

TEORIAS HÍBRIDAS EM METAÉTICA E *FOLK PSYCHOLOGY*

Eduardo Vicentini de Medeiros
Universidade do Rio do Sinos

Resumo: O artigo argumenta por um paralelismo entre o surgimento de teorias híbridas na Metaética e novas propostas de categorização para estados mentais que tomam como base conceitos da folk psychology. São discutidos três propostas de teorias híbridas (Copp 2001, Boisvert 2008 e Kriegel 2012) e três propostas de categorizações (besires, aliefs e in-between beliefs). Esse paralelo não é acidental, antes indica uma direção profícua para a solução do confronto entre cognitivismo e não cognitivismo, desde que as novas categorizações propostas estejam integradas em teorias da psicologia ou neurociências que apresentem suporte de evidência empírica.

Palavras-chave: Folk psychology; cognitivismo; não cognitivismo.

Abstract: The paper argues for a parallelism between the emergence of hybrid theories in metaethics and new proposals of categorization for mental states build upon folk psychology concepts. Three samples of hybrid approaches (Copp 2001, Boisvert 2008 and Kriegel 2012) and categorizations (besires, aliefs, and in-between beliefs) are discussed. This parallelism is not accidental, but rather indicates a useful direction for the solution of cognitivism versus non-cognitivism debate, provided that the proposed categorizations could be integrated into psychological or neuroscientific theories supported by empirical evidence.

Keywords: Folk psychology; cognitivism; non-cognitivism.

Introdução

Em consequência dos esforços de Simon Blackburn e Allan Gibbard na direção de uma teoria quase-realista em Metaética, a tradicional divisão entre cognitivistas e não cognitivistas deixou de ser prioritariamente feita a partir da atribuição ou não de valor-de-verdade para os juízos morais e passou a ser traçada perguntando-se que tipo de estado mental constitui ou é expresso por esses juízos. Portanto, pressupondo uma fronteira entre estados conativos (destacados pelos não cognitivistas) e estados doxásticos (sublinhados pelos cognitivistas)¹.

Em sintonia com essa pressuposição, o programa expressivista pode ser minimamente caracterizado, resguardando especificidades, como uma tese

¹ Esse ponto aparece claramente em HAROLD 2012, p.166.

semântica que associa o significado de um juízo moral a um estado mental conativo, por exemplo, um desejo ou sentimento de aprovação/desaprovação, que a enunciação genuína do juízo moral expressa².

Tal como são utilizados na Metaética, os termos ‘crença’ e ‘desejo’ remontam histórica e conceitualmente à psicologia moral de David Hume e encontram-se entrincheirados em nossa ‘*folk psychology*’. São termos sujeitos as flutuações de significado típicas da linguagem ordinária, em contraste com as definições arregimentadas em teorias científicas bem estabelecidas ou, de modo ainda mais preciso, em estratégias de formalização de atitudes proposicionais como operadores sentenciais na lógica modal³.

Um das promissórias em aberto do Materialismo Eliminativista em Filosofia da Mente⁴ é abandonar a terminologia da *folk psychology* e os inevitáveis embaraços daí advindos, substituindo nossos conceitos para atitudes proposicionais e demais estados mentais, por outro modelo que seja mais tratável empiricamente, preferencialmente pelas ciências cognitivas. Enquanto esse glorioso dia não chega e sem prejudicar a questão de se a *folk psychology* pode ser pensada como uma teoria do mental com razoável sucesso preditivo⁵, pode-se observar uma tendência na filosofia contemporânea de sofisticação categorial que toma como ponto de partida o vocabulário da *folk psychology*. O resultado dessa tendência é tornar menos nítida a fronteira assumida pelo senso comum entre estados mentais conativos e doxásticos (seções 2.1 e 2.2) ou tratar essa fronteira com diferentes recursos analíticos (seção 2.3).

Examinaremos três casos (seções 2.1 - 2.3) de propostas conceituais para categorização de tipos específicos de estados mentais.⁶ Essas propostas, que carregam consequências interessantes para a psicologia moral e para a Metaética, foram feitas a partir das noções primitivas de ‘crença’, ‘desejo’ e noções vizinhas. Uma das consequências mais notáveis é que a distinção entre ‘crenças’ e ‘desejos’ passa a ser concebida mais como uma questão de grau e

² BLACKBURN (1984,1993,1998); GIBBARD (1990, 2003).

³ Por exemplo, no modo como o operador “Creio que (p)” é definido nos diferentes sistemas da Lógica Epistêmica.

⁴ STICH,1983; CHURCHLAND, 1986.

⁵ Para mais detalhes sobre essa hipótese ver em: <<https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/>>.

⁶Um caso anterior e bastante influente que mereceria análise detida é a proposta de ‘desejos de segunda ordem’ exposta paradigmaticamente por Harry Frankfurt em “Freedom of the will and the concept of a person,” *Journal of Philosophy*, n.68: p.5-20, 1971. Para outros três exemplos recentes da mesma tendência: Andy Egan (2009) introduz, no contexto da discussão sobre delírios, o conceito de ‘*bimagination*’ - estados híbridos com características da crença e da imaginação; Noggle (2016) desenvolveu o conceito de ‘*quasi-belief*’ para analisar casos de TOC e Frankish (2004) operacionalizou a distinção entre ‘crenças básicas’ e ‘super-crenças’ para tratar da ‘*akrasia*’ e dos delírios.

menos de tudo ou nada. O que afeta o mapeamento e clara distinção entre os programas cognitivistas e expressivistas.

Paralelo a esse esforço de categorização encontra-se uma série de posições híbridas no cenário metaético que, declaradamente, optam por borrar a separação clássica entre cognitivismo e não cognitivismo. Apresentarei brevemente três exemplos (seções 3.1 – 3.3) de teorias ou propostas nessa direção.

O objetivo final é tornar razoável a sugestão de que esse paralelismo entre o surgimento de teorias híbridas e a sofisticação taxonômica para estados conativos, doxásticos ou similares não é acidental. Antes, são faces da mesma moeda que indicam as possibilidades e os desafios da discussão futura na área.

1. Flutuações da *Folk Psychology* e vias de escape

Em um interessante artigo⁷, James Harold defende a tese segundo a qual a distinção entre os programas cognitivistas e não cognitivistas é difícil de ser mantida dado que os conceitos centrais da *folk psychology* (especialmente o conceito de ‘crença’) são vagos e dependentes de contexto, o que justificaria um ceticismo moderado sobre os termos centrais da disputa metaética. Tese que endossamos *ab extra*.

Para avançar na discussão, ainda segundo Harold, deveríamos deixar de lado os esforços de caracterização dos estados mentais doxásticos e optar por vias alternativas. A primeira sugestão seria retomar o ponto de partida tradicional sobre a atribuição ou não de valor-de-verdade para os juízos morais⁸. A segunda, atentar para os diferentes contextos ou segmentos do discurso moral⁹ analisando apenas setores ou quadrantes desse discurso e abrindo mão de uma caracterização inclusiva e geral. A terceira opção, concordando com a ‘tese da variabilidade’, concluir que o discurso moral é irre recuperavelmente inconsistente e adotar alguma espécie de irrealismo, por exemplo, o incoerentismo moral advogado por Don Loeb.¹⁰ A quarta sugestão do artigo de Harold seria ampliar o vocabulário da *folk psychology*, propondo novas categorias para estados mentais. Essa é a via que passamos a examinar e caracterizar mediante exemplos nas seções 2.1, 2.2 e 2.3. Antecipando um esboço de conclusão, afirmamos (a) que essa tendência corre em paralelo com o surgimento de teorias híbridas – tanto no espectro cognitivista quanto não

⁷ HAROLD 2012.

⁸ Via trilhada pela ‘metasemântica’ proposta por RIDGE 2007,2014.

⁹ A ‘tese da variabilidade’ proposta por Michael B. Gill (GILL 2008,2009) sustenta que o discurso moral ordinário possui tanto elementos cognitivos como não cognitivos. E que ambos os lados da disputa metaética capturariam diferentes traços dessa variabilidade intrínseca e ineliminável.

¹⁰ LOEB, 2008.

cognitivista e (b) que o sucesso ou fracasso desses esforços teóricos para propor novas categorizações deveriam ser sensíveis à evidência empírica disponível, por exemplo, na psicologia social e cognitiva ou nas neurociências. Vejamos os exemplos.

1.1- Besires

O clássico problema da motivação moral, tal como apresentado emblematicamente por David Hume, pode ser colocado, em largas pinceladas, do seguinte modo: crenças e desejos possuem ‘existências distintas’ e as crenças desacompanhadas de estados conativos não seriam suficientes para motivar a ação consequente com a crença. Uma forma possível para evitar esse problema é considerar os juízos morais como realizações de estados mentais híbridos, que possuem simultaneamente, por um lado características de estados semelhantes a crença e, por outro, de estados ou atitudes semelhantes ao desejo, que conduzem à ação. Assim considerados, os estados mentais expressos pelos juízos morais possuiriam tanto uma direção onde a ‘mente’ se ajusta ao ‘mundo’ (direção de ajuste mente-mundo) típico da crença fatural, como uma direção onde o ‘mundo’ se ajusta a ‘mente’ (direção de ajuste mundo-mente), que é própria das atitudes ou estados semelhantes ao desejo. Essa via foi tentada por David McNaughton (1988) por meio da sugestão de uma dupla direção de ajuste e por Margaret Olivia Little (1997) utilizando-se do conceito de ‘*besires*’¹¹.

A explicação intuitiva da noção de direção de ajuste é simples. Crenças tem direção de ajuste mente-mundo, pois é esperado, ou até racionalmente exigido, que sejam descartadas em face de evidência contrária. Grosso modo, tratando-se de estados doxásticos, ajustamos nossas mentes de acordo com o mundo. Alteramos nossas crenças para que elas se ajustem aos estados de coisas no mundo. Se creio que está muito frio na rua e minha esposa retorna de uma caminhada leve suando em bicas, é esperado que eu altere a minha crença inicial.

Por outro lado, se desejo ou espero temperaturas baixas, o suor da minha esposa pode, inclusive, amplificar meu desejo. A direção de ajuste mundo-mente quer capturar exatamente a nota conceitual trivial de que desejos almejam alterar algo no mundo, ou, dizendo de outra forma, que os estados de coisas no mundo se ajustem aos meus desejos.

Retomando problema da motivação moral, McNaughton utiliza-se da ideia de dupla direção de ajuste para entrincheirar a defesa do que ele chama de

¹¹ Não há tradução pacificada para essa palavra-valise que une ‘*belief*’ e ‘*desire*’. Manteremos no original.

posição realista para a motivação moral, ou seja, que uma ação moralmente relevante pode ser explicada valendo-se tão somente do apelo a um estado cognitivo ou doxástico. Para isso, o realista precisa rejeitar a tese humeana de que “desejos sem crenças são cegos; crenças sem desejos são inertes”¹² para que possa, consistentemente, assumir uma versão internalista para a motivação moral, ou seja, que “uma opinião moral, quando combinada com outras crenças do agente, pode motivá-lo, provendo-o com uma razão para agir”¹³.

Crenças podem ser motivadoras ou não motivadoras. Ter a crença de que sulistas amaldiçoam com mais frequência do que nortistas, não me leva a reconhecer que alguma ação me é requerida. No entanto, se tenho a crença de que amaldiçoar é errado, me é requerido não amaldiçoar ou não promover a prática de amaldiçoar, seja entre sulistas, nortistas ou qualquer outro lugar do mapa. Nesse segundo caso, minha crença não apenas rastreia um estado de coisas, a saber, a propriedade de ser moralmente condenável do ato de amaldiçoar, como também busca uma alteração no estado de coisas do mundo, que o mundo seja um lugar onde eu, e as demais pessoas, não amaldiçoem ou praguejem¹⁴. E o que obtemos com essa caracterização de crenças motivadoras é, exatamente, um estado mental com dupla direção de ajuste.

Apostando que a noção de ‘direção de ajuste’ seja uma ferramenta *a priori* que possa descrever características formais dos estados conativos e doxásticos e, portanto, oferecer maior precisão para o *insight* humeano de que crenças e desejos possuem ‘existências distintas’, um dos objetivos do artigo de Margaret Olivia Little, *Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind*, é mostrar que a posição de McNaughton pode ser lida como postulando “[...] a existência de um estado mental que é tanto uma crença quanto um desejo – que alguns nomearam [...] como ‘*besires*’ – e que assim possui ambas as direções de ajuste”¹⁵.

Uma linha de argumentação para descartar como incoerente a sugestão de estados mentais com dupla direção de ajuste vale-se da dependência contrafactual entre as diferentes atitudes da crença e desejo que (p) em relação e ao conteúdo proposicional da negação de (p).¹⁶ No final das contas, se creio que (p) e, ato seguinte, descubro que (p) é falso, devo abandonar a crença para não incorrer nalgum tipo de irracionalidade e, provavelmente, justa censura. Ao contrário, se desejo que (p) e descubro que

¹² McNAUGHTON, 1988, p.21.

¹³ *Idem*.

¹⁴ McNAUGHTON, 1998, p.110.

¹⁵ LITTLE, 1997, p.62.

¹⁶ Como argumenta SMITH 1994, p.118.

(p) é falso, isso me faz persistir no desejo, mantendo-me esperançoso ou determinado – o que, no mais das vezes¹⁷, é razão para elogio.

É claro que o argumento esboçado pretende mostrar que, em face da mesma evidência, a saber, a falsidade de (p) não poderíamos ter, simultaneamente, dois estados mentais em curto circuito de direções em relação ao mesmo conteúdo proposicional. A réplica de Little consiste em chamar atenção para a possibilidade de *besires* constituírem estados mentais complexos, com diferentes atitudes proposicionais em relação a diferentes conteúdos proposicionais:

Não há nada formalmente estranho em dizer que uma crença que (p) pode também ser o desejo que (q), da mesma maneira que não há nada de formalmente estranho em notar que a operação matemática “adicione (2)” é também a operação “subtraía (-2)”¹⁸.

Parece saudável o lembrete para resistir à tentação de tomar ‘estado mental’ tão somente como contrapartida de um conteúdo proposicional isolado¹⁹. O exemplo esquemático de *besire* oferecido por Little é o seguinte:

Creio que [p é bom] + Desejo que [p]

Não é tarefa simples encontrar uma substituição *salva congruitate* para (p) no esquema proposto que consiga representar diferentes atitudes proposicionais para *diferentes* conteúdos proposicionais. Considerar [p é bom] e [p] como atendendo esse critério me parece artificial.

Vejamos a seguinte substituição:

Creio que [promover a igualdade de gênero é bom] + Desejo [promover a igualdade de gênero]

Teremos dificuldades em considerar [promover a igualdade de gênero] como um conteúdo proposicional genuíno sem modificações significativas, como, por exemplo, a alteração para o modo imperativo [promova a igualdade de gênero]. Mesmo assim, isso seria suficiente para tomar as duas ocorrências como conteúdos proposicionais *diferentes*?

Dificuldades outras se acrescentam à acusação de artificialidade da formulação de Little. Qual seria o conceito de ‘estado mental’ empiricamente tratável, para dar conta das características complexas dos supostos *besires*? Como individuamos estados mentais com essas características? Quaisquer conteúdos proposicionais poderiam estar no escopo das atitudes de crença ou desejo em um *besire* ou deveriam apresentar algum tipo de relação inferencial?

¹⁷ Excetuando-se desejos patológicos.

¹⁸ LITTLE, 1997, p.64.

¹⁹ Uma herança irrefletida da noção fregeana de *Gedanke*?

Como a postulação de *'besires'* se coaduna com as teorias hegemônicas sobre processos mentais? O artigo de Little não nos auxilia a responder essas perguntas e a razão me parece clara. A sofisticação proposta para o vocabulário da *folk psychology* em alguns momentos carrega uma perigosa desconsideração para o que seria a realização física no cérebro de um estado com essas propriedades²⁰.

Felizmente, nosso objetivo não é responder a essas perguntas ou formar um veredito sobre a plausibilidade da proposta de estados mentais com dupla direção de ajuste. O ponto é bem mais modesto, a saber, demarcar uma tendência de classificação de estados mentais que ocupa um espaço intermediário na tradicional divisão entre crenças e desejos. Esse ponto estando satisfeito, podemos seguir adiante na tarefa.

1.2- *Aliefs*

Em dois artigos de ampla repercussão²¹, Tamar Gendler introduziu o termo *'alief'* no cenário da filosofia contemporânea. Resumidamente, seu objetivo ao cunhar o termo era dar conta do descompasso entre crença e atitude em alguns casos específicos. Acompanhando os exemplos do primeiro artigo, como caracterizar em termos cognitivos o medo, insegurança ou mesmo vertigem quando caminhamos na passarela de vidro do *Grand Canyon Skywalk*, considerando que cremos que a estrutura é perfeitamente segura? Como classificar o estado mental de aversão que grande parte das pessoas manifesta quando lhe são oferecidos *fudges* de chocolate no formato de fezes de cachorro? Qual o mecanismo que dispara reações de medo quando estamos assistindo um filme de horror no cinema, já que sabemos tratar-se de ficção? Em resumo, que tipo de estado cognitivo está presente nos exemplos acima? Ter alguma teoria sobre esses estados nos ajudaria a explicar esse descompasso entre crença e atitude?

Na complexa caracterização oferecida²² por Gendler, *aliefs* paradigmáticas são:

(1) estados mentais que ativam de forma direta, ou seja, sem maior demanda cognitiva por parte do agente, determinados padrões de resposta comportamental;

²⁰ Uma honrosa exceção é a noção de *alief* proposta por Gendler e a posterior utilização por Kriegel, com veremos.

²¹ Os artigos, originalmente publicados em 2008, foram republicados com novas e esclarecedoras notas de rodapé em Gendler 2010, respectivamente nos capítulos 13 e 14: "*Alief and Belief*" e "*Alief in action, and reaction*".

²² GENDLER 2010 p.255, p.263-265.

(2) estados mentais que carregam conteúdos representacionais, afetivos e comportamentais a eles associados;

(3) esses conteúdos são por sua vez ativados tanto por características internas ao sujeito, quanto por características do meio;

(4) estados mentais conscientes ou inconscientes para o sujeito;

(5) estados mentais mais primitivos do que a crença ou a imaginação;

Se me oferecessem um *fudge* em formato de fezes de cachorro, minhas crenças ocorrentes nessa eventualidade provavelmente seriam algo como:

(p1) ‘esse *fudge* tem apenas o estranho formato de fezes de cachorro’

(p2) ‘o gosto deve ser tão bom quanto aos *fudges* que não tinham esse formato’

(p3) ‘eu sempre comi *fudges* nessa confeitaria e vou comer esse em particular’

Enquanto as *aliefs* na direção contrária das minhas crenças apresentariam um *cluster* de representações associadas:

(a1) <fezes de cachorro>

(a2) <nojento>

(a3) <não comer! fechar a boca!>

O descompasso representacional, afetivo e comportamental entre [p1 x a1, p2 x a2 e p3 x a3] é evidente e auxilia na caracterização correta do que está em jogo nos casos que Gendler examina. O conceito de ‘*alief*’ seria uma ferramenta explicativa que coloca em relevo as propriedades desse tipo de estado mental, a saber, sua tendência associativa, afetivamente carregada, indutora de respostas comportamentais automáticas e que também é compartilhada com animais não humanos e, nesse sentido, mais primitiva que a crença ou processos imaginativos.

De que maneira a criação de conceito de ‘*alief*’ se encaixa nessa tendência para a qual estamos tentando dar o contorno? A criação do conceito de *alief* tem como consequência borrar a fronteira tida como nítida entre estados doxásticos e conativos? *Aliefs* são atitudes automáticas ou habituais, o que as aproximam de estados conativos. *Aliefs* manifestam conteúdos representacionais²³, no que se assemelham a estados cognitivos ou doxásticos. No exemplo do *Grand Canyon Skywalk*, a crença de que estamos perfeitamente seguros é contrastada com a *alief* de que estamos correndo sério risco de cair. *Aliefs* induzem nossas respostas comportamentais com a eficácia que os internalistas gostariam de ver replicada em nossos juízos morais. E é

²³ Em Gendler 2010, p.263-164, fica em aberto a questão se o conteúdo representacional da *alief* é proposicional ou não, conceitual ou não.

exatamente em um caso de extrema relevância para avaliação moral, em primeira ou terceira pessoa, que percebemos sua aplicação mais direta para nossos propósitos presentes, a saber, na análise dos vieses implícitos.

Para Gendler, *aliefs* não são atitudes proposicionais *bona fide*, o que marca uma diferença importante em relação às crenças²⁴. E também quanto à caracterização de *'besires'* como estados com duas atitudes proposicionais. E a principal razão para essa afirmação é simples: *aliefs* não pressupõem tomar uma proposição como verdadeira.²⁵ A sensação de vertigem na *Grand Canyon Skywalk* não cessa quando considero que a estrutura é firme, que não ocorreram acidentes entre os visitantes etc. A ativação da cadeia associativa corre ao largo, podendo inclusive ser disparada inconscientemente, ou seja, na ausência de qualquer atitude explícita em relação ao conteúdo visual <*Grand Canyon Skywalk*> que a dispara.

Outro ponto importante para nossa estratégia é o que Gendler nomeia como argumento da paridade:

[...] que qualquer teoria que apela para noções como crença, desejo, e simulação para explicar o comportamento, precisa apelar para (algo próximo) a *aliefs* para fazer sentido de uma ampla gama de fenômenos que, de outro modo, nos deixariam perplexos²⁶.

O argumento reconhece que o conceito de *'alief'* é uma extensão que tem como ponto de partida o vocabulário da *folk psychology*²⁷e, ao mesmo tempo, aceita as limitações desse vocabulário e a eventualidade de que outros modelos explicativos possam dar conta, no presente ou no futuro próximo, dos mesmos fenômenos utilizando outras ferramentas. Feitas as contas, a proposta de Gendler não apenas se encaixa na tendência que pretendemos capturar como é um de seus momentos mais representativos.

1.2.1- *Aliefs* and vieses implícitos

Gendler faz uma aplicação particularmente interessante do conceito de *alief* para explicar casos de racismo aversivo²⁸, onde sujeitos professam crenças igualitárias quanto à raça enquanto exibem comportamentos

²⁴ Mas também com os operadores 'imagino que (p)' e 'suponho que (p)'.

²⁵ Afora esse argumento de caráter conceitual, Gendler utiliza dois famosos experimentos de contágio desenvolvidos por Paul Rozin para ilustrar o ponto.

²⁶ GENDLER 2010, p.285.

²⁷ Gendler deliberadamente não responde com todas as letras a interessante pergunta de por que não desenvolvemos o conceito de *'alief'* em nosso vocabulário de senso comum. Ver GENDLER 2010, p.287, nota 5.

²⁸ GENDLER 2010, p.305.

automáticos, ou mesmo alterações em mecanismos subpessoais²⁹, na direção contrária.

A ocorrência de racismo aversivo (ou *alief* racistas) pode ser aferida paradigmaticamente pelos famosos testes de associação implícita³⁰ que medem também parâmetros de preferências não declaradas para questões de gênero, idade, peso, etnia e nacionalidade. No caso de associação implícita para cor da pele, por exemplo, sujeitos brancos que associam majoritariamente a cor de pele negra com aspectos negativos, a introdução do conceito de *'alief'* ajudaria a compreender o que, de fato, está sendo medido nesses testes, a saber, padrões de associação implícita que são, em grande medida, dependentes de nossas experiências em sociedades onde a cor da pele de determinados grupos é carregada emocionalmente de forma negativa.

O caso do racismo aversivo é interessante por que expõe uma cisão entre crenças e atitudes manifestas. A discussão da eficácia explicativa do conceito de *'alief'* será retomada na seção 3.3 quando da avaliação de um tipo particular de teoria híbrida que foi sugerida por Uriah Kriegel.

1.3- *In-between-beliefs*

O descompasso entre as crenças professadas e o comportamento manifesto é também o ponto de partida para a proposta de *'in-between-beliefs'*³¹ de Eric Schwitzgebel.³² Para nos mantermos no tema do racismo, suponha uma professora universitária norte-americana de filosofia, de cor branca e descendência europeia, que professa a crença de que todas as raças são iguais quanto à inteligência. Aliás, ela conhece toda bibliografia atinente ao tópico e encontra-se mais do que preparada para argumentar em favor da igualdade racial, não apenas por que conhece uma variedade de bons argumentos mas por que essa defesa coaduna-se com sua postura profundamente comprometida com o ideário liberal. No entanto, no primeiro dia de aula, a cada semestre, ela julga alguns alunos como parecendo mais brilhantes do que outros, e os membros desse seletor conjunto nunca são negros. Ela surpreende-se quando recebe um bom ensaio ou ouve um comentário perspicaz de um estudante negro. Fora da sala de aula, ela tem expectativas menores de entreter uma conversação inteligente com pessoas negras e quando eventualmente lhe cabe avaliar candidatos em entrevistas de emprego, os negros são sistematicamente preteridos. Mesmo que ela seja consciente de seus vieses,

²⁹ Maior ativação da amígdala na presença de imagens de indivíduos de grupos raciais distintos.

³⁰ O projeto desenvolvido pela Universidade de Harvard é o mais notório: <<https://implicit.harvard.edu/implicit/>>.

³¹ Opto por não traduzir no restante do artigo, mas creio que 'crenças intermediárias' ficaria bem.

³² SCHWITZGEBEL 2010.

mesmo que ela lute por superá-los, seus comportamentos racistas como que escapam da vigilância autoimposta.

Descrito o caso da professora nesses termos, ela acredita que todas as raças são intelectualmente iguais? A resposta de Schwitzgebel passa pela articulação de sua teoria disposicional da crença. Acreditar que (p) é possuir um conjunto internamente ordenado de disposições para agir ou reagir, supondo a verdade de (p) nas circunstâncias apropriadas. Esse conjunto de disposições inclui, por exemplo, afirmar (p), estar preparado para objetar os argumentos de quem nega (p), usar (p) como premissa em argumentos complexos, ter determinados sentimentos em relação ao estado de coisas descrito por (p), concordar com quem afirma que (p) etc.

O conjunto dessas disposições apresenta-se na forma de um contínuo onde, *ceteris paribus*, aqueles que acreditam que (p) manifestam todas, algumas ou quase nenhuma das disposições apropriadas. A professora do exemplo possuiria apenas parcialmente a “estrutura disposicional relevante”³³, sendo assim, sua crença seria, na classificação proposta por Schwitzgebel, um caso de *in-between belief*, ocupando um espaço intermediário no contínuo de disposições.

Uma das consequências imediatas da teoria disposicional é tomar ‘acredito que (p)’ como um predicado vago, o que está em sintonia com o diagnóstico usual das oscilações de significado dos termos da *folk psychology*, oscilações que justificam em parte o próprio esforço filosófico de propor novas categorizações para estados mentais.

Para Schwitzgebel, a distinção de Gendler entre crenças e *aliefs* coloca peso demasiado na sensibilidade em responder à evidência. Nossas crenças mostram-se resistentes na presença de evidência contrária. Nossas atitudes e hábitos irrefletidos podem moldar-se à evidência com certa flexibilidade³⁴. Em resumo, quando olhamos para os processos efetivos por meio dos quais formamos nossas crenças e atitudes, eles parecem muito mais interligados do que a distinção entre *aliefs* (automáticas, irrefletidas e não racionais) e crenças (sensíveis à evidência, refletidas e racionais) parece supor. E para sustentar esse ponto, Schwitzgebel recorre a três conjuntos de evidências: (a) uma longa e frutífera linha de pesquisa inaugurada pelo seminal artigo de Richard Nibett e Timothy Wilson, “*Telling More Than We Can Know: Verbal Reports and Mental Processes*”, (b) as hipóteses de António Damasio sobre a interconexão entre emoção e razão e, por último, (c) o intuicionismo social desenvolvido por Jonathan Haidt para explicar os mecanismos do juízo moral.

³³ *Idem*, p.534.

³⁴ *Ibidem*, p.540.

Sopesar esse conjunto de evidências contra o pano de fundo da distinção entre crenças e ‘*aliefs*’, felizmente, não é o objetivo desse artigo. Para nossos fins presentes é suficiente destacar o ressurgimento de uma intuição recorrente nos três casos examinados, *besires*, *aliefs* e *in-between beliefs*: há mais coisas entre estados doxásticos e conativos do que sonha nossa filosofia. O que motiva, de acordo com nossa hipótese, um vasto e colorido espectro de teorias híbridas em metaética.

2- Teorias Híbridas em Metaética

O surgimento de teorias híbridas, que consideram os juízos de valor como expressão tanto de estados doxásticos quanto conativos não é um movimento restrito apenas aos juízos morais. Opções híbridas foram desenvolvidas no panorama contemporâneo também para acomodar intuições sobre juízos estéticos, prudenciais ou de caráter epistêmico-normativo. Seja qual for a dimensão do discurso valorativo, uma teoria híbrida irá nos dizer que esses juízos expressam ou são constituídos tanto por estados conativos, quanto doxásticos³⁵.

Para a semântica dos juízos morais, as promessas das teorias híbridas são generosas. Por um lado oferecem solução para o triângulo das bermudas do não cognitivismo, o justamente famoso ‘problema Frege-Geach’. Por outro, circunavegam com segurança pelo Cabo da boa motivação, ou seja, explicam de forma satisfatória a conexão entre enunciar sinceramente um juízo moral e estar apropriadamente motivado para agir de acordo³⁶.

Apresentaremos, de acordo com sua ordem cronológica, três exemplos de teorias híbridas, propostas por David Copp (2001), Daniel Boisvert (2008) e Uriah Kriegel (2012).

2.1- David Copp

O ‘expressivismo realista’ esboçado e defendido por Copp no artigo de 2001, “*Realist-expressivism: A neglected option for moral realism*”, abriu caminho para a proliferação de posições híbridas na metaética. Posições para as quais, passados dezesseis anos e uma extensa bibliografia, seria tarefa duríssima demarcar um mínimo múltiplo comum que fizesse convergir essa diversidade nalgum conjunto homogêneo de teses³⁷.

A ideia inicial de Copp foi sustentar que nossas crenças e juízos morais representam, de forma acurada ou inacurada, estados de coisas. Esses

³⁵ FLETCHER; RIDGE, 2014, p.ix.

³⁶ Para uma visão crítica sobre os recursos das teorias híbridas para cumprir, simultaneamente, essas promessas: Schroeder(2009).

³⁷ Sobre as diferenças no panorama ‘hibridista’: Schroeder (2009).

estados de coisas, em última instância, são os códigos morais que circulam e são aceitos nas sociedades em que os agentes estão inseridos. O que satisfaria a demanda realista do cognitivismo³⁸. E adicionalmente, quando enunciamos juízos morais, expressamos determinados estados conativos, semelhantes ao desejo e que possuem eficácia motivacional³⁹. O que satisfaria as intuições antirealistas do expressivismo.

No entanto, Copp, no artigo em tela, não endossa a tese internalista, segundo a qual ter uma crença moral implica a existência de um estado motivacional apropriado. De forma matizada, defende uma hipótese sobre a *pragmática* do juízo moral: que na asserção desses juízos *expressamos* certos estados motivacionais semelhantes ao desejo ou aprovação. O que não significa, nos termos de Copp, comprometer-se com o internalismo.

Copp também separa sua posição do quase-realismo de Blackburn (que é renomeado como ‘expressivismo antirealista’, por contraste) em grande medida não aceitando versões deflacionárias dos conceitos centrais de ‘verdade’, ‘propriedade moral’ e ‘crença moral’. Sua posição está comprometida com três teses tipicamente realistas: (1) que os predicados morais referem propriedades morais, (2) que essas propriedades morais possuem o estatuto ontológico que é próprio das demais propriedades não morais e (3) que juízos morais básicos são verdadeiros quando descrevem corretamente as propriedades de estados de coisas. Mas esse ponto é lateral aos nossos interesses presentes, pois nosso alvo não são os compromissos metafísicos ou semânticos da posição de Copp à época, mas a psicologia moral subjacente a sua posição.

Do lado expressivista da proposta de Copp, o que significa dizer que estados semelhantes ao desejo são *expressos* quando da realização do juízo moral em um ato de fala? Qual o tipo de estado conativo que é *expresso*? Como caracterizar a relação de ‘*expressão*’ entre juízos e estados mentais? Para ficarmos com o exemplo de Copp, consideremos que o mesmo sujeito enuncie os seguintes juízos morais:

M: <Amaldiçoar é errado>

M’: <Amaldiçoar é errado, mas nenhuma norma ou parâmetro moral relevantemente justificado o proíbe>.

De acordo com seu argumento, o proferimento M’ implica contradição, pois o significado convencional do termo moral ‘errado’ em M e M’ (em termos fregeanos, a *coloração* do termo moral ‘errado’ nas duas

³⁸ Nem todas as posições cognitivistas ficariam confortáveis com o Realismo naturalista defendido por Copp em sua Teoria Centrada na Sociedade (*society-centered theory*).

³⁹ COPP, 2001, p.1.

eloquções)⁴⁰ *expressa* o estado conativo de *subscrever a norma*⁴¹ segundo a qual amaldiçoar é errado. Sendo assim, a relação de expressão entre juízos morais e estados mentais conativos de subscrição da norma é garantida por convenções que regulam a correta utilização dos termos morais presentes nos juízos.

Do lado realista da proposta, a proposição moral enunciada em M, ou seja, a crença moral enunciada em M, só é verdadeira se uma norma ou parâmetro moral relevantemente justificado proíbe amaldiçoar. Ou seja, a normatividade do juízo moral é dependente da existência de normas e sua justificação é relativa à promoção das necessidades das sociedades que a subscrevem, tais como “continuidade física, harmonia interna e interação cooperativa, e relações cooperativas e pacíficas com seus vizinhos”⁴².

Em resumo, e destacando as pressuposições da psicologia moral subjacente à posição de Copp, a enunciação de M por um agente competente, nos contextos usuais⁴³:

- (1) expressa uma crença, captada por uma semântica de condições de verdade que mapeia a existência da norma relevantemente justificada que proíbe o ato de amaldiçoar;
- (2) expressa, por meio da ‘coloração’ dos termos de M⁴⁴, um estado conativo de subscrição da norma relevantemente justificada que proíbe o ato de amaldiçoar.

O estado mental complexo resultante de (1) e (2) é denominado ‘convicção moral’ e possui uma relação interna, por um lado, com o endosso ou aceitação da norma e, por outro, com os processos decisórios que constroem meus cursos de ação presentes e futuros. Esse constrangimento ou limitação dos cursos possíveis de ação ilustra a força motivacional da ‘convicção moral’.

⁴⁰ Não discutirei os detalhes do conceito fregeano de *Färbung* na discussão sobre semântica de pejorativos que foi, salvo melhor juízo, inaugurada na metaética por esse artigo. Outro tópico que mereceria discussão é a identificação, do ponto de vista semântico, entre *Färbung* e a implicatura conversacional de Grice, também sugerida no artigo. Os temas são interessantes *per se*, mas nos levariam para longe do objetivo perseguido aqui.

⁴¹ Copp subscreve nesse ponto a caracterização proposta pelo expressivismo de normas de Gibbard (1990) segundo a qual uma norma ou parâmetro (*standard*) moral é um conteúdo semântico que pode ser enunciado por um imperativo.

⁴² COPP 2001, p.28

⁴³ COPP tem o cuidado de inserir em sua análise cláusulas *ceteris paribus* que circunscrevem seus resultados aos casos não desviantes de uso da linguagem moral. Por óbvio, podemos imaginar cenários onde a enunciação de M não atenderia nenhum dos requisitos da posição defendida, por exemplo, como uma senha para acesso a uma reunião secreta.

⁴⁴ Ou das implicaturas conversacionais convencionalmente aceitas para a enunciação de M o que coloca (2) na esfera da Pragmática das enunciações morais.

O caráter híbrido da posição de Copp depende então da suposição de que a enunciação de todo juízo moral é covariante com estados de ‘convicção moral’ que apresentam elementos doxásticos e conativos. Assim sendo, presenciamos a estratégia comum de postular um tipo especial de estado mental, por meio de argumentação exclusivamente *a priori*, que parte do vocabulário da *folk psychology* e desemboca em uma nova categorização.

Vejamus como essa estratégia reaparece em outros dois exemplos.

2.2- Daniel Boisvert

O ‘assertivismo expressivo’ proposto por Boisvert é um tipo de teoria híbrida que, por um lado quer resguardar o caráter prático do juízo moral, ou seja, sua conexão interna com a motivação para agir – que é o trunfo explicativo das teorias expressivistas. Por outro, quer evitar os problemas do tipo Frege-Geach que assombram o programa expressivista.

Em resumo, Boisvert apresenta três características centrais da sua posição:

“Princípio de Uso Dual (DP): se o falante, correta e literalmente, profere⁴⁵ uma sentença ética básica S, então o falante realiza um ato ilocucionário expressivo direto e um ato ilocucionário assertivo direto.

Princípio da Extensionalidade (EP): Se o falante, correta e literalmente, profere uma sentença que contém um predicado ético em um contexto extensional, então o falante realiza um ato ilocucionário expressivo direto.

Princípio de Generalidade (GP): Se o falante, correta e literalmente, profere uma sentença ética básica ou complexa, o falante realiza um ato ilocucionário expressivo direto que expressa alguma atitude conativa em relação a coisas de um certo tipo, por exemplo, coisas que tem a propriedade designada pelo predicado ético”⁴⁶.

Nos interessa apenas o exame do Princípio de Uso Dual que traduz nos termos da teoria dos atos de fala a interconexão básica entre estados doxásticos e conativos. Posição que é típica das teorias híbridas e que, em alguma medida, também é captada em algumas das propostas de categorização para estados mentais que comentamos acima.

Um ato ilocucionário expressivo no proferimento de S é a realização da expressão de algum estado psicológico *pelo* próprio ato de proferimento de S. Um ato ilocucionário assertivo no proferimento de S é a realização da

⁴⁵ No original, ‘to utter’. As opções de tradução variam enormemente. No artigo é oferecida uma definição precisa de ‘utterance’ que não é necessário detalhar para o ponto que aqui nos interessa.

⁴⁶ BOISVERT, 2008, p.171.

asserção de algum conteúdo proposicional *pele* próprio ato de proferimento de S.

Seja S “Atormentar o gato é ruim” a análise do ‘assertivismo expressivo’ para S seria:

- (1) “Atormentar o gato é F (onde F é uma propriedade não relativa ao falante); [ato ilocucionário assertivo]
- (2) ‘*boo*’⁴⁷ para as coisas que são F”[ato ilocucionário expressivo]⁴⁸

Deixemos de lado por ora a função estratégica que cumpre no argumento geral de Boisvert a utilização dos recursos conceituais da teoria dos atos de fala⁴⁹. Olhando cruamente, (1) é a instanciação de um estado mental doxástico que visa atribuir a propriedade F a uma ação Φ independente de quem profere S, e (2) é a instanciação de um estado mental conativo de repulsa, ojeriza ou rejeição por parte de quem profere S, a tudo que tem a propriedade F.

E retornamos assim à intuição original de um estado mental com dupla direção de ajuste. Agora em nova roupagem⁵⁰.

2.3- Uriah Kriegel

A análise do artigo “*Moral Motivation, Moral Phenomenology, and the Alief/Belief Distinction*” de Uriah Kriegel foi o ponto de saída para o exame dos temas aqui discutidos.⁵¹ A ideia é simples e ilustrativa do paralelismo que estamos mapeando: juízos morais aparecem em duas variedades, crenças morais e *aliefs* morais. Crenças morais apresentam uma ‘fenomenologia objetivista’, ou seja, para aquele que possui uma crença moral tudo se passa, do ponto de vista fenomenológico, como se essa crença descrevesse algo objetivo, um estado de coisas no mundo que tem a propriedade de ser recomendável ou não, elogiável ou não. *Aliefs* morais, doutra sorte, captam com propriedade o aspecto prático do juízo moral, ou seja, sua conexão interna com a motivação para agir de um determinado modo. Na psicologia moral, a ‘fenomenologia objetivista’ e o aspecto prático criam uma tensão explicativa *pari passu* com a dificuldade em Metaética de compor intuições cognitivistas e não cognitivistas

⁴⁷ Substitua ‘*boo*’ pela interjeição negativa que lhe apraz. Minha escolha seria ‘Droga!’

⁴⁸ BOISVERT, 2008, p.172.

⁴⁹ Qual seja, evitar o problemas tipo ‘Frege-Geach’.

⁵⁰ Para ser breve não estou considerando uma série de precisões exigidas por Boisvert para caracterizar em DP o que significa para um falante proferir ‘correta e literalmente’ uma sentença ética básica. E não creio que essa brevidade prejudique a conclusão da análise dessa seção.

⁵¹ O que me dá oportunidade de agradecer a Rogério Saucedo, Flávio Williges e César Schirmer dos Santos pela organização do evento “Expressivismo e Significado” em 2016 na UFSM onde pude apresentar alguns dos pontos aqui desenvolvidos.

numa teoria unificada. No entanto, ao reconhecer os juízos morais nessas duas variedades, crenças e *aliefs*, teríamos a oportunidade de dissolver a primeira tensão e criar novas rotas de saída para dilemas metaéticos tradicionais.

2.3.1- Dissolução do ‘problema psicológico-moral’

Parafraseando a clássica formulação de Michael Smith⁵², Kriegel apresenta três teses que são plausíveis separadamente, mas cuja conjunção é inconsistente:

- 1) Cognitivismo: Juízos morais pretendem tratar de questões de fato objetivas.
- 2) Internalismo: Juízos morais são inerentemente motivacionais.
- 3) Psicologia humeana: Estados mentais, incluindo juízos morais, não podem, simultaneamente, ter pretensões objetivas e serem inerentemente motivacionais⁵³.

As teses são amplamente conhecidas na literatura, mas cabe repassar os argumentos em defesa de cada uma delas, na interpretação de Kriegel.

Para 1), do ponto de vista teórico, o justamente famoso ‘problema Frege-Geach’ ainda joga um papel fundamental. Não é tarefa simples⁵⁴ explicar o papel inferencial dos juízos morais em nossos raciocínios habituais sem pressupor uma semântica de condições de verdade que preserve a relação inferencial em esquemas clássicos como o *Modus Ponens*:⁵⁵

Matar é errado.

Se matar é errado, então levar um irmão mais novo a matar é errado.

Logo, levar um irmão mais novo a matar é errado.

No caso de 2) a reconstrução esquemática do argumento é cristalina. O que explica a covariação, para agentes morais competentes, dos estados mentais [α =devo fazer Φ] e [β =estou motivado a fazer Φ]? A tese internalista, de que há uma conexão intrínseca entre α e β , seria uma inferência indutiva pela melhor explicação, em contraponto a pressuposição de uma relação causal onde o agente moralmente competente teria um estado conativo adicional, por exemplo, o desejo de fazer sempre aquilo que reconhece como devendo ser feito, estado que, por sua vez, explicaria a conexão entre α e β .

A enumeração dos argumentos em favor de 3)⁵⁶ acaba sendo uma rerepresentação de vários temas já discutidos nas seções anteriores e marca o

⁵² SMITH 1994, cap. 1.

⁵³ KRIEDEL 2012, p.469.

⁵⁴ Para o quão complicada pode ser essa tarefa, basta analisar as opções de semântica expressivista híbrida discutidas em BOISVERT 2008, p.172-173.

⁵⁵ Ou ainda a extrapolação do problema para outras funções proposicionais como negação, conjunção e disjunção.

⁵⁶ Em larga medida Kriegel reinterpreta argumentos discutidos em SMITH 1994.

núcleo do paralelismo que pretendemos traçar. As propostas de categorização apresentadas acima⁵⁷, em alguma medida, são tentativas de contrapor a ideia humeana original de que crenças e desejos são ‘existências distintas’. Em outros termos, que a distinção entre estados doxásticos e conativos seja uma questão de tudo ou nada.

É esperado que posições heterodoxas em relação à dita psicologia humeana ofereçam maior resistência aos argumentos que tentam restabelecer uma ordem que inspirou boa parte da reflexão moral tradicional. Pensemos na venerável oposição entre as ‘duas partes da alma’, lembremos das disputas entre razão e vontade ou do fosso entre boas intenções e ações inconfessáveis⁵⁸.

O primeiro argumento recrutado para 3) nos diz que estados mentais com dupla direção de ajuste não são concebíveis. A intuição básica é que, na triste eventualidade de nossas crenças não corresponderem ao modo como o mundo é, elas são abandonadas. O mesmo não acontecendo com nossos desejos, que persistem – exatamente por que visam alterar o mundo. Para Kriegel, a suposição de estados com dupla direção de ajuste é plausível quando as diferentes atitudes (crença e desejo) visam conteúdos distintos: “... o juízo moral que ‘deve-se fazer Φ ’ envolve uma atitude de crença em relação ao conteúdo ‘Eu devo realizar Φ ’ e uma atitude de desejo em relação ao conteúdo ‘Eu realizando Φ ’”⁵⁹.

O segundo argumento nos diz que o estado mental ‘Eu devo realizar Φ ’ pode existir independentemente do estado mental ‘Eu desejo realizar Φ ’ e vice versa. Portanto é um argumento pela separabilidade modal entre desejos e crenças.⁶⁰ É uma ilustração precisa do ponto de Hume.

Agora, supondo que os argumentos para 1), 2) e 3) resistam, mantendo-se cogentes, qual tese deve ser abandonada, considerando que não podemos afirmá-las conjuntamente? A solução mais direta para o problema, segundo Kriegel, seria rejeitar 3). Estratégia que, grosso modo, está no pano de fundo das noções de ‘*besire*’, ‘*alief*’ e ‘*in-between beliefs*’ e, igualmente, como procuramos mostrar, nos conceitos híbridos de ‘convicção moral’ apresentado por Copp e no Princípio de Uso Dual de Boisvert.

A opção do artigo de Kriegel, no entanto, é dissolver o problema recrutando a distinção de Gendler entre crenças e *aliefs* para análise do juízo

⁵⁷ ‘*Besires*’, ‘*aliefs*’ e ‘*in-between beliefs*’.

⁵⁸ Para um recenseamento das fontes clássicas (Platão, Aristóteles, Alcino, Galeno, Plutarco e Plotino) ver GENDLER, 2010 p.284, nota 2.

⁵⁹ KRIEDEL 2012 p.472. Na seção 2.1 apontamos alguns problemas com essa solução.

⁶⁰ O filantropo amargurado (Ak398) da ‘*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*’ de Kant seria um exemplo.

moral. Mas ele o faz com um passo complementar crucial, a saber, inserir essa distinção no paradigma de processamento dual do funcionamento mental⁶¹, que consiste, grosso modo, em admitir uma linha de processamento que é evolucionariamente mais antiga, subpessoal, automática, rápida, paralela e associativa (Sistema 1) e outra, mais recente na linha evolutiva, consciente, lenta, governada por regras e serial (Sistema 2).⁶²

Assumindo uma dualidade de processos, espera-se uma dualidade de produtos: “Uma *alief* seria produzida por processos que são tipicamente automatizados, relativamente não controláveis, conectados arquiteturalmente com *outputs* motores, e inacessíveis à consciência. Uma crença seria produzida por processos mais controláveis e deliberados que possuem um impacto mais indireto na ação e são no mais das vezes conscientes”⁶³. Ou seja, na análise do juízo moral, teríamos *aliefs* morais e crenças morais como produtos de diferentes sistemas e com funções distintas na economia de nossa compreensão valorativa.

Com essa distinção em mãos, retornemos para a tese 1): juízos morais pretendem tratar de questões de fato objetivas. Se por ‘juízo moral’ aqui entenderemos ‘crenças morais’ como produtos do Sistema 2, a tese é plausível e os argumentos que a sustentam idem.

A mesma tarefa de desambiguação pode ser feita para a tese 2): juízos morais são inerentemente motivacionais. Se por ‘juízo moral’ aqui entenderemos ‘*aliefs* morais’ como produtos do Sistema 1, a tese é plausível e os argumentos ganham uma outra dinâmica.

E como se comportam as teses 1) e 2) assim desambiguadas, em relação a tese da Psicologia humeana?

O resultado final, nos termos de Kriegel, apresenta-se em dois argumentos perfeitamente válidos:

“O primeiro é um argumento sobre a natureza das *aliefs* morais:

- 1) *Aliefs* morais são inerentemente motivacionais.
- 2) Estados mentais em geral, incluindo *aliefs* morais, não podem, simultaneamente ter pretensões objetivas e serem inerentemente motivacionais.”

Portanto,

- 3) *Aliefs* morais pretendem tratar de questões de fato objetivas.

O segundo argumento diz respeito a crenças morais:

⁶¹ Esse passo já havia sido previsto em GENDLER 2010, capítulo 6, seção 2, onde ela faz uma revisão das teorias de processamento dual mostrando as conexões com o desenvolvimento de suas próprias ideias, inclusive a distinção entre crenças e *aliefs*.

⁶² A exposição clássica sobre o tema: SLOMAN 1996.

⁶³ KRIEDEL, 2012, p.476.

- 1) Crenças morais pretendem tratar de questões de fato objetivas.
- 2) Estados mentais em geral, incluindo crenças morais, não podem, simultaneamente ter pretensões objetivas e serem inerentemente motivacionais.⁶⁴ Portanto,
- 3) Crenças morais não são inerentemente motivacionais⁶⁴.

Para essa solução elegante, Kriegel dá o nome de Internalismo Cognitivista de Processo Dual (ICPD) e reivindica algumas vantagens explicativas para dilemas tradicionais da Metaética. Para ficarmos apenas com o exemplo que julgo mais ilustrativo, considere o personagem amoralista, aquele que possui a crença que deve fazer Φ , mas sistematicamente elude, evita ou se esquia de fazer Φ . Do ponto de vista do ICPD, a descrição do que está em jogo é simples: esse agente possui a crença moral que devemos fazer Φ , mas não a *alief* moral correspondente. Para esse tipo de agente existe sempre um descompasso entre crenças e *aliefs* em relação a Φ . Ele forma a crença adequadamente por intermédio de processos controlados e deliberativos mas não dispõe das respostas habituais, automáticas que dispõem a realização da ação.

Breves observações finais

O paralelismo indicado nesse artigo parece remeter a primeira tese de Elizabeth Anscombe no incensado artigo *Modern Moral Philosophy*,⁶⁵ a saber, que sem uma filosofia da psicologia adequada, ou seja, sem uma teoria adequada sobre os termos psicológicos, a tarefa da filosofia moral é frustrada *ab ovo*.

Em quase seis décadas, muita água rolou desde a publicação desse vaticínio. As esperanças renovadas pela discussão filosófica do desenvolvimento das neurociências, *sed contra* Anscombe e boa parte da filosofia da mente de inspiração wittgensteiniana, parece convergir em direções seguras e empiricamente bem informadas. A proposta de Kriegel, aliás, é exemplar desse ímpeto.

Se o diagnóstico aqui oferecido está minimamente correto, é no desenvolvimento recentíssimo das propostas híbridas na Metaética que encontramos as melhores alternativas de solução para uma compreensão do que está em jogo em nossas práticas valorativas, em nosso raciocínio e formação de juízos morais.

Existe um razoável espaço de manobra entre as promessas ainda em aberto do Materialismo Eliminativista e o engenho filosófico de propor, a partir da *folk psychology*, novas categorizações para estados mentais. Quando

⁶⁴ KRIEGEL 2012.

⁶⁵ ANSCOMBE 1958.

esse engenho anda de mãos dadas com as melhores teorias científicas de que podemos dispor, não é arriscado supor que estamos nos aproximando do dia em que poderemos dar como cumprida a tarefa inicial que Anscombe nos deixou e começar, finalmente, a fazer filosofia moral.

Referências

- ANSCOMBE, Elizabeth. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy* 33, n.124, p.1-19, 1958.
- BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- _____. *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BOISVERT, B. D. R. “Expressive-assertivism”. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 89 (2), p.169-203, 2008.
- COPP, Daniel. “Realist-expressivism: A neglected option for moral realism”. In: *Social Philosophy and Policy* 18 (02), p.1-43, 2001.
- EGAN, Andy. “Imagination, Delusion and Self-Deception”. In: T. Bayne e J. Fernández (eds). *Delusion and Self-Deception: Affective and Motivational Influences on Belief Formation*, Hove, Psychology Press, 2009.
- FLETCHER, Guy; Ridge, Michael (ed). *Having it Both Ways- Hybrid Theories and Modern Metaethics*. Oxford University Press, 2014.
- FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and the concept of a person”. In: *Journal of Philosophy*, 68, p.5-20, 1971.
- FRANKISH, Keith. *Mind and supermind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GENDLER, Tamar. *Intuition, Imagination, & Philosophical Methodology*. Oxford University Press, 2010.
- GIBBARD, Alan. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- _____. *Thinking How to Live*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- GILL, M. “Metaethical variability, incoherence, and error”. In: W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology: Vol. 2. The cognitive science of morality: Intuition and diversity*. Cambridge/MA:MIT Press 2008, p.387-401.

_____. "Indeterminacy and variability in meta-ethics". In: *Philosophical Studies*, 145, p.215-234, 2009.

KRIEGEL, Uriah. "Moral Motivation, Moral Phenomenology, and the Alief/Belief Distinction". In: *Australasian Journal of Philosophy* 90: p.469-486, 2012.

HAROLD, James. "Cognitivism, non-cognitivism, and skepticism about folk psychology". In: *Philosophical Psychology* v.25, n.2, p.165-185, 2012.

LITTLE, Margaret Olivia. "Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind". In: *Noûs* 31:1, p.59-79, 1997.

LOEB, D. "Moral incoherentism: How to pull a metaphysical rabbit out of a semantic hat". In: W. Sinnott-ARMSTRONG (Ed.), *Moral psychology: Vol. 2. The cognitive science of morality: Intuition and diversity* Cambridge, MA: MIT Press, 2008, p.355-385.

McNAUGHTON, David. *Moral Vision – An Introduction to Ethics*. Blackwell, 1988.

NOGGLE, Robert. "Belief, quasi-belief, and obsessive-compulsive disorder". In: *Philosophical Psychology*, v.29, n.5, 2016, p.654-668.

RIDGE, M. "Ecumenical expressivism: Finessing Frege". In: *Ethics* 116 (2), 2006, p.302-336.

_____. "Ecumenical Expressivism: The Best of Both Worlds?". In: *Oxford Studies in Metaethics* 2, p.51-76, 2007.

RIDGE, M. *Impassioned Belief*. Oxford University Press, 2014.

SCHROEDER, Mark. "Hybrid Expressivism: Virtues and Vices". In: *Ethics*, v.119, n.2, p.257-309, 2009.

SCHWITZGEBEL, Eric. "Acting contrary to our professed beliefs or the gulf between occurrent judgment and dispositional belief?". In: *Pacific Philosophical Quarterly* 91, p.531-553, 2010.

SLOMAN, S. A. "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning". In: *Psychological Bulletin*, 119, p.3-22, 1996.

SMITH, Michael. "The Humean theory of motivation". In: *Mind*, 96, p.36-61, 1987.

_____. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.