

## Moralidade e Lei Moral: Uma Resposta a James Doyle\*

Duncan Richter (Instituto Militar da Virgínia)  
Setembro de 2019

O livro de James Doyle *No Morality, No Self* é recomendável por muitas razões. Constantine Sandis descreve-o como «oportuno e significativo» (Sandis 2019), enquanto Jennifer Frey se lhe refere como «uma extraordinária contribuição para a nossa compreensão de Anscombe» (Frey 2018). Neste artigo, no entanto, quero apontar dois pontos fracos na primeira parte do livro, que se debruça sobre o artigo de Anscombe «Modern Moral Philosophy» (Anscombe 1958). O primeiro ponto é sobre o conceito de moralidade. O segundo, menos importante, sobre o que significa ter uma concepção normativa de ética.

Doyle escreve:

O ponto fundamental que quero estabelecer na Primeira Parte é que, ao contrário de praticamente todos os comentários subsequentes sobre o artigo, Anscombe não defende em «Modern Moral Philosophy» que o conceito de moralidade estava em bom estado enquanto foi sustentado por uma concepção de ética emanada do divino, mas deixou de ser compreensível quando esta concepção foi abandonada pelos filósofos. A visão dela é antes que o conceito de moralidade nunca foi compreensível, e, na verdade, não é de todo um conceito, mas apenas uma palavra. (Doyle 2018, p. x)

O meu objectivo neste artigo não é defender qualquer comentário em particular sobre Anscombe 1958, que Doyle rejeita, mas criticar alguns dos que ele faz sobre a moralidade e sobre o que significa ter uma concepção normativa da ética. Doyle refere-se a «negações vigorosas de Anscombe de que qualquer conceito como *moralidade* exista sequer» (Doyle 2018, 42). É evidente, porém, que ela nunca diz isto. O termo «moral», diz ela, vem-nos de Aristóteles, mas este não o usa no sentido moderno.<sup>1</sup> É contra o uso moderno, ou pseudo-uso, do termo que ela argumenta. Portanto, não é ao conceito de moralidade que ela se opõe. Na verdade, a palavra «moralidade» não aparece em Anscombe 1958. Esta, ou palavras naturalmente traduzidas como «moralidade» e seus cognatos, aparecem, no entanto, em alguns dos outros trabalhos de Anscombe, bem como no trabalho de filósofos que ela admirava, como São Tomás de Aquino. Doyle reconhece isto, falando da utilização por Aquino, Aristóteles, e pela própria Anscombe, daquilo a que chama sentidos «claramente irrepreensíveis» da palavra «moral» (Doyle 2018, 8). Se considerarmos que um conceito é algo como aquilo a que Doyle chama sentido ou uso de uma palavra, então, como ele próprio reconhece, existem vários conceitos de moral ou moralidade. Falar de «o conceito de moralidade» só pode ser uma maneira potencialmente enganosa de falar sobre um conceito, ou pseudo conceito, particular.

Se Anscombe pensasse de facto que a moralidade não é de modo algum um conceito, mas uma mera palavra, então esperaríamos certamente que evitasse a palavra e rejeitasse os seus usos. No entanto, a argumentação de Anscombe não aduz qualquer razão para que não se fale sobre, por exemplo, a moralidade cristã, como a própria Anscombe faz, contrastando-a com a «moralidade pagã» no início do seu ensaio «Contraception and Chastity» (Geach e Gormally 2008, 170). Da mesma forma, no

seu ensaio «Murder and the Morality of Euthanasia» opõe «o tipo utilitário de moralidade rotulado como “consequencialismo”» à «moralidade tradicional» (Geach e Gormally 2005, 271). Não há aqui qualquer sugestão de que a moralidade em si seja uma palavra absurda ou um pseudo conceito. Sandis também faz notar que a visão de Doyle «vai no sentido oposto de inúmeros escritos em que [Anscombe] emprega explicitamente a terminologia moral» (Sandis 2019, 39). Ele dá exemplos extraídos de «Authority in Morals» (Geach e Gormally 2008, 92-100) e de «Morality» (Geach e Gormally 2008, 113-116). Estes artigos foram reconhecidamente escritos após 1958, portanto Anscombe poderia ter mudado de ideias; mas não há outra evidência de que ela o tenha feito, e «Authority in Morals» foi apresentado originalmente em 1961, que não é muito depois de 1958. «Talvez», sugere Sandis, «Doyle tenha na manga novas interpretações dessas passagens, mas é estranho que o seu exame do trabalho de Anscombe, em tudo o resto meticuloso, os ignore» (Sandis 2019, 39).

A defender o seu ponto de vista sobre a suposta rejeição de Anscombe do conceito de moralidade, Doyle diz que ela enfatiza que «o vocabulário da *moralidade*» não é o mesmo que o vocabulário da ética da lei divina (Doyle 2018, 55). É, em vez disso, diz, «um *descendente* desse vocabulário», e é por isso que, segundo ele, é um erro pensar que «Anscombe aceitaria a *moral* como um conceito legítimo se ele fosse “reinserido” na forma de vida teísta» (Doyle 2018, 55-56). Acrescenta, no entanto, uma qualificação interessante, ao falar da «essência da *moralidade*, tal como a maioria das pessoas afirma compreendê-la» (Doyle 2018, 56). Esta essência inclui a autonomia em relação aos mandamentos divinos. Doyle também termina o capítulo intitulado «What’s Really Wrong With the Vocabulary of Morality» com um exemplo da razão pela qual a moralidade «no sentido considerado censurável» não faz sentido (Doyle 2018, 83). Por outras palavras, quando ele chama à «moralidade» uma palavra sem sentido, aquilo a que frequentemente, e talvez mesmo sempre, se quer referir é à «moralidade» quando usada de uma forma particular — a forma a que Anscombe notoriamente se opõe.

Então, uma coisa que precisamos de ter em mente quando lemos Doyle é que, quando ele fala sobre «moralidade», pelo menos uma parte do tempo parece estar a referir-se à moralidade-como-a-maioria-das-pessoas-afirma-compreendê-la, o que, é claro, vai significar moralidade no sentido moderno a que Anscombe se opõe. O qual, também naturalmente, não é aquele que os comentadores referem quando dizem que Anscombe não se oporia necessariamente aos usos de «moral» e «moralidade» que não são do tipo moderno.

Outro ponto a fazer notar é que Doyle fala de vocabulário, enquanto Anscombe fala de palavras e conceitos (e concepções e noções). Na sua tese inicial, ela opõe-se aos «conceitos de obrigação e dever — obrigação *moral* e dever *moral*, entenda-se» (Anscombe 1958, 1). Mais tarde, numa passagem sobre a qual Doyle se debruça, Anscombe fala dos «conceitos [SIC] de “obrigação”» e «da palavra “dever”». No entanto, não rejeita explicitamente a palavra «dever», (ver Anscombe 1958, 15 e 1, por exemplo), mas apenas o seu uso num determinado sentido «moral» destinado a constituir uma espécie de veredicto sem permitir que nada nem ninguém o possa proferir. Não é ao vocabulário, no sentido de palavras, que Anscombe se opõe, mas a certos *conceitos*; e a sua objecção, como Doyle justamente observa, é que eles, na realidade, não são, de todo, conceitos. O uso de Doyle da palavra «vocabulário» sugere, talvez involuntariamente, que tem em mente palavras em vez de conceitos, o que não é, está visto, o que Anscombe tem em mente.

Tal como este problema, ou conjunto de problemas, relativamente ao que Doyle diz sobre a moralidade, um outro problema é aquilo que diz sobre as concepções normativas de ética. Doyle afirma que Anscombe comete «um deslize» quando escreve que a busca «pela possibilidade de manter uma concepção de lei sem um legislador divino [...] tem algum interesse» (Doyle 2018, 31, Anscombe 1958, 13). Mais tarde, classifica a referência de Anscombe à possibilidade de uma «concepção de lei sem um legislador divino» como algo proposto «num momento menos atento» (Doyle 2018, 90).

Anscombe gasta um pouco mais de uma página (num artigo que ocupa menos de dezanove páginas no total), a considerar várias fontes possíveis das normas em que tal concepção de ética pode ser baseada (sociedade, natureza e virtudes humanas, por exemplo).<sup>2</sup> Não deposita muita esperança na capacidade de alguma delas nos pôr no bom caminho, mas pensa no que podem significar e na razão provável para serem nefastas. Na perspectiva de Doyle, porém, tudo isto é um erro, «porque antes ela *definiu* uma concepção normativa de ética», que implica a lei divina e Deus como legislador (Doyle 2018, 31, sublinhado seu). Refere-se aqui à seguinte passagem:

Ter uma concepção *normativa* de ética é manter que o necessário para a conformidade com o fracasso das virtudes em que a marca de ser mau *qua* homem (e não meramente, digamos, *qua* artesão ou lógico) — é exigido por uma lei divina. Não é possível sustentar tal concepção a menos que se acredite em Deus como um legislador; como os judeus, os estóicos e os cristãos. (Anscombe 1958, 6)

Até agora tomei isto como uma definição, mas já não o faço.<sup>3</sup> Daniel Lindquist sugeriu como alternativa que aquilo que Doyle e eu temos tomado por definição não era destinado a sê-lo.<sup>4</sup> Anscombe não diz, afinal, que isto é uma definição. E, como observou Lindquist, ela usa o termo antes de dar a suposta definição, o que seria estranho se o estivesse a utilizar de forma a exigir uma explicação técnica ou idiossincrática. Se não se trata de um deslize ou de uma definição, então a sua afirmação do que é ter uma concepção normativa de ética parece equivaler a uma descrição do que aconteceu até agora na história, como explicarei abaixo.

Se *pretendesse* ser uma definição poderíamos esperar que surgisse mais cedo no artigo, a partir do momento em que Anscombe se refere à «concepção *normativa* de ética» do cristianismo (Anscombe 1958, 5, sublinhado seu). Talvez o itálico no «normativo» em cada caso indique que ela está de facto agora, na p. 6, a explicar o que queria dizer na p. 5, mas, se é assim, a explicação ou definição parece aplicar-se apenas às versões cristã e estóica da ideia. Anscombe explica que o cristianismo tem uma concepção normativa de ética, «porque o cristianismo faz derivar as suas noções éticas da Torah» (Anscombe 1958, 5). A ideia parece ser que a ética judaica é baseada em leis dadas por Deus, e, uma vez que a ética cristã vem da ética judaica, o cristianismo compartilha com o judaísmo uma concepção normativa de ética. Se a passagem (acima citada) da página seguinte pretende realmente ser uma definição do que isso significa, então é muito estranho que inclua tantas referências à virtude. A virtude não é um conceito alienígena para a ética judaica, mas também não é obviamente central. Yitzchak Blau, ao escrever sobre a ascensão ética da virtude após a publicação de Anscombe 1958, observa que:

Esta tendência recente na filosofia moral levou os pensadores judeus a inquirir se a ética da virtude tem lugar numa visão judaica do mundo. Seria, naturalmente, absurdo afirmar que o judaísmo defende que passamos muito bem sem regras e leis, porque a Halakhah [lei judaica] está cheia de exigências concretas nas esferas pessoais e interpessoais. No entanto, a Halakhah pode combinar

uma noção de lei com uma ética da virtude. Numa série de artigos e no seu livro *Ethics of Responsibility*, o rabino Walter Wurzbarger avança declaradamente com tal tese. (Blau 2000, 20)

Seria estranho que Anscombe tivesse definido uma concepção normativa de ética em termos de virtude e explicado o facto de o cristianismo ter tal concepção de ética por referência à sua herança do judaísmo se os próprios pensadores judeus não têm certeza se a virtude ética pertence sequer a uma visão judaica do mundo. É possível fazer esta situação parecer menos estranha se pensarmos em diversos usos possíveis de termos como «lei» e «ética da virtude», ou se imaginarmos que Anscombe tinha uma compreensão idiossincrática da ética judaica. Mas uma leitura muito mais natural da passagem na p. 5 torna tal especulação desnecessária. O que Anscombe está, evidentemente, a dizer é que o judaísmo tem uma concepção normativa de ética no sentido que é reconhecido por Blau e Wurzbarger, entre muitos outros, e que as noções éticas do cristianismo foram derivadas das judaicas, especificamente das constantes na Torah. A esta altura, ela acrescenta, num aparte, o seguinte:

(Poderíamos inclinar-nos a pensar que uma concepção normativa de ética só teria condições para surgir entre as pessoas que aceitaram uma suposta lei positiva divina; que isto não é assim é-nos demonstrado pelo exemplo dos estóicos, que também pensaram que tudo o que estava implicado na conformidade das virtudes humanas era exigido pela lei divina.) (Anscombe 1958, 5)

Esta frase é difícil de deslindar, mas eu leio-a como uma inferência de que judeus e cristãos aceitam uma suposta lei positiva divina e que os estóicos, embora não acreditando em tal lei, acreditam, como os judeus e os cristãos, que existe uma lei divina: uma lei que nos exige que façamos tudo o que implique uma conformidade com as virtudes humanas. Têm então existido pelo menos dois tipos de concepção normativa da ética: o tipo partilhado por judeus e cristãos, e o tipo que é aceite pelos estóicos.

Dois parágrafos mais tarde, quando Anscombe nos diz o que é ter uma concepção normativa de ética, não precisamos de a ler como estando a dar-nos uma definição, mas podemos tomá-la como uma explicação da nossa actual situação. Ela tem, afinal, estado a dar uma lição de história dos conceitos éticos no parágrafo situado entre a passagem em discussão na p. 5 e a da p. 6. O ponto em que nos situamos, talvez mais por acidente histórico do que por definição, é aquele em que as pessoas com uma concepção normativa de ética acreditam «que o necessário para estar em conformidade com o fracasso da virtude naquela que é a marca de ser mau *qua* homem [...] é exigido pela lei divina.» A crença que ela descreve parece muito estóica, e não muito judaica, mas talvez se destine principalmente a ser uma descrição daquilo em que os cristãos não-protestantes acreditam.<sup>5</sup>

Em alternativa, a «definição» na p. 6 pode realmente ter sido pensada como uma definição. Mas então temos de decidir onde está o deslize. Porque, ou a definição está errada, ou a busca de uma concepção normativa de ética sem um legislador divino não tem nela qualquer interesse. É certamente mais fácil de acreditar que a única frase que contém a definição, se é de facto uma definição, é o deslize, em vez de acreditar que Anscombe gastou mais de uma página a considerar «possibilidades» que eram, pela sua própria definição, destinadas à partida ao fracasso.

Doyle diz que «seja qual for a visão que acabemos por atribuir a Anscombe sobre o assunto, faz em geral mais sentido pensar em «concepções normativas» como de facto essencialmente teístas; ou seja, pensar nelas em linha com a sua definição, e não com as suas reconsiderações» (Doyle 2018, 206). Em defesa desta posição, afirma que

não consegue ver «como, à luz do seu raciocínio, poderia “acrescentar alguma coisa à descrição ‘injusto’ para dizer que há uma obrigação de não fazer [determinada acção]” (MMP, 17), se é suposto essa obrigação ter a sua origem num contrato, ainda que implícito ou abstracto» (Doyle 2018, 87). O que Doyle procura é uma qualquer razão não-relacionada-com-a-virtude para não se fazer o que é injusto, para além da razão relacionada-com-a-virtude, embora obscura, de que não é do nosso interesse próprio fazer o que é injusto para atingirmos a *Eudaimonia*. Vamos supor que as pessoas acharam útil ter um sistema de justiça criminal no qual, na medida do possível, os culpados são punidos e os inocentes não são, por mais tentador que possa ser comportarmo-nos de forma diferente em casos particulares. E então concordamos, ou comprometemo-nos a agir segundo tal sistema. O sistema obriga-nos a não punir os inocentes. Seria injusto fazê-lo, sim, mas agora violaria também os termos do contrato. E, suponho, o contrato é útil. Uma violação não fará provavelmente o sistema colapsar, mas será uma violação, tal como fazer batota num jogo quebra as regras. Doyle levanta a questão: «E se eu não agir assim?» — para a qual a resposta aqui pode ser «Então ter-se-á comportado de forma injusta» ou «Então terá violado a lei/regras/termos do contrato» ou «Então terá minado um sistema em que todos nós confiamos.»<sup>6</sup> Por obscuras que sejam a virtude da justiça e a sua relação com a *Eudaimonia*, estas variantes não parecem ser a mesma resposta, e um contrato parece então poder fornecer razões para evitar a injustiça, para além das oferecidas por uma versão egoísta da teoria da virtude.

O que Anscombe diz é que, embora chamar a alguma coisa «moralmente errada» não diga nada, «na realidade acrescenta algo à descrição “injusta” para dizer que há uma obrigação de não a fazer; porque o que obriga é a lei divina — tal como as regras obrigam num jogo» (Anscombe 1958, 17-18). No seu ensaio sobre «Rules, Rights and Promises» (em Anscombe, 1981), Anscombe explica como pensa que tais obrigações surgem. Os jogos podem ser socialmente construídos, mas não deixa de ser verdade que certas coisas são contra as regras de um determinado jogo e que, portanto, num certo sentido não se pode fazer essas coisas. As regras, e as pessoas que jogam o jogo, dizem que não podemos fazê-las. Da mesma forma, se um acto injusto também é proibido por Deus (ou por algum acordo entre as pessoas), chamar-lhe proibido é dizer alguma coisa para além de reconhecer que é injusto.

Doyle tem toda a razão quando diz que o trabalho de Anscombe não foi bem compreendido. Tem igualmente razão sobre aquilo que está errado no que ele chama o conceito de moralidade tal como Anscombe o vê. No entanto, como espero ter mostrado, não é tão cuidadoso quanto poderia ser na distinção entre palavras e conceitos e entre diferentes usos de palavras como «moral» e «moralidade». Também não tem razão, acho eu, em relação ao que Anscombe quer dizer por uma concepção normativa de ética, embora, como ele justamente observa, este seja um ponto de importância secundária.

---

<sup>1</sup> Ver Anscombe 1958, 1.

<sup>2</sup> Ver Anscombe 1958, 13-15.

<sup>3</sup> Ver Richter 1995, 71 e Richter 2011, 76.

<sup>4</sup> Ver o comentário de Daniel Lindquist às 14:33 pm de 11 de Abril de 2019 no blog «Language Goes on Holiday» em <http://languagegoesonholiday.blogspot.com/2019/04/me-vs-jimmy-doyle.html?showComment=1555007639287#c7149348962193236104>.

<sup>5</sup> Anscombe explica em Anscombe 1958, 6, Nota 1, a razão pela qual não acha que os protestantes acreditem na lei divina da forma pertinente.

<sup>6</sup> Ver Doyle, 87.

## Bibliografia

Anscombe, G. E. M., «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy* 33, no. 124 (Janeiro 1958): 1-19.

\_\_\_\_\_, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume Three: Ethics, Religion and Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Blau, Yitzchak, «The Implications of a Jewish Virtue Ethic,» *The Torah U-Madda Journal* 9 (2000): 19-41.

Doyle, James. *No Morality, No Self: Anscombe's Radical Skepticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

Frey, Jennifer. Review of *No Morality, No Self*, by James Doyle, *Notre Dame Philosophical Reviews*, September 26, 2018. <https://ndpr.nd.edu/news/no-morality-no-self-anscombes-radical-skepticism/>.

Geach, Mary and Luke Gormally, eds. *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*. Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2005.

Geach, Mary and Luke Gormally, eds. *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*. Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2008.

Richter, Duncan, «The Incoherence of the Moral “Ought”,» *Philosophy* 70, no. 271 (January 1995): 69-85.

Richter, Duncan. *Anscombe's Moral Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books, 2011.

Sandis, Constantine. «Neo-Anscombian,» review of *No Morality, No Self*, by James Doyle, *TLS*, May 24, 2019: 39.

\*Tradução de Ana Maria Pereirinha.