismo, um propagandismo em sentido mais amplo, como os autores o chamam, uma versão ligeiramente distinta da aqui defendida.

Nessa versão mais ampla, o propagandismo assumiria três reivindicações básicas. A primeira delas seria simplesmente a aceitação da teoria do erro. A segunda reivindicação seria que aqueles que estão cientes de que o discurso moral envolve um erro teriam de estar preparados para esconder essa informação das demais pessoas, encobrindo as evidências, embora raramente houvesse a necessidade de fazer isso<sup>103</sup>. A terceira e mais importante

---

<sup>102</sup> Isto parece ir ao encontro da última passagem citada, em que ele fala sobre o ficcionalista sobre cores, na qual ele menciona que nenhum prejuízo adviria daquela situação, o que parece ser algo relevante para que ele não considere a mentira ali envolvida, na hipótese de haver alguma (ou seja, na interpretação B), como algo passível de crítica.

<sup>103</sup> Isso porque, segundo Cuneo e Chrity, as pessoas em geral raramente tem tempo para as reflexões metaéticas que seriam necessárias para elas descobrirem o erro em que se encontram. Ademais, elas teriam de ter um nível muito elevado de sofisticação conceitual para compreender a discussão, o que a maioria das pessoas não teriam. Por fim, as pessoas teriam de estar abertas para colocar em questão suas próprias crenças morais, as quais, convém salientar, estão profundamente arraigadas em seu modo de pensar e viver, o que, mais uma vez, a maioria das pessoas não estaria disposta a fazer. (CUNEO; CHRISTY, 2011, pp. 94-95)

reivindicação assumida pelo propagandismo em sentido amplo seria que, quando interagindo com as demais pessoas sobre questões morais, o propagandista deveria usar a linguagem moral de modo a ter atitudes não doxásticas em relação às proposições morais. Conforme Cuneo e Chrity, o objetivo dos proferimentos morais do propagandista não seria expressar crenças morais, mas sim obter certos efeitos perlocutórios na audiência, como encorajar, instruir, censurar, etc. (CUNEO; CHRISTY, 2011, pp. 94-95)

Dessas três reivindicações, aquela que parece realmente diferir essa versão mais ampla de propagandismo da caracterização padrão fornecida por Joyce e aqui defendida é a de que os proferimentos morais do propagandista não expressariam crenças, mas seriam usados com o objetivo de obter certos efeitos perlocutórios na audiência. Segundo os autores, as demais pessoas que não os propagandistas (as quais continuariam mantendo suas crenças morais) poderiam interpretar os proferimentos morais dos propagandistas como asserções e, portanto, como a expressão de crenças morais. Contudo, a seu ver, tais proferimentos não seriam, de fato, asserções e, por isso, não expressariam crenças, em virtude dos objetivos do propagandista ao emití-los. (CUNEO; CHRITY, 2011, pp. 94-95)

Cuneo e Chrity admitem que tal posicionamento precisaria, ainda, ser melhor desenvolvido. Não obstante, eles parecem considerar uma característica importante dele, a ser mantida e reforçada após maiores desenvolvimentos, que os proferimentos morais dos propagandistas não expressem crenças. É provável que a centralidade dessa característica seja, justamente, com o intento de evitar que se atribua ao propagandista a atitude de estar mentindo para as demais pessoas, embora não se possa afirmar com segurança, como dito antes, que seja essa sua motivação. De qualquer modo, parece ser difícil excluir, como pretendem os autores, que os proferimentos morais do propagandista sejam, de fato, asserções e que, conseqüentemente, expressem crenças morais, embora ele não as tenha.

A dificuldade para proceder a tal exclusão deve-se ao fato de que a linguagem é uma instituição social, o que inclui, naturalmente, o discurso moral. Parece muito difícil desconsiderar que os falantes possuem várias convenções linguísticas e que, de acordo com algumas delas, os proferimentos morais do propagandista aparentam ser asserções, como os próprios autores admitem. Ao afirmarem que, a despeito dessa aparência, tais proferimentos não seriam asserções, eles estão, ao que parece, conferindo um peso excessivo para as intenções do locutor na determinação do tipo de ato de fala que ele está, em cada situação, praticando. Mesmo que as intenções do locutor, e não apenas a forma assertórica do enunciado que profere, sejam importantes para a determinação de seu ato de fala, não se

podem ignorar as convenções linguísticas da comunidade, o contexto em que está inserido, bem como as expectativas que o ouvinte justificadamente possui. (GARNER, 2010)

Além disso, há que se atentar ao fato de que o propagandista, que pertence a um grupo restrito que tem conhecimento do erro moral, que sabe que as demais pessoas não estão cientes dele e que conhece as convenções linguísticas vigentes na comunidade, sabe também que, se ele fizer uma proferimento moral para alguém que é um crente moral, tal proferimento será interpretado como uma asserção, isto é, como a expressão de uma crença moral. O propagandista não poderá simplesmente negar que está ciente disso. Assim, mesmo que, em última instância, seus objetivos sejam obter efeitos perlocutórios na audiência, não parece ser possível excluir que ele esteja, ao mesmo tempo, expressando crenças com seus proferimentos morais. Pelo fato de se tratar de crenças que ele não possui, pode-se concluir que ele, ao fim e ao cabo, estará mentido para os crentes morais.<sup>104</sup>

Em virtude de ser, aparentemente, inviável dar sustento à característica central que Cuneo e Chrity atribuem ao propagandismo em sentido amplo que defendem, ao ser feita aqui referência ao propagandismo como a alternativa mais provavelmente apta a cumprir os objetivos de Joyce com seu ficcionalismo, está-se referindo não a essa versão mais ampla, mas sim ao propagandismo no sentido de simplesmente deixar que as pessoas continuem com suas crenças morais, sem tentar retirá-las do erro em que, de acordo com o teórico do erro, estariam.

Este posicionamento, é claro, está longe de ser imune a críticas. Não obstante, ele parece ser aquele mais apto a manter ao máximo os benefícios práticos das crenças morais sem fazer o teórico do erro incorrer em irracionalidade, parecendo ser a opção mais adequada para aqueles teóricos do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce. Ademais, não parece haver razão óbvia para a resistência geral que há a esse posicionamento. Como se sustentou antes, a mais provável motivação para tal resistência parece ser a preocupação de que o teórico do erro possa ser acusado de estar mentindo para as demais pessoas. Contudo, não parece haver razão óbvia para rejeitar-se o propagandismo com fundamento na alegação de que o teórico do erro passaria a ser um mentiroso caso viesse a adotá-lo, já que, da

---

<sup>104</sup> Pode-se acrescentar ainda que, como o propagandista de Cuneo e Chrity teria como objetivo obter efeitos perlocutórios na audiência, como encorajar, instruir e censurar, não seria possível alegar que ele estar mentindo seria algo accidental, mera decorrência da impossibilidade de ele estabelecer unilateralmente novas convenções linguísticas. Ao que parece, Joyce consideraria ele como um mentiroso. Primeiramente, isso poderia ser porque, talvez, Joyce pensasse que ele teria uma agenda malévola, isto é, o intuito de enganar as pessoas, uma vez que sabe como será interpretado e o faz com o objetivo de encorajar os interlocutores a fazer algo. Além disso, Joyce poderia acrescentar que ele seria um mentiroso por não estar disposto a negar as proposições morais que profere mesmo em contextos críticos, já que, enquanto um propagandista, teria de encobrir seu conhecimento sobre a teoria do erro.

perspectiva de alguém que aceita a teoria do erro moral, não haveria como sustentar que mentir seria algo moralmente errado, reprovável. Sendo assim, se há alguma razão distinta dessa para rejeitar-se esse tipo de ato, ela precisaria, ao que parece, ser apontada, algo que Joyce, como se sustentou anteriormente, não parece conseguir. Dessa maneira, não haveria razão aparente para um teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce não adotar o propagandismo, o qual se mostraria como a atitude mais adequada para o cumprimento de seus objetivos.

A conclusão geral a que se chega após a avaliação crítica empreendida neste capítulo, então, é que o ficcionalismo moral proposto por Joyce parece não ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto, a saber, (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Com isso, Joyce acabaria não conseguindo mostrar, por meio de sua proposta de ficcionalização da moralidade, que a adesão à teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, não cumprindo, assim, o objetivo mais geral a ela subjacente. Diante de tal fracasso, a atitude mais adequada para o teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce parece ser a adoção do propagandismo, o qual se mostra como o mais apto a cumprir os objetivos de sua proposta.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral do presente estudo foi proceder a uma avaliação crítica da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral, o que se tentou fazer por meio de quatro etapas principais. No primeiro capítulo, discorreu-se sobre a teoria do erro moral, focando-se, em particular, na defesa da mesma empreendida por Joyce. O objetivo precípua aí foi mostrar o problema para cuja solução Joyce ofereceu sua proposta, o qual decorre, justamente, da aceitação da teoria do erro moral. Como foi apontado na ocasião, uma vez que se aceite a teoria do erro, surge o problema sobre o que fazer com o discurso moral que se considera defeituoso e é em resposta a esse problema que Joyce apresenta sua proposta de ficcionalismo moral. Além disso, as exposições realizadas nesse capítulo serviram também para mostrar o contexto mais amplo das visões do autor no qual está inserida sua proposta, permitindo esclarecer de forma mais natural e compreensiva os pressupostos teóricos dos quais ele parte, assim como suas motivações e objetivos, o que é de fundamental importância, tanto para a adequada compreensão, quanto para a avaliação de sua proposta de um ficcionalismo moral.

No segundo capítulo, procedeu-se à reconstrução da proposta de Joyce de um ficcionalismo moral. Nesse momento, discorreu-se sobre a motivação de sua proposta, apontando-se seu objetivo geral, que parece ser mostrar que a teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, bem como seus objetivos específicos, os quais teriam de ser cumpridos para o cumprimento de seu objetivo geral, os quais seriam (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Depois disso, esclareceu-se que a estratégia argumentativa que Joyce adota para favorecer o ficcionalismo consiste em proceder a uma comparação pragmática entre ele e o abolicionismo moral. Nessa comparação, Joyce tenta mostrar que o ficcionalismo é capaz de conservar, pelo menos em parte, os benefícios práticos das crenças morais, dentre os quais ele elege o auxílio que elas prestariam aos agentes na promoção do autocontrole. Conforme se esclareceu nessa ocasião, Joyce pensa que o ficcionalismo, para poder ser considerado pragmaticamente superior ao abolicionismo, precisaria se mostrar capaz de conservar alguma porção, mesmo que pequena, do papel prático das crenças morais na promoção do autocontrole. Tentou-se também explicar nesse capítulo em que consistiria, mais precisamente, a opção ficcionalista para o discurso moral proposta por Joyce, procedendo-se a uma tentativa de reconstruir a caracterização de Joyce da

atitude ficcional em relação ao discurso moral, a qual constitui o cerne de sua proposta ficcionalista. Discorreu-se também sobre a maneira como, de acordo com Joyce, os benefícios práticos das crenças morais poderiam ser conservados após a adoção do ficcionalismo moral.

Após a reconstrução da proposta de Joyce, começou-se o percurso rumo à avaliação crítica da mesma. Tal percurso foi iniciado pela apresentação de um resumo das principais críticas a ela dirigidas, quais sejam, a crítica de R. J. Wallace, a de R. M. Sainsbury, a de N. J. Z. Hussain, a de R. Garner, a de T. Cuneo e S. Christy, a de M. Lutz e a de J. Olson. Ao fazer isso, tentou-se aferir a aplicabilidade de cada uma dessas críticas, tentando, por um lado, esboçar maneiras pelas quais Joyce poderia responder a algumas delas e, por outro, endossando aquelas críticas que se considerou adequadas. Algumas dessas críticas acabaram sendo, além de endossadas, também complementadas e incorporadas à avaliação crítica que se empreendeu neste trabalho.

No quarto capítulo, por fim, procedeu-se propriamente à avaliação crítica da proposta de Joyce de ficcionalismo moral anunciada neste trabalho. Começou-se, então, argumentado que, a despeito de Joyce adotar uma estratégia argumentativa que exige apenas a conservação de alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais após a adoção do ficcionalismo moral, é necessário, em verdade, que o ficcionalismo se mostre capaz de conservar uma porção significativa de tais benefícios práticos, pois, caso contrário, ele não se mostraria capaz de cumprir o objetivo geral subjacente à sua proposta. Após estabelecer tal exigência, passou-se a argumentar a favor da tese de que o ficcionalismo não parece ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais foi proposto. Primeiramente, sustentou-se que, em condições normais de imersão em uma ficção, o ficcionalismo muito provavelmente não seria capaz de conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais. Depois disso, foi considerada a hipótese de adoção uma atitude ficcional com imersividade mais elevada, a qual permitiria a manutenção de uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais, e sustentou-se que, por essa via de implementação, o ficcionalismo de Joyce não seria capaz de excluir que aquele que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade.

Mesmo após concluir que o ficcionalismo de Joyce não parece ser capaz de cumprir seus objetivos específicos, tentou-se, a fim de reforçar essa conclusão, argumentar a seu favor através de uma rota alternativa. Para tanto, adotou-se a assunção de Joyce de exigir do ficcionalismo a capacidade de conservar alguma porção, mesmo que pequena, dos benefícios práticos das crenças morais e tentou-se mostrar que, mesmo partindo-se dessa exigência mais fraca, ele não conseguiria cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto.

Conforme se argumentou, mesmo com a redução da exigência, o ficcionalismo não parece ser a opção mais vantajosa dentre as que se limitam a cumpri-la e, diante disso, caso o teórico do erro decidisse adotar o ficcionalismo como forma de manter alguma porção dos benefícios práticos das crenças morais, ele estaria incorrendo em irracionalidade prática. A conclusão a que se chegou, então, é que a proposta de Joyce de um ficcionalismo moral não parece ser capaz de excluir que o agente que aceita a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade mesmo que se reduza o grau de manutenção dos benefícios práticos das crenças morais exigido, o que mostraria que sua proposta não seria capaz, ao fim e ao cabo, de cumprir seus dois objetivos específicos, reforçando a conclusão a que já se havia chegado.

Antes do encerramento do trabalho, sustentou-se, ainda, que haveria uma alternativa ao ficcionalismo sobre o que fazer com o discurso moral após a aceitação da teoria do erro capaz de cumprir os objetivos de Joyce e que tal alternativa seria o propagandismo. Conforme se tentou mostrar, este parece ser o posicionamento mais apto a (1) conservar uma porção significativa dos benefícios práticos das crenças morais e (2) evitar que aquele que endossa a teoria do erro possa ser acusado de irracionalidade. Ao cumprir tais objetivos, o propagandismo seria capaz de mostrar que a aceitação da teoria do erro não necessariamente precisaria ter consequências catastróficas, cumprindo, portanto, também o objetivo mais geral subjacente à proposta de Joyce. Sendo assim, conforme se sustentou aqui, o propagandismo parece ser o posicionamento mais adequado para aqueles defensores da teoria do erro que partilham as preocupações e objetivos de Joyce.

Em suma, a conclusão geral a que se chega no presente estudo é que o ficcionalismo moral proposto por Joyce parece não ser capaz de cumprir os dois objetivos específicos para os quais ele foi proposto e, com isso, o autor acabaria não conseguindo mostrar que a adesão à teoria do erro não precisaria ter consequências devastadoras, não cumprindo, assim, o objetivo mais geral subjacente à sua proposta. Diante de tal fracasso, a atitude mais adequada para o teórico do erro que partilha as preocupações e objetivos de Joyce parece ser a adoção do propagandismo, o qual se mostra como o mais apto a cumprir os objetivos de sua proposta.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, G.E.M. Modern moral philosophy. In: *Philosophy*, 33, 1958, pp. 1–19.
- BLACKMORE, S., 2013. Living without free will. In: CARUSO, G. (ed.), *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*, Lanham, MD.: Lexington Books, 2013, pp. 161–176.
- BLACKBURN, S. Quasi-realism no fictionalism. In: KALDERON, M. (Ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 322–338.
- BRANDT, R. *A Theory of the Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- BRINK, D. Moral Realism and the Skeptical Arguments from Disagreement and Queerness. In: *Australasian Journal of Philosophy*, n. 62, 1984, pp. 111-125.
- BROWN, P. D. *The Error in Moral Discourse and What to do about it*. 2011. 246 f. Tese [Doutorado em Filosofia] - The University of Manchester, Manchester.
- BURGESS, J.P. Against ethics. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, 2007, pp. 427–439.
- CARNAP, R. Empirismo, Semântica e Ontologia. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1975.
- CARROL, N. *Philosophy of Horror*. New York: Routledge, 1990.
- CARUSO, G. D. (2013). Introduction: Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility. In: *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*, CARUSO, G. D. (Ed.), Lanham, MD: Lexington Books, 2013, pp. 1-16.
- CUNEO, T. e CHRITY, S. The Myth of Moral Fictionalism. In: BRADY, M. (Ed.), *New Waves in Metaethics*. London: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 85- 101.
- EWING, A. C. *The Definition of Good*. London: Routledge & Kegan Paul, 1947.
- FINLAY, S. The Error in the Error Theory. In: *Australasian Journal of Philosophy* 86, 2008, pp. 347-69.
- FOOT, P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. In: *Philosophical Review* 81, 1972, pp. 305-16.
- GARNER, R. Abolishing Morality. In: *Ethical Theory and Moral Practice*. 10 (5), 2007, pp. 499 – 513.
- \_\_\_\_\_. On the Genuine Queerness of Moral Properties and Facts. In: *Australasian Journal of Philosophy*, n. 68, 1990, pp. 137-146.

- GLASSEN, P. T. The Cognitivity of Moral Judgments. In: *Mind*. 68, 1959, pp. 57-72
- HAMPTON, J. *The Authority of Reason*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- HÄGERSTRÖM, A. *Inquiries into the Nature of Law and Morals*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1953.
- HINCKFUSS, I. The moral society: Its structure and effects, Discussion Papers. In: *Environmental Philosophy*, 16, Philosophy Program (RSSH): Australian National University, 1987.
- HUEMER, M. *Ethical Intuitionism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- HUGHES, W. Richard's Defence of Evolutionary. In: *Biology and Philosophy* 1, 1986, pp. 306-315.
- HUSSAIN, N. J. Z. The return of Moral Fictionalism. In: *Philosophical Perspectives*. 18, Ethics, 2004, pp. 149-187.
- \_\_\_\_\_. Error theory and fictionalism. In: SKORUPSKI, J. (Ed.), *The Routledge Companion to Ethics*. London: Routledge, 2010, pp. 335-345.
- JOYCE, R. Rational Fear of Monsters. In: *British Journal of Aesthetics*. Vol. 40, N. 2, Abril, 2000a, pp. 209-224.
- \_\_\_\_\_. Darwinian Ethics and Error. In: *Biology and Philosophy*. Vol. 15, 2000b, pp. 713-732.
- \_\_\_\_\_. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, (e-book).
- \_\_\_\_\_. Moral Fictionalism. In: KALDERON, M. E. (Ed.) *Metaphysics Fictionalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 287-313.
- \_\_\_\_\_. *The evolution of morality*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. Moral Anti-Realism. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. Disponível em:  
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/moral-anti-realism/>> (Acesso em: Abril de 2015)
- KALDERON, M. E. *Moral Fictionalism*. Oxford University Press, 2005.
- LAMARQUE, P. How Can We Fear and Pity Fictions? In: *British Journal of Aesthetic*. v. 21, 1981.
- \_\_\_\_\_. Essay Review of Mimesis and Make-Believe. In: *Journal of Aesthetic and Art Criticism*. v. 49, 1991.
- LUTZ, M. The 'Now What' Problem for error theory. In: *Philosophical Studies*, 171, 2014, pp. 351-371.
- MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977.

- MATTI, E. Fictionalism. In: ZALTA, E. N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/fictionalism/>> (Acesso em: Janeiro de 2015)
- MENDONÇA, W.; FERREIRA, I. L. . Ficcionalização da Moral: um roteiro. In: *Ethic@* (UFSC), v. 9, p. 175-198, 2010.
- MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford: Blackwell, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica; tradução, notas e posfácio*: Paulo César de Sousa, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NOLAN, D., G. RESTALL, e C. WEST. Moral fictionalism versus the rest. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 83, 2005, pp. 307–330.
- ODDIE, G. e DEMETRIOU, D. The Fictionalist's Attitude Problem. In: In: JOYCE, R.; KIRCHIN, S. *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory* (Philosophical Studies Series), 2010, pp. 199-215.
- OLSON, J. In Defense of Moral Error Theory. In: BRADY, M. (Ed.), *New Waves in Metaethics*, London: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 62-84.
- \_\_\_\_\_. *Moral Error Theory: History, Critic and Defence*. New York: Oxford University Press, 2014.
- PETERSSON, B. Axel Hägerström and his early version of error theory. In: *Theoria*, 77, 2011, pp. 55–70.
- PIGDEN, C. Nihilism, Nietzsche, and the Doppelgänger Problem. In: *Ethical Theory & Moral Practice* 10, 2007, pp. 441-56.
- RADFORD, C. How can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina? In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. v. 49, 1975.
- \_\_\_\_\_. Philosophers and your Monstrous Thoughts. In: *British Journal of Aesthetic*. v. 22, 1982.
- SAINSBURY, R. M. *Fiction and Fictionalism*. London: Roudledge, 2009.
- SAYRE-MCCORD, G. Moral Theory and Explanatory Impotence. In: SAYRE-MCCORD, G. (Ed.). *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Moral Skepticisms*. New York: Oxford UP, 2006.
- SMITH, M. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994a.
- \_\_\_\_\_. Is that all there is? In: *Journal of Ethics*, 10, 2006, pp. 75–106.
- \_\_\_\_\_. Beyond the error theory. In: JOYCE, R e KIRCHIN, S. (Eds.), *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*. Dordrecht: Springer, 2010, pp. 119–139.

WALLACE, R.J. Review of Richard Joyce's *The Myth of Morality*. In: *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2003. Disponível em: <<http://ndpr.nd.edu/news/23487/?id=1301>> (Acesso em: Nov. 2014)

WILLIAMS, B. Internal and External Reasons. In: *Moral Luck*. New York: Cambridge University Press, 1981, pp. 101–13. ...

WOOLCOCK, P. Ruse's Darwinian Meta-Ethics. In: *Biology and Philosophy* 8. 1993, pp. 423-439.

YANAL, R. The Paradox of Emotion and Fiction. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 75, 1994.