

**WITTGENSTEIN E O INTUICIONISMO ÉTICO:
REFLEXÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS DA BIOÉTICA***

(Wittgenstein and Ethical Intuitionism:
Reflexions on the Foundations of Bioethics)

*Darlei Dall'Agnol (UFSC/CNPq) ***

Resumo: O artigo discute a reabilitação do intuicionismo ético utilizado, principalmente, na discussão atual sobre os fundamentos da Bioética a partir da teoria normativa predominante. Além de reconstruir brevemente o surgimento e o desenvolvimento do intuicionismo na primeira parte, o trabalho analisa criticamente uma proposta de reformulação dessa corrente ética feita a partir do pensamento filosófico wittgensteiniano. Mostrando que há poucas razões para considerar Wittgenstein um intuicionista no sentido clássico, o artigo apresenta, na terceira parte, uma alternativa chamada "cognitivismo prático" como forma de resolver tanto os problemas metaéticos quanto normativos inerentes ao intuicionismo. Para avaliar a plausibilidade desse projeto são discutidos os princípios fundamentais da Bioética.

Palavras chave: Metaética, intuicionismo, princípios, Bioética, Wittgenstein.

Abstract: This article examines the rehabilitation of ethical intuitionism mainly concerning the present discussion about the foundations of bioethics according to the normative theory. In addition to a brief review of the emergence and development of intuitionism, the first part of the work provides a critical analysis of a proposal to reformulate this ethical line on the basis of Wittgenstein's philosophical thought. In order to show that there is little reason to believe Wittgenstein was an intuitionist in the classical sense, the article presents, in the

* Uma versão em Power Point deste trabalho foi apresentada na UFBA, em Salvador (26/09/2011), e na PUCRS, em Porto Alegre (15/05/2012). A terceira parte foi lida no II Colóquio Wittgenstein: Investigações em andamento na UFSCar (04/12/2012). Agradeço a todos os participantes pelas sugestões, comentários e críticas. Agradeço, em especial, ao CNPq pelo apoio ao projeto "Repensando as Bases Metaéticas da Bioética".
** Professor Associado da Universidade Federal de Santa Catarina. Artigo submetido a aprovação no dia 15.11.2012 e aprovado para publicação no dia 20.11.2012.

third part, an alternative called “practical cognitivism” which enables to solve both meta-ethical problems and those inherent to normative intuitionism. The plausibility of this project will be evaluated discussing the fundamental principles of bioethics.

Keywords: Metaethics, intuitionism, principles, Bioethics, Wittgenstein.

Introdução

Nos últimos anos, surgiu um movimento de reabilitação do intuicionismo ético. Ele pode ser constatado tanto em autores e projetos que explicitamente defendem esse enfoque metaético quanto na sua utilização em importantes teorias normativas e na ética aplicada, por exemplo, na Bioética. Talvez o exemplo mais interessante e recente de intuicionismo seja a base metaética do enfoque chamado “princípioalismo” na Bioética, segundo o qual há uma pluralidade de princípios *prima facie* (autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça) irreduzíveis um ao outro, não hierarquizáveis e sem apelo a um princípio último para justificá-los. Esse enfoque será discutido ao longo desse trabalho.

O objetivo principal, então, desse artigo é avaliar criticamente essa reabilitação do intuicionismo. Para alcançá-lo, o trabalho será dividido em três partes. Primeiro, será feita uma breve reconstituição do intuicionismo clássico bem como de alguns de seus desdobramentos contemporâneos. Depois, será analisada a proposta de reformar o intuicionismo a partir do pensamento filosófico tardio de Wittgenstein feita explicitamente por alguns pensadores atuais, em especial, por Robert Arrington. Finalmente, esse projeto será examinado criticamente propondo como alternativa um enfoque metaético cognitivista livre de alguns problemas do intuicionismo ético.

Para avaliar as perspectivas desse enfoque, serão abordados alguns problemas de fundamentação metaética e normativa da Bioética. A ideia não é esgotar o assunto, mas contribuir para a superação de alguns problemas cruciais no debate ético contemporâneo.

1. Sobre a reabilitação do intuicionismo ético

O intuicionismo ético é uma teoria, particularmente um enfoque metaético, que possui uma longa tradição na Filosofia Moral. Proposto e defendido no Século XVIII por eticistas britânicos, geralmente ele é associado aos racionalistas Clarke e Butler, mas também a Price e Sidgwick (RAPHAEL, 1969). Enquanto teoria ética, o intuicionismo sustenta uma visão filosófica segundo a qual há propriedades morais *sui generis*, por exemplo, a correção

intrínseca de certos atos tais como manter as promessas, não torturar pessoas inocentes etc. Além de ser *cognitivista* em termos de epistemologia moral, ou seja, admitir que julgamentos morais possam ser verdadeiros, o intuicionismo ético é *realista* sob o ponto de vista ontológico, isto é, afirma a existência de um reino independente de fatos morais. Tais propriedades morais são não-naturais, ou seja, não-empíricas e, conseqüentemente, não são apreensíveis pela observação, mas apenas através de uma *faculdade especificamente moral*, a intuição. Além disso, tradicionalmente, o intuicionismo sustenta uma *pluralidade* de princípios ou valores e nega que todos sejam subsumíveis a um princípio moral único como propuseram Kant, através do Imperativo Categórico, e Mill a partir do Princípio da Utilidade. Fortemente criticado pelos utilitaristas pelas suas implicações normativas, ou seja, pela pretensão de estabelecer a correção intrínseca de certos atos independentemente de uma avaliação de suas conseqüências, o intuicionismo passou por uma série de dificuldades teóricas e, eventualmente, foi relegado a um segundo plano nos debates éticos guiados pela predominância do utilitarismo clássico.

No início da ética contemporânea, G. E. Moore defendeu no livro *Principia Ethica* [1903], que 'bom' é a categoria ética fundamental e que ela denota uma propriedade simples, não-analisável, não-natural (e não-metafísica) e, dadas essas características, a sua teoria ética foi associada ao intuicionismo¹. 'Bom,' no sentido moral, referia-se, então, à propriedade de algo ser intrinsecamente valioso. Moore, todavia, não postulava a existência de uma faculdade especificamente moral, embora falasse de "intuições" enquanto *crenças morais não-derivadas*. O intuicionismo seria, então, menos uma teoria sobre as *fontes* da moralidade e mais sobre a natureza das verdades morais. Em outros termos, Moore admitia intuições como sentenças incapazes de prova, auto-evidentes. Nesse sentido, ele adotou uma base intuicionista para a sua teoria normativa, o chamado "consequencialismo ideal," baseado na pluralidade de valores intrínsecos, embora sustentasse também que alguns bens puros (amizade e contemplação estética) eram melhores do que bens mistos (virtudes, conhecimento etc.). Seu princípio das totalidades orgânicas possibilitava, por conseguinte, certa hierarquização de valores, contrariamente aos intuicionistas clássicos. Todavia, Moore não foi intuicionista num outro sentido relevante. Ele definiu essa teoria ética nos seguintes termos: "o ponto de vista intuicionista na ética consiste na suposição de que certas regras, que estabelecem que certas ações devem sempre ser feitas ou omitidas, podem ser tomadas como premissas auto-

¹ Visto que a ideia aqui é questionar a possibilidade de um intuicionismo wittgensteiniano, é importante esclarecer que embora Wittgenstein tenha adotado em sua *Conferência sobre Ética* a definição de ética feita por Moore, a saber, como "uma investigação geral sobre o bom," ele sustentou, já no *Tractatus* depois de ler o *Principia Ethica*, que "não pode haver proposições na ética" (6.41) por razões distintas das que Moore apresentou para sustentar a indefinibilidade de 'bom'.

evidentes.” (MOORE, 1993, p. 198)². Nesse sentido, Moore não é um intuicionista, pois defendia que o correto pode ser justificado em termos das suas consequências ou se conduz ao que é “O ideal”. Moore não é intuicionista também em outro sentido relevante, a saber, na postulação de sensibilidade moral como substituto para a razão. Para ele, “não devemos olhar para a intuição como se ela fosse uma alternativa ao raciocínio.” (1993, p.194). Em outros termos, embora Moore sustente que intuições são auto-evidentes, elas não são necessariamente verdadeiras, ou seja, incorrigíveis, indubitáveis ou infalíveis³.

Seguindo essa linha de pensamento, David Ross defendeu em *The Right and the Good* [1930], que se Moore estivesse certo sobre ‘bom,’ então também deveria admitir que ‘correto’ está por uma propriedade não-analisável propondo, por conseguinte, uma reformulação importante na discussão sobre os fundamentos normativos da ética. Ao invés de consequencialista, a teoria resultante teria que ser deontológica ou mista. Ross sustentou que há uma pluralidade de deveres *prima facie* tais como manter as promessas, ajudar as pessoas etc. apreensíveis pela intuição e não hierarquizáveis ou dedutíveis de um princípio único, último e absoluto. Ross criticou Moore por ter simplificado demais as relações éticas humanas a partir do princípio consequencialista. São as circunstâncias particulares do ato que determinam, caso as múltiplas obrigações *prima facie* entrem em conflito, qual deve ser considerado o dever real ou próprio⁴. Esse ponto será melhor desenvolvido na próxima seção. Dessa maneira, o intuicionismo rossiano insistiu na existência de uma pluralidade de princípios éticos não subsumíveis a um princípio único. Foi o intuicionismo rossiano que influenciou, via Frankena, os proponentes do chamado ‘princípioalismo,’ o enfoque que se tornou predominante nos debates sobre os fundamentos normativos da Bioética e que será discutido mais adiante⁵. Como pode ser visto, então, há vários tipos de intuicionismo dependendo de qual tese filosófica é mais fortemente sustentada.

² Novamente, a relação de Wittgenstein com a ética mooreana é dupla: por um lado, citou o argumento da questão aberta aprovando-o: “qualquer definição que se queira dar de bom, será sempre um equívoco; o que propriamente se quer indicar corresponde à expressão (Moore),” mas também disse, numa referência velada a Moore: “Considero importante que se ponha fim a tanta charlatanice sobre Ética –se existe um conhecimento, se existem os valores, se se pode definir o bem etc.” (DALL’AGNOL, 2005a, p. 106 e 140s).

³ No *Principia*, são muitas as observações sobre a necessidade de avaliação crítica das intuições, por exemplo, da intuição que somente o prazer é bom em e por si mesmo. Por isso, para Moore, a expressão ‘auto-evidente’ não é sinônima de necessariamente verdadeira tal como era para os intuicionistas clássicos (MOORE, 1993, p.193). Por isso, seu princípio ético é declarado auto-evidente no sentido de ser não-derivado, primitivo, mas não no sentido de ser absolutamente verdadeiro.

⁴ Embora Moore admitisse mais tarde que talvez ‘correto’ também fosse indefinível e não o definiu mais em termos das melhores consequências, afirmou que não compreendia o que Ross queria dizer com deveres *prima facie*. (cf. DALL’AGNOL, 2005b, para uma discussão mais aprofundada sobre a relação entre Moore e Ross).

⁵ Sobre a influência de Ross e Frankena na constituição do enfoque dos quatro princípios *prima facie* da Bioética conferir: BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2009, p.150.

O intuicionismo ético, todavia, sofreu novamente fortes críticas no final do Século XX. Em *A Theory of Justice* (1971), John Rawls procurou construir um procedimento de hierarquização de princípios de justiça, definida em termos de equidade (*fairness*), confrontando, então, o intuicionismo com uma teoria que explicitamente mostrava que – e como – era possível fazer o que os seus defensores negavam, ou seja, *priorizar* certos princípios. Em outros termos, Rawls não quer refutar diretamente o intuicionismo mostrando que ele é falso ou irracional, mas procurando construir um procedimento de hierarquização de princípios conhecido como “posição original” (RAWLS, 1999, p.35). Nesse experimento de pensamento, sob um véu de ignorância, as partes contratariam primeiro a igual distribuição de liberdades básicas para todos e, garantidas estas, aceitariam desigualdades sócio-econômicas se *e somente se* elas fossem vantajosas para todos, restringidas via igualdade de oportunidades, mas teriam que ser mais vantajosas para os menos privilegiados. Embora Rawls reservasse um papel para a intuição na reflexão ética, especialmente no seu equilíbrio reflexivo que procura um ponto de convergência entre princípios gerais e intuições cotidianas, ele negava dois componentes do intuicionismo ético tal como ele o entendia: i) que haveria uma pluralidade de primeiros princípios e (ii) que não seria possível priorizar um desses princípios quando eles conflitassem (RAWLS, [1971], p. 30). Novamente, o intuicionismo enfrentou sérias dificuldades teóricas diante do procedimentalismo rawlsiano, tenha ele tido sucesso ou não em hierarquizar princípios de justiça priorizando liberdades básicas em detrimento de uma maior igualdade social, pois o desafio estava lançado⁶.

Recentemente, todavia, o intuicionismo passou por várias tentativas de renovação e re-avaliação. Uma delas aparece no livro *Ethical Intuitionism – Re-evaluations* (STRATTON-LAKE, 2002), onde importantes eticistas atuais avaliam o alcance e os limites desse enfoque ético, tanto metaética quanto normativamente. É nesse livro que Robert Arrington publica o trabalho “A Wittgensteinian Approach to Ethical Intuitionism,” sustentando a tese de que os deveres *prima facie*, no sentido rossiano, especialmente sentenças declarando que certos tipos de ação são deveres *prima facie*, a saber, *princípios prima facie*, são melhor descritas como instanciações de proposições gramaticais no sentido de Wittgenstein. Nos termos de Arrington, ele segue “o espírito de Wittgenstein que escreveu, em *Da Certeza*, que ele quer ‘reservar a expressão ‘Eu sei’ para casos nos quais há troca lingüística normal.” (ARRINGTON, 2002, p.276). Será que podemos considerar Wittgenstein, metaeticamente falando, um intuicionista? Em que termos? Há um enfoque filosoficamente viável do intuicionismo ético wittgensteiniano? Essas são as principais questões que serão tratadas na segunda parte desse trabalho.

⁶ Rawls também critica o intuicionismo por outras razões, mas não é muito claro que ele próprio não seja “vítima” de um irreduzível pluralismo de liberdades básicas que admitidamente pode conflitar sem poder dizer qual delas é absoluta frente a outras liberdades fundamentais (sobre esse problema, conferir: RAWLS, 2003, p.104).

Antes de abordá-las, é interessante apontar para duas outras frentes de reabilitação do intuicionismo na ética contemporânea. Primeiro, um dos participantes do livro há pouco mencionado, desenvolveu posteriormente um enfoque intuicionista bastante sofisticado. Em *The Good in the Right*, Robert Audi *amplia* o enfoque intuicionista do tipo rossiano corrigindo parcialmente Ross, mas também enfrentando as dificuldades a ele associadas. A proposta de Audi é integrar o intuicionismo tipo rossiano (pluralidade de deveres *prima facie*) com uma interpretação do Imperativo Categórico de Kant reformulado à luz de uma teoria do valor, a saber, da autonomia. A pretensão desse projeto talvez seja evitar o particularismo associado ao intuicionismo rossiano. Embora não seja o objetivo desse trabalho avaliar criticamente o empreendimento de Audi, convém dizer que o seu intuicionismo kantiano não é apenas um enfoque metaético, mas pretende complementar em termos normativos a teoria de Ross introduzindo novos princípios, proporcionando uma teoria moral mais completa. Infelizmente, não é possível detalhar esse projeto e analisá-lo de forma satisfatória, embora ele seja uma proposta importante na discussão ética atual. O problema do particularismo será, todavia, tratado na última seção.

O foco, aqui, entretanto, é a discussão sobre os fundamentos da Bioética. Convém, então, citar a discussão feita a partir da teoria predominante conhecida como “princípioalismo” ou, simplesmente, do enfoque baseado nos quatro princípios *prima facie* do respeito pela autonomia, da não-maleficência, da beneficência e da justiça. Para ilustrar, pode-se mencionar a formulação presente na Res. 196/96 (MS) e na Instrução Normativa 9 da CTNbio. Segundo essas normas, a eticidade da pesquisa científica envolvendo humanos está garantida se respeitar os seguintes princípios *prima facie*: a) consentimento livre e esclarecido dos indivíduos-alvo e a proteção a grupos vulneráveis e aos legalmente incapazes (autonomia); b) ponderação entre riscos e benefícios, tanto atuais como potenciais, individuais ou coletivos (beneficência), comprometendo-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos; c) garantia de que danos previsíveis serão evitados (não-maleficência); d) relevância social da pesquisa com vantagens significativas para os sujeitos da pesquisa e minimização do ônus para os vulneráveis (justiça). Esse enfoque é intuicionista no sentido de admitir uma *pluralidade* de princípios *prima facie* sem postular uma forma de hierarquizá-los.

Sem entrar numa explicitação detalhada desses princípios, cabe salientar que uma série de regras *prima facie* pode ser especificadas (“inferidas”) desses princípios, por exemplo, a partir do princípio da não-maleficência: não matar, não mentir, não causar dano físico, psíquico, moral etc. É importante lembrar, então, que Arrington considera que certas sentenças declarando certos tipos de ação deveres *prima facie*, a saber, *princípios prima facie* são proposições gramaticais no sentido de Wittgenstein. Mantendo esse ponto presente, pode-se analisar criticamente a proposta de Arrington.

2. Intuicionismo wittgensteiniano?

Conforme foi antecipado, Arrington sustenta a tese de que uma ética intuicionista de tipo rossiano, a qual afirma a existência de uma pluralidade de deveres *prima facie*, é melhor descrita em termos de proposições gramaticais a partir do último Wittgenstein, do autor do livro *Da Certeza*. Não será discutido aqui se há um “III Wittgenstein” tal como é entendido por Danièle Moyal-Sharrock e outros wittgensteinianos. Arrington apóia a sua tese numa interpretação daquilo que é caracterizado cotidianamente pela expressão “eu sei” tal como ela foi analisada por Wittgenstein naquela obra. Nesta seção, então, serão reconstituídos de forma mais detalhada tanto os conceitos de deveres *prima facie* quanto de proposições gramaticais e, posteriormente, uma comparação entre eles será feita buscando determinar se há algum ganho ético-filosófico significativo na substituição proposta por Arrington considerando como ilustração a discussão sobre os princípios fundamentais da Bioética mencionada acima. Em outros termos, será analisado até que ponto a caracterização dos princípios *prima facie* do respeito pela autonomia, da não-maleficência, da beneficência e da justiça em termos wittgensteinianos como proposições gramaticais ajuda a compreender melhor a sua função na vida moral dos agentes e contribui para a resolução de problemas bioéticos pontuais.

É necessário, então, iniciar com uma caracterização mais detalhada da noção rossiana de deveres *prima facie*. Há vários traços que marcam o conceito de deveres *prima facie*. Ross assim definiu:

Sugiro ‘dever *prima facie*’ ou ‘dever condicional’ como um modo breve de referir-se à característica (completamente distinta daquela de um dever próprio) que um ato tem em virtude de ser um ato de certo tipo (por exemplo, de manter uma promessa), de ser um ato que poderia ser um dever próprio se ele não fosse ao mesmo tempo de outro tipo que é moralmente significativo. (1988, p. 19).

Deveres *prima facie*, então, são deveres condicionais que, entretanto, seriam auto-evidentes assim como os axiomas matemáticos, uma analogia sempre utilizada pelos intuicionistas.

Para David Ross, então, os deveres nascem de uma série de relações que as pessoas mantêm entre si, por exemplo, de credor e devedor, de esposo e esposa, de pai e filho, de amigo e amigo etc.⁷ Cada uma dessas relações está na base de obrigações *prima facie* que terão maior ou menor necessi-

⁷ Para uma classificação completa dos deveres *prima facie* ver: ROSS, 1988, p. 21. Nunca é demais salientar que Ross nega que todos sejam subsumíveis a um princípio único tal como o defendido por Moore a partir de seu “consequencialismo ideal” ou por Kant ou por Mill. Daí sua teoria normativa ser mista, nem deontológica nem consequentialista. Tal característica também marca o enfoque bioético baseado nos quatro princípios.

dade dependendo das circunstâncias particulares em que as pessoas se encontram. Quando há uma circunstância na qual mais de um dever *prima facie* surge, então, deve-se analisar as particularidades do caso até formar uma “opinião considerada” (Ross afirma que “*it is never more,*” 1988, p.19) sobre qual é o dever mais forte, aquele que de fato é a obrigação no sentido próprio. Não existe, todavia, uma prova ou demonstração que esse é o dever: ele é imediatamente apreendido como dever *sans phrase*. Tem-se uma intuição racional de sua verdade nas circunstâncias apropriadas.

Todos os deveres *prima facie* valem igualmente, ou seja, têm o mesmo peso epistêmico e moral, por exemplo, deveres de manter as promessas feitas e deveres de beneficência. Por isso mesmo, qualquer dever pode sobrepor-se a qualquer outro, ou seja, o dever de beneficência pode ser, em determinadas circunstâncias, mais forte que o dever de manter as promessas. Em outras circunstâncias, pode ser diferente. Kant, certamente, pensou o contrário sustentando que deveres perfeitos (por exemplo, manter as promessas) sempre sobrepoem-se aos imperfeitos (de beneficência). Em caso de conflitos, de dilemas éticos, para David Ross, são as circunstâncias que decidem qual deve ser aplicado na ocasião. É necessário, entretanto, alertar que um dever *prima facie* não cumprido porque outro sobrepoem-se, gera outro dever *prima facie* de compensar a obrigação descumprida. Por exemplo, se uma promessa é quebrada para fazer um ato beneficente (salvar uma vida em perigo), então gera-se um dever de reparação, ou seja, de pedir desculpas.

Por outro lado, um dever real (*duty proper* ou *actual duty*) é um dever *prima facie* que se tornou a obrigação a ser cumprida nas circunstâncias. Trata-se, então, de “ver” qual é o dever *prima facie* que é a obrigação no sentido próprio, atual, digamos o dever de salvar uma vida, mesmo que para tal seja necessário quebrar uma promessa. A verdade de um dever real é apreendida por uma pessoa madura que sabe o que deve ser feito nas circunstâncias (não sofre de “cegueira moral”, ou seja, apreende a propriedade moral que gera a obrigatoriedade daquela ação em particular). Nesse sentido, tais deveres são absolutos e nada a eles pode sobrepor-se.

Feita essa breve reconstituição do intuicionismo ético rossiano, é preciso apresentar as principais características conceituais das proposições gramaticais a partir de Wittgenstein para poder comparar os dois enfoques. Arrington trabalha, basicamente, a partir da distinção empírico/gramatical que não apresenta maiores problemas. Para começar a clarificá-la, pode-se citar o exemplo do próprio Arrington: juízos morais tais como “Não é bom para Jack e Jill manter relações sexuais antes do casamento” são, em geral, vistos como proposições contingentes, ou seja, pode ser de outro modo e, então, seu suposto valor de verdade deve ser descoberto empiricamente. Nesse sentido, o que se poderia chamar “proposições morais empíricas” são sentenças que podem ser verdadeiras ou falsas, prováveis ou improváveis dependendo das evidências particulares. Em outros termos, se o que elas expressam é verdadeiro ou não pode depender de dados empíricos (se causa ou não sofrimento a Jack e Jill

e a outros envolvidos) e de argumentos que contam a favor ou contra. Esse não é o caso com proposições do tipo “é errado mentir” que, para Arrington, seriam *proposições gramaticais morais*. Em outros termos, dizer “é errado ...” é, no fundo, simplesmente estabelecer o significado de “mentir”. Tais proposições expressariam uma necessidade intrínseca e qualificariam atos de mentir como sendo sempre errados. Esse ponto será retomado a seguir. Uma questão óbvia que surge aqui é se, pensando na proposta de Arrington, não seriam os deveres *prima facie* rossianos “proposições morais empíricas”.

Proposições gramaticais são, em algum sentido, não-contingentes e sempre “verdadeiras”. É claro que seria necessário explicitar melhor a concepção de verdade que está sendo usada para tais tipos de proposições, mas, por enquanto, basta dizer que é assumido aqui certo minimalismo deflacionista. Nos termos das *Investigações Filosóficas*, ‘p’ é $V = p$ (WITTGENSTEIN, 1999, § 136). Em outras palavras, dizer que é verdadeiro que “a neve é branca” é dizer que a neve é branca ou dizer que é verdadeiro que “não se deve mentir” é dizer que não se deve mentir. Por isso, pode-se afirmar que “proposições” tais como: $2 + 2 = 4$; vermelho é mais escuro que rosa; azul é uma cor; mentir é errado etc...) são, num certo sentido, sempre verdadeiras⁸. Juízos morais tais como “quebrar as promessas é errado” são também necessários, ou seja, não pode ser de outro modo. A outra questão que surge, então, é se, na proposta de Arrington, não seriam os deveres próprios, no sentido rossiano, que seriam proposições morais gramaticais.

Convém, antes de avaliar essa possibilidade, detalhar de forma mais aprofundada a *função* que proposições gramaticais ocupam no pensamento wittgensteiniano. Dito brevemente, *elas estabelecem as regras de uso das palavras, sentenças* etc. nos diferentes jogos-de-linguagem morais. Pode-se, aqui, fazer uma distinção entre proposições gramaticais morais fulcrais e não-fulcrais, algo não vislumbrado por Arrington. Dizer “é errado mentir” é emitir uma proposição moral gramatical não-fulcral porque ela fixa simplesmente o significado de “mentir”, mas dizer que “é imoral causar mais dano que benefícios” fixa o sentido da própria moralidade. De acordo com o livro *Da Certeza*, tais proposições seriam fulcrais, ou seja, fixam, no caso da moralidade, o que é considerado moral ou imoral. Além disso, não é razoável duvidar, por exemplo, que respeitar pessoas, não causar mais danos que benefícios etc. seja constitutivo daquilo que se considera a moralidade da forma-de-vida humana, mesmo que algumas proposições morais empíricas possam ser transformadas em fulcrais e vice-versa. Para

⁸ De fato, esse ponto precisaria ser melhor discutido. Wittgenstein negou que se possa construir uma *teoria* da verdade (por exemplo, correspondencialista ou coerentista) que dê conta de todos os significados do termo ‘verdade’. Por isso, pode-se falar de jogos-de-linguagem morais valorativos que contêm proposições morais verdadeiras no sentido de corresponderem ao que é enunciado, de jogos-de-linguagem morais normativos que contêm regras morais que, sendo coerentes com certos princípios assumidos como verdadeiros, também podem ser ditas verdadeiras, e assim por diante. Talvez, então, Wittgenstein fosse um pluralista sobre a verdade e não um deflacionista (DALL’AGNOL, 2011, p.78, para maiores detalhes).

clarificar esse ponto, pode-se mencionar o seguinte exemplo dado por Arrington. Se, por um lado, é contingente saber se é bom ou não manter relações sexuais antes do casamento, por outro lado, proposições morais tais como “É errado para Jack e Jill manter relações sexuais extraconjugais” não podem ser consideradas simplesmente como contingentes. Para Arrington, de fato, elas são, pois se outro casal tem um acordo permitindo-as, então relações sexuais extraconjugais não são erradas em si mesmas. Todavia, no caso de Jack e Jill, pode-se elevar tal proposição ao status de fulcral. Ao admitir a permissibilidade da infidelidade, Jack estaria aceitando a possibilidade de quebrar promessas, de poder causar dano, de desrespeitar as pessoas etc., o que não faz sentido sob o ponto de vista moral. Essas são proposições morais fulcrais. Enquanto existir promessa de fidelidade, uma relação de respeito mútuo e compromisso de não causar dano, então relações extraconjugais são moralmente erradas. O exemplo mostra o que é constitutivo do nosso conceito de moralidade⁹. Para aproximar-se da discussão sobre os fundamentos da Bioética, pode-se chamar tais proposições fulcrais de princípios e, por conseguinte, respeitar pessoas e não causar dano podem ser consideradas *proposições gramaticais morais fulcrais* no sentido wittgensteiniano.

Tendo apresentado ambas, a concepção russiana de deveres *prima facie* e a versão wittgensteiniana de proposição gramatical incluindo uma extensão para a consideração de proposições gramaticais morais fulcrais, é possível agora comparar as duas caracterizações da natureza das obrigações morais. Antes de fazê-lo, é necessário afirmar que, de fato, Arrington está certo ao fazer uma série de críticas aos pressupostos metaéticos presentes no intuicionismo ético desde a perspectiva wittgensteiniana.

Primeiro, a postulação da intuição como faculdade moral traz realmente vários problemas epistemológicos. Ela pressupõe um tipo de cartesianismo que é insustentável, pois sabe-se que a intuição não garante a verdade de nenhum tipo de fundacionismo moral. Aqui, como diria Wittgenstein, a intuição é *desnecessária*. Nas *Investigações Filosóficas* (§ 213), Wittgenstein pergunta-se: “Então, deve ter sido a intuição que removeu essa dúvida?” e, ainda, “Se a intuição é uma voz interior – como eu sei como devo obedecê-la?” e, finalmente, “E como eu sei que ela não me engana?” para, então, responder “Pois se ela pode me guiar corretamente, ela pode também me guiar erradamente,” e, finalmente, sentenciar: “((*Die Intuition eine unnötige Ausrede*)).” Por conseguinte, não é possível considerar Wittgenstein um intuicionista ético no sentido clássico.

Segundo, há realmente uma dificuldade aparentemente insuperável para o intuicionismo ético tal como ele foi tradicionalmente compreendido em

⁹ É interessante aqui associar ao que Aristóteles diz sobre roubo, adultério, assassinato etc., ou seja, que tais ações são más pela própria significação das palavras e também ao que Kant escreve, por exemplo, sobre uma máxima de uma promessa feita com a intenção prévia de descumpri-la, ou seja, que, se universalizada, ela perde todamente o sentido.

termos realistas, pois o desacordo moral é real e não pode ser superado apelando para uma suposta “cegueira moral” ou “insensibilidade” ou “falta de educação moral apropriada” para contornar o problema. Não se trata, todavia, de admitir que Wittgenstein seja um relativista ético¹⁰. Ao contrário, ele explicitamente afirma que temos que *enfrentar* definições subjetivistas de categorias morais.

Terceiro, outra dificuldade do intuicionismo rossiano, segundo Arrington, é que ao caracterizar juízos morais como princípios *prima facie* não resulta claro que *função* eles desempenham na vida moral. Como foi mostrado acima, proposições gramaticais fixam o significado dos termos morais. Essas críticas endereçadas ao intuicionismo rossiano são justificadas e mostram que o que resta do intuicionismo, no final das contas, é apenas a ideia de uma *pluralidade* de princípios morais sem ordem hierárquica.

É necessário, agora, fazer uma consideração sobre a pluralidade de princípios ou sobre a possibilidade de subsumi-los a um único. As questões são: há, desde a perspectiva wittgensteiniana, uma pluralidade de princípios morais? Não há ordem de prioridade entre eles? Por exemplo, são irreduzíveis os princípios morais tais como o respeito pelas pessoas e o da beneficência/não-maleficência no caso da discussão sobre os fundamentos da Bioética? Se Wittgenstein não negaria a possibilidade de um único “metaprincípio” moral (IC ou PU ou outro qualquer) ou um critério objetivo de priorização (não arbitrário como o de Rawls), então ele definitivamente não poderia ser considerado intuicionista. Em geral, Wittgenstein é mencionado, por exemplo, por Little (2001, p.166) e Nelson (2001, p.56), como alguém que expressamente nega a existência de alguma espécie de “algoritmo moral” capaz de guiar a aplicação de todas as normas ou valores morais¹¹. Todavia, aqui caberia perguntar se, por exemplo, o imperativo “Viva Feliz!” (que aparece já no *Diário Filosófico 1914-16*) não poderia ser considerado uma espécie de metaprincípio, ou, na linguagem tardia contida em *Da Certeza* (27.04.1951), um “*Grundprinzipien*”? O que dizer do ideal de *coerência* que unificaria lógica e ética? Seria possível, enfim, falar de crenças morais *básicas*? Infelizmente, não é possível responder todas essas questões aqui, mas é necessário dizer que o problema não é tão

¹⁰ Para uma crítica das leituras relativistas (“correto é aquilo que nos agrada”) do chamado “II Wittgenstein” ver: DALL’AGNOL, 2011, p. 59-60.

¹¹ Nos termos de Baker and Hacker (2009, p.19), poder-se-ia, então, dizer “So philosophy must, in this sense, be ‘flat’.” A lógica seria plana porque seus princípios não poderiam ser axiomatizados; a ética também não conteria princípios mais fundamentais que outros. Todavia, isso poderia produzir um mal-entendido. Mesmo que não exista uma espécie de algoritmo moral, Wittgenstein parece estar perfeitamente consciente, nas *Investigações Filosóficas* (§ 84), do problema de ter que admitir que algumas normas (por exemplo, princípios) guiam a aplicação de outras normas (ou seja, regras). Por isso, é bom lembrar que os quatro princípios *prima facie* da Bioética são considerados normas “*midle level*” e os autores não propõem, mas também não negam, que possam existir outros princípios, desempenhem eles a mesma função ou outra “superior,” por exemplo, a *coerência* na aplicação das normas fundamentais, a exigência de *universalidade* etc.

simples assim e, se Wittgenstein não coibiria tal projeto, então ele não pode ser considerado intuicionista em nenhum sentido relevante do termo.

Tendo reconstituído ambos os enfoques, pode-se, agora, comparar as duas caracterizações da natureza das obrigações morais, seja em termos de deveres *prima facie*, seja em termos de proposições gramaticais, e perguntar qual delas possibilita uma compreensão mais adequada do estatuto das normas fundamentais da Bioética. É claro que há similaridades: tanto deveres *prima facie* quanto “proposições” gramaticais poderiam ser vistas como expressando apenas necessidades condicionais. Há também diferenças fundamentais: deveres *prima facie* são juízos morais substanciais, mas proposições gramaticais são regras que estabelecem o uso de certas palavras, expressões etc. no contexto de determinados jogos-de-linguagem. Então, teríamos que nos perguntar também se Wittgenstein não estaria aqui cometendo algum tipo de “falácia definicional,” ou seja, violando uma regra que diz que uma definição não pode ser ela própria, ao mesmo tempo, um juízo moral substancial. Esse problema, infelizmente, não poderá ser *tratado* aqui e Arrington parece não tê-lo percebido.

Há outro ponto, todavia, em que Arrington está certo. Talvez o principal ganho teórico na descrição dos julgamentos morais em termos de proposições fulcrais seja o fato de que Wittgenstein desloca a questão da discussão sobre uma suposta *natureza* desses juízos (se são proposições ou não, analíticas ou sintéticas etc.) para um exame da *função* que eles desempenham na nossa linguagem moral. Relacionado com esse tema, é importante atentar para uma “novidade” em *Da Certeza*: algumas proposições têm a *forma de* proposições empíricas, mas são gramaticais. Essa questão foi ilustrada, acima, com o exemplo das relações extraconjugais: um juízo moral empírico pode ser elevado à condição de proposição fulcral. Por exemplo, na História da Medicina pode ter predominado o princípio da não-maleficência por séculos, mas, na modernidade, foi elevada ao status de norma fulcral também o princípio do respeito pela autonomia que é fundamental para a Bioética atual.

Mantendo esse ponto presente, é necessário, agora, discutir outra suposta vantagem do intuicionismo wittgensteiniano sobre o rossiano. De acordo com Arrington, a caracterização de certa classe de julgamentos morais como proposições gramaticais ao invés de deveres *prima facie* possui uma vantagem adicional que é a de mostrar como se pode superar certas discussões metaéticas entre, por exemplo, cognitivistas e não-cognitivistas. Diante de juízos tais como “é errado mentir,” pode-se perguntar, de acordo com Arrington, se eles expressam *crenças* ou *conhecimento* ou se, ao contrário, exibem apenas algum tipo de *sentimento* ou *atitude* não-cognitiva. Para Arrington pode-se afirmar que, desde uma perspectiva wittgensteiniana, tais juízos desempenham um papel que não pode ser caracterizado em nenhum dos modos tradicionais sejam cognitivistas sejam não-cognitivistas.

3. Em direção ao Cognitivismo Prático

Nesta última parte, pretende-se desenvolver um enfoque metaético que pode ser considerado a principal contribuição que é possível extrair das observações filosóficas do último Wittgenstein para a Filosofia Moral, a saber, na construção de um novo tipo de cognitivismo ético. Esse projeto será feito em oposição à sugestão de Arrington, a saber, que julgamentos morais pensados em termos de proposições gramaticais ilustram bem o fato de que eles estão além da *crença* e do *conhecimento*, mas também não expressam apenas *sentimentos*, *atitudes*, como os não-cognitivistas sustentam. Esse até pode ser o caso, mas será argumentado que há vários tipos de conhecimento e, se é bem verdade que é possível defender que o último Wittgenstein ultrapassaria algumas divisões metaéticas entre cognitivistas e não-cognitivistas em termos de afirmar ou negar que exista conhecimento moral concebido apenas proposicionalmente, disso não se segue que não seja possível defender que há *saber* moral compreendido agora em novas bases. A ideia é, aqui, caracterizar o saber moral como expressão de um saber-como e discutir os alcances e limites dessa tese. Por isso, após apresentar brevemente esse ponto, será discutida a leitura particularista desse tipo de saber tendo presente, em especial, um desdobramento desse enfoque que se manifesta na defesa de fundamentos da Bioética, a saber, a partir da casuística que, segundo alguns autores, também possui influência wittgensteiniana.

Para começar, é necessário enfatizar que, de fato, há um sentido no qual Wittgenstein ajuda a superar um debate polarizado entre posições cognitivistas e não-cognitivistas na metaética. Por exemplo, se se tomar a afirmação 6.42 do *Tractatus*, a saber, “não pode haver proposições na ética” e se reconstruir o debate entre posições cognitivistas (por exemplo, o intuicionismo há pouco discutido) e perspectivas não-cognitivistas (por exemplo, o emotivismo ou o próprio “I Wittgenstein,” o do *Tractatus*), então, basta negar o pressuposto comum à essas duas teorias de epistemologia moral, a saber, que o conhecimento somente é proposicional – tese afirmada pelo intuicionismo e negada pelo emotivismo e outras formas de não-cognitivismo – que se pode para vislumbrar uma forma de recusar ou superar ambas as teorias metaéticas. Em outros termos, o intuicionismo procura afirmar a existência de conhecimento moral seja em termos da postulação de uma faculdade moral específica que garantiria a apreensão de propriedades e fatos morais não observáveis empiricamente, seja postulando um reino moral caracterizado realisticamente para garantir a suposta verdade correspondencial dos juízos morais. No outro extremo, tem-se várias formas de não-cognitivismo, sendo o emotivismo a mais clara, pois, ao reconhecer que julgamentos morais não satisfazem as condições do conhecimento entendido como crença verdadeira e justificada, sustentam que julgamentos morais são simples expressões de sentimentos ou emoções subjetivas aos quais nada no mundo corresponde. Talvez outra forma interessante de ver como Wittgenstein ajuda a superar falsas dicotomias filosó-

ficas pode ser encontrada nas *Investigações Filosóficas* considerando-se certas observações sobre expressividade ou não dos termos morais¹².

Pode-se encontrar, todavia, na obra tardia de Wittgenstein elementos para caracterizar o conhecimento não em termos proposicionais, mas em termos de *saber-como* possibilitando assim construir um cognitivismo ético sem os problemas associados às formas tradicionais de cognitivismo tais como as que estão presentes no intuicionismo, acima discutido¹³. De fato, o compromisso realista (fatos morais independentes) e a postulação de uma faculdade moral específica (intuição intelectual) não fazem sentido e não seriam mais necessárias. Por isso, pode-se chamar “cognitivismo prático” à posição metaética, particularmente de epistemologia moral, que sustenta que há conhecimento moral (*pace* não-cognitivistas e céticos morais) e que tal conhecimento é melhor compreendido em termos de saber-como. Desse modo, a moralidade seria uma questão de *saber-como* deliberar sobre meios para alcançar fins, *saber-como* agir corretamente, *saber-como* comportar-se diante de certas situações, *saber-como* ser um certo tipo de pessoa, *saber-como* seguir uma regra, *saber-como* reagir emocionalmente em certas circunstâncias, *saber-como* expressar sentimentos etc. e não apenas uma questão de ter, supostamente, certos tipos de crença moral. Cotidianamente, as pessoas dizem, por exemplo, que sabem-como *cuidar* de um indivíduo vulnerável (ou não), que sabem-como *respeitar* as outras pessoas etc. Por conseguinte, apesar de não excluir a possibilidade de que existam crenças morais, o saber moral seria constituído basicamente pelo saber-como.

Uma das primeiras tarefas, então, para um cognitivista prático, é estabelecer o que significa “saber-como”. Pode-se perguntar, aqui, em analogia com análises conceituais do saber-que em termos de crenças justificadas em proposições verdadeiras, sob que condições necessárias e suficientes é possível atribuir o saber-como a um sujeito epistêmico-volitivo. Dessa forma, A sabe-como fr (dirigir, cuidar etc) sse: i) A foi treinado para fr; ii) fr é constituído pelas normas a, b, c ...; iii) A é capaz de seguir tais normas. Por exemplo, A sabe-como dirigir se foi educado, se incorporou os padrões normativos constitutivos dessa atividade e se é capaz de desempenhá-la. Da mesma maneira, A sabe-como cuidar se foi treinado e internalizou as normas constitutivas dessa prática sendo capaz de executá-la. A partir dessa análise preliminar, pode-se extrair a seguinte definição: saber-como = ^{def} capacidade adquirida para seguir normas.

¹² Sobre esse ponto ver o interessante trabalho “Expressivismo, verdade e conhecimento,” onde seu autor defende que o expressivismo de Wittgenstein seria compatível com o caráter apofântico das manifestações e, por conseguinte, não seria um expressivismo simples. (MACHADO, A. N., 2010, p. 167s.)

¹³ Os principais elementos do enfoque aqui brevemente apresentado encontram-se melhor desenvolvidos em DALL’AGNOL, 2011. A inspiração wittgensteiniana advém das observações feitas nos parágrafos 150 e 151 das *Investigações Filosóficas* sobre a gramática de ‘saber’.

Feita a análise e estabelecida a definição de saber-como, salta aos olhos sem necessidade de maiores argumentações, o fato de que tal saber é irredutível ao saber-que. Em outros termos, fica evidente que ele não é um conhecimento de tipo proposicional. Basta verificar a não ocorrência de normas na definição de saber-que e a não ocorrência de elementos proposicionais na análise de saber-como. Além disso, a análise mostra que não é necessário postular uma faculdade moral específica para apreender supostas verdades morais tal como fazia o intuicionismo. O saber moral é aprendido como qualquer outra forma de saber-como, ou seja, pelo treinamento, pela educação.

Estabelecida a pedra fundamental do cognitivismo prático, é claro que surgem imediatamente uma série de questões que, se bem respondidas, levam à edificação segura desse enfoque metaético. Primeiro, é necessário estabelecer um critério para distinguir saber-como moral de outros subtipos de saber-como. Talvez, aqui, Wittgenstein não possa ajudar muito, mas ele certamente pode auxiliar na discussão sobre outros pontos, por exemplo, sobre se o saber-como está comprometido com um tipo de fundacionismo que torna problemático o intuicionismo ou não¹⁴. Visto que a atribuição de certo tipo de fundacionismo já foi anteriormente criticada, esse ponto não será discutido em detalhes¹⁵. Pode-se admitir, então, que é possível ser educado e re-educado moralmente aperfeiçoando continuamente o saber-como moral.

Há uma série de outras questões epistêmicas importantes que uma análise do conhecimento moral em termos de saber-como levanta. Não é possível tratar todas aqui. Por essa razão, apenas uma dificuldade será discutida sobre a natureza desse tipo de saber, ou seja, sobre o tipo de objetividade, de generalidade ou até mesmo de universalidade que pode ou não caracterizar o saber-como. Ele foi definido como uma capacidade adquirida de seguir normas (ou, mais amplamente, padrões normativos) e mesmo que princípios ou regras possam ser universais, é possível objetar que a capacidade de segui-las talvez esteja irremediavelmente vinculada a fatores particulares, individuais. Nesse ponto, não são poucos os comentaristas de Wittgenstein (novamente, Maggie Little e James Nelson) que o associam ao tipo de conhecimento presente na *phronesis* aristotélica, com a consequente atribuição de particularismo moral a Wittgenstein. No restante desta seção, então, vai-se discutir esse ponto vinculando-o a certas abordagens dos

¹⁴ Uma forma de estabelecer um critério para diferenciar o saber-como moral de outros subtipos é mostrar que ele pressupõe um tipo de valoração intrínseca que está presente, por exemplo, no cuidado quando se faz o bem para um indivíduo vulnerável porque isso é *bom para ele* e no respeito quando se defere ou promove os direitos de uma pessoa porque são direitos *dela*. Talvez uma pequena aproximação dessa tese com Wittgenstein seja possível a partir de sua distinção entre valores relativos (esta é a melhor estrada para Oxford) e valores absolutos (não se deve caluniar), presente no *Tractatus*, na *Conferência sobre Ética* e em outras observações. Em outros termos, um valor absoluto, em termos wittgensteinianos, seria aquilo a que se atribui bondade, correção, beleza etc. *em si* através de uma valoração intrínseca.

¹⁵ Conforme foi argumentado em outro lugar, Wittgenstein não é um fundacionista moral (DALL'AGNOL, 2012).

fundamentos da Bioética, em especial, uma forma de particularismo que reivindica inspiração nas *Investigações Filosóficas*, a saber, a leitura casuísta dos princípios *prima facie* acima mencionados feita explicitamente por wittgensteinianos tais como Toulmin e outros.

A leitura particularista do saber-como moral é defendida, por exemplo por Margaret Little, no artigo “Wittgensteinian Lessons on Moral Particularism,” nesses termos:

Discernimento, se nós o temos, é então uma questão de saber como ir adiante usando categorias morais. Para colocar em termos aristotélicos atualizados que são congêntos à filosofia tardia de Wittgenstein, o enfoque pode ser melhor pensado como um modelo de habilidades do discernimento moral. Dizer que o discernimento moral é uma habilidade é assinalar que ele não pode ser adequadamente modelado como a posse de algoritmos: saber como, diz-se, não pode ser reduzido ao saber que. (LITTLE, 2001, p. 172)

Apesar de se poder concordar com Little sobre a irredutibilidade do saber-como ao saber-que, não se segue da caracterização do saber moral em termos aristotélicos-wittgensteinianos que se tenha que subscrever o particularismo moral¹⁶. Ao contrário, as observações sobre seguir regras, conjugadas com a noção de forma-de-vida humana, permitem pensar o saber-como em termos universalistas. Por exemplo, saber-como cuidar pode implicar em seguir o princípio não causar mais danos que benefícios.

Para mostrar esse ponto, é necessário perguntar: em que sentido normas são objetivas, gerais e universais? Grosso modo, pode-se dizer que normas são gerais porque estabelecem um padrão de conduta válido para a maior parte dos casos; são universais porque obrigam *todos* os agentes a segui-las; são objetivas porque coordenam o comportamento estabelecendo o que significa agir em conformidade com elas ou não. Como exemplo amoral pode-se tomar a própria definição de saber-como lembrando que uma definição é a estipulação de uma regra para usar palavras, expressões etc. Desse modo, a regra de uso de ‘saber-como’ estabelece que se esteja referindo a uma capacidade adquirida de seguir normas e, portanto, tem-se um padrão de aplicação. A partir dele é possível *generalizar* e dizer quando, por exemplo, alguém a associa com capacidades inatas, ele não está aplicando corretamente a expressão ‘saber-como,’ ou seja, não está seguindo corretamente a regra de uso. Em outros termos, não sabe-como usar a expressão ‘saber-como’. Além disso, pode-se sustentar que *todo* usuário competente da língua portuguesa usará adequadamente a definição de

¹⁶ Aristóteles, muitas vezes, é visto como particularista. Todavia, sua distinção entre duas partes da justiça política, uma natural e outra legal feita na *Ethica Nicomachea* (1134b) mostra que há sérias dúvidas sobre se essa atribuição é correta. A própria ideia de um silogismo prático contendo uma premissa maior de cunho universalista também traz problemas para a leitura particularista. Para uma discussão sobre esse ponto ver: ZINGANO (1996) e HOBBS (2009); para uma defesa atual do particularismo moral ver: DANCY, 1993.

saber-como quando seguir a sua definição. Daí seu caráter universal. Finalmente, a objetividade precisa ser compreendida não em termos de uma suposta correspondência a algum objeto, físico ou não, mas a padrões de comportamento regulados, válidos para todos os agentes.

Esse ponto pode ser comprovado a partir das seguintes afirmações presentes em *Da Certeza*. No parágrafo 440, Wittgenstein diz, embora sem esclarecer a que está se referindo, “há algo universal aqui, não apenas pessoal”. Interpretando o conceito de *forma-de-vida* em termos não-naturalistas, ou seja, não em termos sociais ou culturais, mas gramaticais, então fica fácil imaginar a que essa observação pode-se aplicar. Além disso, no parágrafo 455 do mesmo livro, Wittgenstein escreve: “Todos os jogos-de-linguagem (*Alles Sprachspiel*, grifo acrescentado) estão baseados em palavras ‘e objetos’ que são sempre de novo reconhecidos. Aprendemos com a mesma inexorabilidade que isto é uma cadeira quanto que $2 \times 2 = 4$.” Inegavelmente, Wittgenstein não é particularista e, por conseguinte, também não casuísta.

É nesse sentido que se pode recusar tanto a influência de Wittgenstein sobre a leitura casuística dos princípios fundamentais da Bioética quanto a pertinência de tal enfoque. Antes de tentar fazê-lo, é necessário apresentar em que consiste um enfoque metodológico casuísta dos princípios fundamentais da Bioética. Ora, de acordo com Jacker (2007, p.105), o método casuístico de análise ética exige que: i) se preste atenção aos traços moralmente relevantes do caso em questão; ii) se ache casos análogos ou “paradigmas” que compartilhem esses traços; iii) e se associe a máxima com o paradigma para jogar luz sobre o caso em questão. Dito de outro modo, o detalhamento dos elementos de um caso deve ser feito com toda a atenção aos pontos particulares e o julgamento sobre o que deve ser feito pode apelar para casos similares ou princípios gerais neles adotados. Pensando a partir dos princípios *prima facie*, num caso X talvez tenha que ser aplicado o princípio 1 e no caso Y o princípio 2, mas nenhum deles é por si mesmo absoluto. Por conseguinte, tais princípios não podem ser vistos como normas universais, segundo os casuístas, mas apenas como padrões *gerais* de julgamento.

Para vislumbrar melhor as implicações dessa leitura particularista dos fundamentos da Bioética pode-se retomar os quatro princípios *prima facie*. Mesmo princípios tais como o da não-maleficência (*primum non nocere*) não poderiam, para os casuístas, serem vistos como tendo um caráter necessário e universal. Num caso ele poderia ser aplicado, noutro não. Todavia, retomando o jargão wittgensteiniano, afirmar que não se deve cometer mais malefícios que benéficos, parece ser exatamente um belíssimo exemplo de *proposição-gramatical-moral-fulcral*. Em outros termos, o princípio da não-maleficência estabelece o significado mesmo do que seres humanos consideram ser moral ou não. Nenhum ser humano razoável pode negá-lo sob pena de perder o sentido da moralidade humana¹⁷. Da mesma forma, o princípio do respeito

¹⁷ Sobre a noção de pessoa razoável (*vernünftiger Mensch*) ver: *Da Certeza*, §19, 219, 220, 252, 323-6, 334, 334-6, 416, 452-5). Enfim, há proposições que não são falseáveis, pois não é razo

pela autonomia ou pela pessoa não pode ser negado sob pena de não se compreender mais o que pode significar a moralidade. Dito de outro modo, não existiria moralidade se não existissem agentes autônomos: desrespeitá-los é denegar a própria moralidade.

Para finalizar essa seção, é necessário apresentar de forma um pouco mais detalhada as últimas observações presentes em *Da Certeza* sobre o uso da expressão “eu sei” – seguindo a orientação de Arrington anteriormente discutida – para corroborar a tese de que o saber-como não leva necessariamente ao particularismo casuísta. Nesse sentido, vão-se apresentar algumas observações gerais para construir uma chave de leitura dessa obra do último Wittgenstein mais do que estabelecer uma interpretação definitiva. Infelizmente, o trabalho agora conterà uma série de citações que procuram comprovar textualmente o que está sendo afirmado e, nesse sentido, será bastante exegético.

Primeiro, é necessário observar que a concepção de filosofia de Wittgenstein é praticamente a mesma do *Tractatus* e das *Investigações*, ou seja, a filosofia é uma investigação gramatical (preocupa-se com o que lógico tem a dizer: § 68, 401). Em outros termos, ela trata da *descrição* do que pertence aos jogos-de-linguagem – aquilo que é conceitual – (§ 36, 43, 51, 56, 59, 98, 375, 401, 628 etc.) com finalidades *terapêuticas*, por exemplo, expurgar (*ausmerzen* § 31 e 33) a ênfase metafísica no ‘saber’ dada por Moore (§ 482). Foi o que o próprio Wittgenstein fez em *Da Certeza* (§ 622) e, aliás, já fazia desde o *Tractatus* e das *Investigações*, o que permite também especular sobre o sentido ético desse último livro. Nesse aspecto, só há *um* Wittgenstein.

Ele continua, da mesma maneira, um filósofo não-metafísico (§ 37), ou seja, não defende nem o realismo (cf. § 59, por exemplo, *à la* Moore “Há objetos físicos” ou § 626 “O nome em Português desta cor é *certamente* ‘verde’...”) nem o idealismo (§ 19, 24, por exemplo, de Berkeley “Só as ideias são reais”). Por isso, é possível dizer que Moore, de fato, *não sabe* coisa alguma (§ 1, 151, 407), pois não explica *como* sabe e, ademais, a expressão “Eu sei” é mal empregada por ele (§ 6, 112, 151, 178, 389, 481, 520-1, 553, 554), mas disso não se segue a verdade do idealismo, pois (i) o que Moore diz que sabe (*proposições tipo-Moore*: “Que existe um corpo humano que é *meu* corpo ...”) todo mundo cotidianamente sabe (§ 84, 91, 93, 100); (ii) o que ele diz é verdadeiro em alguns contextos (§ 3, 18, 32, 520, 553, 554, 622) incluindo (iii) um uso correto que ele poderia ter feito de “Eu sei” (em contextos não-filosóficos, § 136, 532). Nesse sentido, o emprego filosófico-metafísico *versus* o cotidiano é constantemente ressaltado por Wittgenstein em *Da Certeza* (§ 260, 323, 347, 350, 407, 408, 435, 467, 520): o primeiro não segue as regras de uso correto da expressão “Eu sei” enquanto o segundo

ável duvidar delas § 607 (estão, “*beyond all reasonable doubt*”), por exemplo, “Eu sei que meu nome é Darlei.”

segue. É necessário, então, corrigir Moore (§ 136). Por conseguinte, também o ceticismo é um contra-senso: a dúvida vem depois da crença (§ 160, 548); na prática, certas coisas não podem ser postas em dúvida (§ 342); só há dúvida quando há certezas (§ 354); é necessário fundamento/razões (*Grund*) para duvidar (§ 122, 123); dúvidas formam um sistema (§ 126); não se pode duvidar de tudo (§ 115, 232); ao duvidar, não se pode questionar, ao mesmo tempo, o significado das palavras (§ 114, 625); enfim, o ceticismo fornece uma visão filosoficamente errada da dúvida (§ 249). Em outros termos, o cético não *sabe-como* duvidar.

É importante, então, perceber que as pessoas formam um *sistema de crenças* (§ 105, 126, 140, 142, 225, 286, 410) como um quadro de referências (*Bezugssystem* § 83), uma *visão de mundo* (*Weltbild*, 93-93), que funciona com fundamento, um *Hintergrund*, que contextualiza e torna possível a verdade ou falsidade de certas proposições empíricas. “Eu sei” pode, em certos jogos-de-linguagem que fornecem um contexto-sistemático da forma-de-vida humana ser analisado das seguintes maneiras: i) “Eu sei que p” = p (§ 415); ii) “Eu sei” = “Você pode confiar” (§ 561 e 575); iii) “Eu sei ... [se alguém perguntar *como?*] = “Eu contei” (§ 564); “Eu sei que...” = “Eu posso dizer que ...” § 586). Nesses jogos-de-linguagem humanos, regras e proposições empíricas suportam-se mutuamente (§ 26-29), isto é, constituem um *Argument* (§ 105) e podem ser convertidas umas nas outras (§ 309, ver também a metáfora do rio § 95-99 onde aparece a noção de proposições fulcrais). Há também subtipos de proposições empíricas que não formam um corpo homogêneo (§ 167, 213) e, portanto, jogos-de-linguagem mudam com o tempo (§ 256, 396). Algumas proposições têm a *forma* de proposições empíricas (§1 36), mas são “gramaticais,” ou seja, constitutivas do *Hintergrund* como, por exemplo, as proposições tipo-Moore (§ 674). Por conseguinte, o que Moore diz é correto em alguns contextos (§ 3, 18, 32, 520) sendo necessário mostrar em que condições esse é o caso (§ 41, 264, 393, 424, 520). Em outros termos, Moore não *sabe-como* usar ‘eu sei’.

É possível, agora, estabelecer o ponto pretendido. Quando Wittgenstein diz que “*Im Anfang war die Tat*” (§ 402), ele talvez aponte para um saber-como mais fundamental que o saber-que. Por isso, na convicção do agir, na vida prática (§ 7, 148, 174, 411, 422, 511, 524) e, portanto, no pensamento, na investigação etc. reside uma forma mais fundamental de conhecimento. Pode-se dizer, então, que “Uma dúvida sem fim não seria uma dúvida.” (§ 625). Em outros termos, é necessário *saber-como* duvidar.

Esse breve trabalho exegético permite tirar duas conclusões. Primeiro, não é possível atribuir particularismo ao último Wittgenstein e, conseqüentemente, também não uma abordagem casuística sobre fundamentos da Bioética. Segundo, a expressão “eu sei”, ou até mesmo “eu sei-como,” possui regras claras de uso e tanto um realista quanto um idealista-cético usa equivocadamente tais expressões. Assim, ao dizer, “eu sei-

como cuidar de um indivíduo vulnerável” ou “eu sei-como respeitar uma pessoa,” a ocorrência de um tipo de saber, o saber-como, é inegável, mas não pode servir para provar uma suposta verdade do realismo moral, certamente, não aquela presente no intuicionismo ético. Por outro lado, embora ele não possa também ser usado para refutar todas as formas de ceticismo, não resta dúvida de que ele atesta a existência de uma forma de saber que é fundamental para a Filosofia Prática, seja para a Ética, seja para outras disciplinas afins. Em termos morais, proposições gramaticais morais fulcrais tais como respeitar as pessoas e não causar mais danos que benefícios são constitutivas de um tipo especial de saber explicitado pelo cognitivismo prático.

Considerações finais

O presente trabalho procurou reconstruir a reabilitação atual do intuicionismo e avaliar propostas wittgensteinianas desse enfoque ético. Particularmente, discutiu-se a tese de Arrington de que princípios *prima facie* são melhor compreendidos em termos de proposições gramaticais. De fato, uma das principais vantagens da consideração de princípios morais como proposições gramaticais é deixar de analisar isoladamente a natureza de tais proposições (se são analíticas ou sintéticas etc.) e discutir as funções que elas ocupam no sistema ético, percebendo que algumas proposições morais empíricas podem ser elevadas ao *status* de proposições morais fulcrais e vice-versa. Em outros termos, são normas de representação guiando os usos de ‘bom’, ‘correto’ etc. nos jogos-de-linguagem morais. Por outro lado, pouco ou quase nada do intuicionismo está presente no pensamento wittgensteiniano. Foi por essa razão que se preferiu trabalhar a partir de outros pressupostos metaéticos, em especial, uma nova epistemologia moral baseada no saber-como.

Discordando de Arrington, e deixando de lado a terminologia intuicionista, sustentou-se que Wittgenstein pode ser qualificado como um cognitivista prático em termos metaéticos. A principal ideia desse enfoque é a de compreender o conhecimento moral em termos de saber-como, por exemplo, saber-como cuidar de um indivíduo vulnerável. Depois de analisar conceitualmente esse tipo de saber, de defini-lo em termos precisos e de apresentar outras características epistêmicas do cognitivismo prático, discutiu-se sua relevância para compreender os fundamentos da Bioética. Nesse sentido, recusou-se a interpretação particularista, em especial a casuísta, do saber-como possibilitando construir o cognitivismo prático em bases mais sólidas.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ARRINGTON, R. A Wittgensteinian Approach to Ethical Intuitionism. In: STRATTON-LAKE, P. (Ed.) *Ethical Intuitionism*. Re-evaluations. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 271-289.
- AUDI, R. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.
- AUDI, R. *The Good in the Right*. A Theory of Intuition and Intrinsic Value. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.
- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 2009.
- BEAUCHAMP, T. & CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem*. Uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. (3ª Ed.) São Leopoldo/Florianópolis: Editora da Unisinos/Edufsc, 2005a.
- DALL'AGNOL, D. *Valor intrínseco*. Metaética, ética normativa e ética aplicada em G. E. Moore. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005b. (esgotado, segunda edição no prelo)
- DALL'AGNOL, D. *Seguir Regras*. Uma introdução às *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Pelotas: Editora da UFPel, 2011.
- DALL'AGNOL, D. *Certezas Morais*. In: SALLES, J. C. (org.) *Certeza*. Salvador: Quarteto Editora, 2012. p.85-105.
- DANCY, J. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.
- ELLIOT, C. (Ed.) *Slow Cures and Bad Philosophers*. Essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics. Durham: Duke University Press, 2001.
- HOBBUS, J. *Virtude e Mediedade*. Pelotas: Editora de UFPel, 2009.
- JECKER, N. S. & JONSEN, A. R. & PEARLMAN, R. A. *Bioethics*. An Introduction to the History, Methods, and Practice. Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, 2007.
- JONSEN, A. R. & TOULMIN, S. *The Abuse of Casuistry*. A History of Moral Reasoning. Berkeley: University of California Press, 1989.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso editorial, 2009.
- LITTLE, M. O. Wittgensteinian Lessons on Moral Particularism. In: ELLIOT, C. (Ed.) *Slow Cures and Bad Philosophers*. Essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics. Durham: Duke University Press, 2001. p.161-180.
- MACHADO, A. N. Expressivismo, verdade e conhecimento. In: SILVA, W. *Mente, linguagem e mundo*. São Paulo: Alameda, 2010, p.163-180.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. New York: Prometheus Books, 1987.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- MOORE, G.E. *Philosophical Papers*. London/New York: George Allen & Unwin, 1959.
- MOYAL-SHARROCK, D. (ed.) *The third Wittgenstein*. The Post-*Investigations* Works. Hampshire: Ashgate, 2004.
- MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W.H. (Eds.) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave, 2005.
- MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave, 2007.
- NELSON, J. L. "Unlike Calculating Rules"? Clinical Judgment, Formalized Decision Making, and Wittgenstein. In: ELLIOT, C. (Ed.) *Slow Cures and Bad Philosophers*. Essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics. Durham: Duke University Press, 2001. p.48-69.
- RAPHAEL, D. D. (org.) *British Moralists 1650-1800*. (2 vol.). Oxford: Clarendon Press, 1969.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- ROSS, D. *The right and the good*. Indianapolis: Hackett, 1988.
- SALLES, J. C. (org.) *Certeza*. Salvador: Quarteto Editora, 2012.
- SALLES, J.C. *O cético e o Enxadrista*. Significação e Experiência em Wittgenstein. Salvador: Editora Quarteto, 2012.
- STRATTON-LAKE, P. (Ed.) *Ethical Intuitionism*. Re-evaluations. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.
- ZINGANO, M. Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica. *Analytica*. V.1, n.3, 1996. p. 75-100.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1999.
- WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. New York: Harper Torch Books, 1972.

Endereço do Autor:

Rua Lauro Linhares, 970 – Apto. 804 – Trindade
88036-002 Florianópolis – SC
email: darlei@cfh.ufsc.br