

INTERNALISMO E NÃO-COGNITIVISMO EM ÉTICA¹

Gilson Diana

André Cerri

Claudio Reis

Universidade de Brasília

reis@unb.br

RESUMO: Este texto tem a intenção de percorrer panoramicamente alguns pontos de referência importantes no debate contemporâneo sobre o problema da motivação moral no contexto da discussão entre posições cognitivistas e não-cognitivistas em ética. A idéia básica é a de que o não-cognitismo encontrou tradicionalmente um apoio importante nos argumentos internalistas, os quais, por sua vez, retiram sua força da percepção comum de que as considerações morais não são inertes, ou seja, possuem, em algum sentido, uma capacidade motivadora que dificilmente podemos ignorar. Se, agora, quisermos confrontar a posição não-cognitivista, inevitavelmente seremos levados a confrontar-nos também com os argumentos internalistas. O que tentamos fazer aqui foi simplesmente apresentar panoramicamente os problemas e as alternativas que podemos encontrar ao longo desses enfrentamentos.

Palavras-chave: Metaética, motivação moral, internalismo, não-cognitismo.

Nosso objetivo neste texto é explorar uma linha de argumentação recorrente nas defesas de posições não-cognitivistas em ética. Essa linha gira em torno do problema da motivação e começa, em geral, pela evocação de algumas idéias de Hume. Após alguns esclarecimentos preliminares, retomamos, os termos em que, a partir de Hume, coloca-se classicamente o problema. Na seção III, lembramos brevemente como os argumentos de Hume reaparecem em algumas teorias morais contemporâneas. Na seção IV, acompanhamos a discussão do problema por dois filósofos que defendem uma posição cognitivista: J. Dancy e D. Brink.

Antes, porém, como introdução, pode ser interessante refletir brevemente sobre o sentido e o alcance do debate entre cognitivismo

e não-cognitivismo. Tradicionalmente, o contraste entre cognitivismo e não-cognitivismo é posto em termos da opinião que se sustenta sobre a possibilidade de atribuir valor de verdade aos juízos morais. De um lado, os cognitivistas sustentam que juízos morais são proposições passíveis de verdade ou falsidade. De outro, os não-cognitivistas negam isso. Dada a aproximação entre verdade e conhecimento, os cognitivistas afirmam também a tese de que há autêntico conhecimento moral. Os juízos morais são crenças, isto é, possuem conteúdo cognitivo e não apenas, como querem os não-cognitivistas, expressões de atitudes, de preferências, de desejos ou de prescrições.

Posto dessa maneira, o contraste entre cognitivismo e não-cognitivismo gira primariamente em torno da questão sobre a natureza do juízo moral. Essa questão, no entanto, pode espalhar-se em outras direções. Há, por exemplo, o problema ontológico da existência e da natureza dos fatos morais. E há o problema, na fronteira entre epistemologia e ontologia, da objetividade – seja dos juízos, seja dos valores morais.

Podemos talvez dizer que a relevância maior do debate aparece claramente quando avaliamos as possibilidades de abordagem do problema do desacordo moral a partir das perspectivas em disputa. Qual é a natureza do desacordo moral? O que está efetivamente em jogo quando duas pessoas discordam sobre o que se deve fazer, sobre o que é certo ou errado, sobre como se deve viver etc.? A importância dessas questões (que mencionamos apenas a título de ilustração do alcance do debate entre posições cognitivistas e não-cognitivistas, sem pretender retomá-las aqui) é ressaltada pelo fato de que se trata aqui de encontrar respostas que satisfaçam nossa curiosidade intelectual, mas que também sejam capazes de nos dizer o que fazer. O que fazer, por exemplo, diante de uma situação grave de desacordo moral? Como agir diante de pessoas que sustentam opiniões morais divergentes das nossas? Esse desdobramento do debate parece sugerir que não é indiferente, mesmo de um ponto de vista normativo, a escolha (metaética) entre cognitivismo e não-cognitivismo.

Nosso objetivo aqui, no contexto deste debate, é explorar uma linha de argumentação comumente utilizada pelos não-cognitivistas em apoio a sua posição. Essa linha passa pelos argumentos de Hume e pelo debate internalismo *versus* externalismo. A estratégia seguida por essa linha consiste em apontar para o aspecto “prático” dos juízos morais, ou seja, para o seu papel na orientação e na motivação das ações, para, em seguida, argumentar que, dada essa função primordial dos juízos morais, sua natureza deve ser eminentemente (embora, talvez, não puramente) não-cognitiva – pois, justamente, elementos cognitivos não são suficientes para motivar a ação no sentido requerido.

I. ESCLARECIMENTOS PRELIMINARES

Já de início, para evitar equívocos, é preciso notar uma ambigüidade dos termos “internalismo” e “externalismo”. O debate entre internalismo e externalismo, *grosso modo*, é amplamente difundido em epistemologia para tratar de assuntos que dizem respeito à justificação e ao conhecimento. Quando se menciona esse debate, portanto, pensa-se quase imediatamente nesse contexto epistemológico. O contexto que nos interessa aqui, no entanto, é outro. Há uma diferença entre as questões de internalismo e externalismo em epistemologia e em ética (AUDI, 1997). Na sua versão epistemológica, “internalismo” e “externalismo” designam posições distintas diante do problema da justificação. Lembremos a caracterização geral proposta por Audi (1997, p. 12):

A idéia central do internalista é a de que o que justifica uma crença é interno ao agente no sentido de que o agente tem consciência ou pode vir a ter consciência disso por introspecção ou reflexão introspectiva [...]. Por contraste, uma posição externalista entende que o que justifica uma crença não é algo acessível introspectivamente, e nesse sentido é externo ao sujeito.

Em contraste, nos domínios da teoria da ação (mais particularmente, da motivação) e da ética, ainda segundo a caracterização de Audi (1997, p. 18),

o termo “internalismo motivacional” tem sido usado de várias maneiras, e aqui eu o entendo como designando genericamente a posição que sustenta que acreditar (e, portanto, normalmente, exprimir assentimento por meio de um juízo) que uma ação constitui nossa obrigação (moral) implica de forma não-trivial ter algum grau de motivação para realizá-la.²

O internalismo motivacional, portanto, defenderia uma relação “interna” entre motivação moral e dever moral. O externalismo motivacional, por sua vez, negaria tal relação: poderia ser o caso de que alguém percebesse uma ação como seu dever e, no entanto, precisasse ainda de um motivo para realizá-la. É possível discutir se essa é de fato a melhor maneira de colocar o problema e se esse contraste não surgiria apenas em função de uma colocação inadequada das questões.³ De todo modo, é esse o problema que nos interessa aqui.

O principal apelo da posição internalista é o fato de que ela acomoda melhor a crença de que a moralidade é essencialmente prática. Nos termos de Nagel (1970, p. 7),

o apelo do internalismo deriva da convicção de que não se pode aceitar ou afirmar sinceramente uma proposição ética sem aceitar ao menos uma motivação *prima facie* para agir de acordo com ela.

A tese internalista, por sua vez, pode ser afirmada à maneira cognitivista ou à maneira não-cognitivista (DANCY, 1993, p. 3). Para um não-cognitivista, que acredita que os juízos morais não são, a rigor, proposições (a que se poderia, portanto, atribuir um valor de verdade), mas expressões de algum tipo de desejo (ou de preferências, de prescrições, de emoções, de atitudes...), juízos morais são internamente motivadores. Afirmar um juízo moral e estar motivado a

agir em conformidade com ele são perfeitamente equivalentes. Não-cognitivistas são, portanto, naturalmente internalistas. Cognitivistas, no entanto, têm uma escolha:

Podem ser internalistas, sustentando que juízos morais exprimem crenças peculiares que, diferentemente de crenças normais, não podem estar presentes sem motivar. Ou podem ser externalistas, sustentando que juízos morais exprimem crenças que dependem da presença de um desejo independente para motivar. (DANCY, 1993, p. 3)

Posto nesses termos, o internalismo cognitivista tem de enfrentar a dificuldade que John Mackie (1977) resumiu paradigmaticamente no seu famoso “argumento da estranheza”. O que faz a peculiaridade dessas crenças morais? Não estaria o internalista cognitivista comprometido com a postulação de entidades (ou, pelo menos, de determinadas características) intrinsecamente prescritivas – algo como a idéia platônica do bem, que dá àquele que a conhece tanto uma resposta sobre como agir quanto o motivo suficiente para agir? Além do mais, como nota ainda Dancy, uma posição internalista cognitivista parece excluir por definição três figuras pelo menos teoricamente possíveis de pessoas: a pessoa amorala, ou seja, aquela que sabe a diferença entre bem e mal, compartilhando conosco todos os nossos juízos morais, mas considerando-os ao mesmo tempo como irrelevantes para suas escolhas de ações; a pessoa má, isto é, aquela que escolhe fazer o mal pelo mal, não por erro ou ignorância; e a pessoa que sofre de acédia (ou prostração) moral, como alguém em um profundo estado depressivo, que mantém todas as suas crenças morais, mas deixa de vê-las como motivos suficientes para agir (DANCY, 1993, p. 4-5).⁴ Mesmo negando, como o faz Dancy, a existência de pessoas amorais ou más, entendidas segundo a descrição anterior, resta um resíduo de problemas (como o posto pela prostração moral) que um internalismo cognitivista pareceria incapaz de responder.

Resta a possibilidade de um externalismo cognitivista. É exatamente essa possibilidade, como veremos, que David Brink tenta desenvolver, no contexto de seu realismo naturalista. O desafio aqui é dar conta da intuição de que a moralidade é prática sem apelar para a conexão interna entre juízos morais e motivação.

Em suma, o problema põe-se da seguinte maneira: parece haver uma maior plausibilidade inicial favorecendo a posição internalista. Parece razoável a tese de que afirmar um juízo moral implica, em algum sentido, estar motivado a realizar a ação prescrita por esse juízo. Dentre as possibilidades abertas ao internalista, por sua vez, parece preferível, à primeira vista, a alternativa não-cognitivista, se formos sensíveis a argumentos como os de Mackie. A afirmação da tese internalista, assim, aparece como um argumento forte em favor do não-cognitvismo. Mas o preço a pagar por abraçar o não-cognitvismo, por sua vez, pode ser alto para alguns: o custo é, em última análise, abrir mão de pretensões de objetividade no que diz respeito à moralidade, com reflexos imediatos sobre a maneira de conceber o raciocínio ou a reflexão moral. Cabe ao cognitivista seja afrontar a plausibilidade inicial da tese internalista (e desenvolver uma posição externalista consistente), seja construir uma posição internalista alternativa que escape às objeções mais persistentes, seja, mais radicalmente, atacar-se à própria maneira de pôr-se o problema, criando condições para superar a dicotomia internalismo *versus* externalismo.

A fonte mais importante do debate internalismo *versus* externalismo na sua forma atual está nas reflexões de Hume sobre o lugar da razão na moral. Começaremos, portanto, tratando aqui da teoria da motivação humeana e sua inserção nesse âmbito da discussão moral entre posições internalistas e externalistas.

II. A TEORIA HUMEANA⁵

Podemos resumir as reflexões de Hume em torno do problema que nos interessa aqui como contendo respostas a duas questões

fundamentais (a segunda delas expressa nos termos mesmos de Hume): a) Será possível, para a razão sozinha, motivar as ações? e b) “Será por meio de nossas idéias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?”. Ambas as questões são abordadas no *Tratado da natureza humana* (HUME, 2000) respectivamente no Livro II, Parte III, Seção III e no Livro III, Parte I, Seção I (e a resposta da segunda depende, em parte, da que dá Hume à primeira). A resposta de Hume, como se sabe, é, em suma, que a moralidade não está baseada na razão.

As reflexões de Hume assumem, desde o início, um contraste entre “razão” e “paixões”. O conceito de “razão” é suficientemente escorregadio em Hume para pôr uma série de problemas para o intérprete de seu pensamento. Evitemos esses problemas dizendo simplesmente que “razão” remete genericamente para a idéia de conhecimento. Opor razão a paixão, assim, é opor um elemento cognitivo a um elemento afetivo. E dizer que a moralidade não está baseada na razão é dizer que, fundamentalmente (isto é, naquilo que lhe é mais próprio), a moralidade não tem relação com o conhecimento.

Lembremos agora que, para Hume, todas as percepções da mente humana estão divididas em impressões e idéias. Assim, uma primeira indicação importante é a de que, segundo ele, as paixões pertencem ao domínio das impressões – mais particularmente, das impressões secundárias ou reflexivas. Lembremos ainda que, segundo Hume, nossa capacidade cognitiva é exercida de duas maneiras: procedendo por demonstração ou julgando por probabilidade. No primeiro caso, o entendimento ou a razão limitam-se a explorar as relações que descobrem entre as idéias. No segundo, o entendimento considera as relações entre objetos, que conhecemos por meio da experiência. Ora, se a moralidade vai estar no campo das paixões, e as paixões, por sua vez, pertencem ao domínio das impressões, então não há lugar para demonstração no que diz respeito à moralidade. Uma das maneiras pelas quais se exerce o entendimento está, assim,

descartada. Resta ver se a segunda maneira tem algum lugar na determinação das ações e qual seria esse lugar.

A vontade “sempre nos põe no mundo das realidades” (HUME, 2000, p. 449), por oposição ao mundo das idéias que é próprio da demonstração. É no mundo das realidades que agimos, e nossa ação nesse mundo vai estar em função do conhecimento que temos das relações de causa e efeito, da seguinte maneira: objetos causam em nós dor ou prazer; essa dor ou esse prazer provocam em nós, por sua vez, sentimentos de aversão ou propensão, de que dependem, então, imediatamente nossas ações. O conhecimento que temos das relações de causa e efeito entre os objetos e, particularmente, dos efeitos que têm os objetos sobre nossos sentimentos tem influência decisiva sobre nossas ações. No entanto, lembra Hume, não cabe em função disso dizer que nossas ações são motivadas por esse conhecimento. Nesse caso,

o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto. (HUME, 2000, p. 450)

A razão ou o entendimento, em seu segundo emprego (julgando por probabilidade), embora tenha algum lugar na explicação da ação, não é o elemento decisivo para explicar a motivação. O impulso, de fato, vem da aversão ou da propensão provocada pela impressão de dor ou prazer que compõe nossa experiência dos objetos.

Em suma, a razão sozinha não pode ter nenhuma influência direta sobre as ações. Sua influência é apenas indireta, na medida em que a apreensão que temos das relações de causa e efeito dirige nossos sentimentos de aversão ou propensão. A explicação completa de uma ação depende, em última instância, da identificação de um sentimento (elemento afetivo – um desejo, por exemplo), embora também dependa da especificação das crenças (elemento cognitivo)

que o agente tem sobre o que pode vir a afetar esse sentimento. Assim, digamos que Maria está fazendo dieta e praticando regularmente exercícios físicos. Explicar essas ações supõe identificar um desejo de Maria (Maria deseja perder peso) e especificar algumas de suas crenças (ela acredita que comendo menos e praticando exercícios irá perder peso).⁶ Ambos os elementos, na verdade, são fundamentais. Hume quer, no entanto, enfatizar que, sem o elemento afetivo – sem o desejo –, a crença de que dietas e exercícios ajudam a perder peso é inerte, mostrando, portanto, que uma explicação puramente “cognitivista” ou “racionalista” da ação é inadequada. Essa tese geral sobre a ação vai ter uma aplicação fundamental na explicação sobre a natureza da moralidade. Dada essa maneira de entender a ação, cabe então ver agora como isso afeta nossa compreensão da moralidade. Passamos à segunda das duas questões lembradas no início desta seção.

A segunda questão quer saber se nossas distinções morais são derivadas da razão ou não. Em sua resposta, Hume parte da conclusão já estabelecida anteriormente de que a razão sozinha não pode influenciar diretamente nossas ações e acrescenta uma premissa fundamental: a de que a moralidade é essencialmente prática (isto é, as considerações ou os juízos morais – a percepção de algo como certo ou errado – são suficientes para explicar o motivo que temos para agir de determinado modo). De ambas segue-se uma nova conclusão:

Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão. (HUME, 2000, p. 497)

A forma como Hume exprime sua nova conclusão nesse ponto parece enfatizar mais uma vez apenas o fato de que não há

lugar para dedução ou demonstração na moralidade. Mas o alcance dessa conclusão é ampliado por dois novos argumentos. O primeiro, na verdade, é uma versão de um argumento apresentado anteriormente, partindo da idéia de que uma paixão é uma “existência original”.

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e que não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão. (HUME, 2000, p. 498. Grifos do autor)

Esse argumento amplifica a conclusão de que nossas considerações ou juízos morais não pertencem ao domínio do conhecimento. Uma segunda amplificação é produzida por um outro argumento complementar, que visa a mostrar que a moralidade não só “não consiste em relações que são objetos da ciência”, mas que também “não consiste em nenhuma *questão de fato* que possa ser descoberta pelo entendimento” (HUME, 2000, p. 508. Grifo do autor). A passagem é conhecida, mas vale ser citada:

Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou existência real, que chamamos de *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa refle-

xão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento, não de razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente. (HUME, 2000, p. 508. Grifo do autor)

A conclusão de que nossas considerações morais não pertencem ao domínio do conhecimento atinge aqui sua extensão máxima no contexto das reflexões humeanas, apontando agora para questões ontológicas importantes e preparando o caminho para argumentos (como os de Mackie e Harman) que vão desempenhar um papel fundamental nas defesas contemporâneas de posições não-cognitivistas em ética. Passemos agora a examinar alguns usos dessas idéias humeanas em algumas teorias metaéticas contemporâneas.

III. OS USOS DO ARGUMENTO DE HUME

Vimos que o principal argumento de Hume contra uma interpretação “cognitivista” da moralidade (ou dos juízos morais) combina duas premissas básicas: a) a razão sozinha não pode influenciar nossas ações; e b) a moralidade é essencialmente prática. As posições não-cognitivistas contemporâneas desenvolvem-se a partir justamente da conclusão que se segue dessas duas premissas. Dado que as considerações morais têm um efeito (motivador) sobre nossas ações, e considerando que elementos cognitivos isoladamente não possuem tal efeito, aquelas considerações devem ser eminentemente não-cognitivas ou possuir essencialmente elementos não-cognitivos. Juízos morais, como parte disso que chamamos considerações morais, devem ser expressões de desejos, sentimentos, afetos, atitudes,

preferências etc., e não de crenças. Nesta seção relembremos rapidamente alguns lugares nos quais ressurgiu essa intuição humeana básica a respeito da natureza da moralidade.

Uma das primeiras referências importantes do não-cognitivismo contemporâneo é a análise dos juízos morais proposta por A. J. Ayer em sua obra *Language, truth, and logic*. Para Ayer, expressões normativas de valor, como juízos morais comuns do tipo “é errado roubar dinheiro”, não são, a rigor, proposições: não há nada nelas que possa ser verdadeiro ou falso – elas não possuem conteúdo factual (AYER, 1952, p. 107). Há, no entanto, uma “justificação prática” para o uso de expressões normativas de valor. Nossa linguagem moral tem o objetivo não apenas de exprimir nossos sentimentos a respeito de questões morais, mas, também, o de influenciar outras pessoas, despertar sentimentos nos outros e estimular a ação – dos outros e, podemos dizer, também nossas (AYER, 1952, p. 22 e 108). Embora o objetivo de Ayer ao desenvolver sua análise dos juízos morais fosse simplesmente eliminar a fonte de uma possível objeção contra sua tese empirista radical e não o de propor uma teoria (meta)ética completa, não seria inadequado enxergar, por trás dessa análise, a intuição humeana acerca do caráter prático da moralidade.

Como um dos primeiros não-cognitivistas morais a propor uma teoria metaética própria bem desenvolvida temos Charles Stevenson. Em *Ethics and language*, sua obra principal, Stevenson declara que Hume é o filósofo tradicional que com maior clareza coloca as perguntas que o preocupavam na sua obra e o que levanta as conclusões mais parecidas com as que está disposto a aceitar (STEVENSON, 1953, p. 273). Já antes, em um célebre artigo intitulado “The emotive meaning of ethical terms”, Stevenson referia-se diretamente à idéia humeana do caráter prático da moralidade:

[...] “bom” deve possuir, por assim dizer, um magnetismo. Uma pessoa que reconheça que X é “bom” deve, *ispo facto*, adquirir uma tendência mais forte a agir favoravelmente a isso do que a que teria de outro modo. (STEVENSON, 1937, p. 16)

Aplicando isso à análise dos conceitos morais, Stevenson desenvolve outra intuição humeana, também presente em Ayer: a de que as considerações morais não dizem respeito a “questões de fato”. Sem dúvida, reconhece Stevenson, há sempre algum elemento de descrição nos juízos morais, mas isso não encerra a questão:

Seu uso principal não é para indicar fatos, mas para *criar uma influência*. Ao invés de meramente descrever os interesses das pessoas, eles os *mudam* ou *intensificam*. Eles *recomendam* um interesse em um objeto, ao invés de afirmar que o interesse já existe. (STEVENSON, 1937, p. 18-19. Grifos do autor)

Os termos morais, por sua vez, adquirem essa capacidade de influenciar graças ao seu sentido emotivo – ou seja, sua tendência adquirida ao longo da história de seu uso, para produzir respostas afetivas nas pessoas (STEVENSON, 1937, p. 23) – estreitamente relacionado ao uso dinâmico da linguagem.

Encontramos, assim, nas análises de Stevenson, as intuições humeanas básicas, organizadas em um argumento que aponta para a não-cognitividade essencial dos juízos morais: juízos morais, embora possuam algum elemento descritivo, devem ser fundamentalmente expressões de atitudes, de interesses, tendo em vista a função dinâmica específica da linguagem moral.

Da mesma forma, podemos identificar aquelas intuições básicas por detrás da análise da linguagem moral proposta por R. Hare (1963, 1996). Sua rejeição do naturalismo parte da aceitação aparente do argumento da questão aberta de Moore (1998), interpretado, no entanto, em uma direção peculiar. O ponto essencial da apropriação desse argumento por Hare aproxima-se da idéia humeana – de que também se apropriaram Ayer e Stevenson – de que a moralidade não diz respeito a “questões de fato”. O naturalismo (entendido como uma tentativa de definir ou reduzir os termos morais a termos não-morais) falha porque justamente a redução que pretende realizar deixa de fora o elemento próprio e específico dos termos morais:

Os termos de valor têm uma função especial na língua, a de aprovar, e, assim, eles evidentemente não podem ser definidos em termos de palavras que não desempenhem essa função elas mesmas, pois, se isso for feito, seremos privados de um meio de desempenhar a função. (HARE, 1996, p. 97)

“Aprovar”, por sua vez, é uma função essencial ligada à orientação de nossas escolhas (HARE, 1996, cap. 8). Mais uma vez, portanto, encontramos a idéia de que as considerações morais têm seu caráter especificado pela função prática que a moralidade possui para a orientação das ações. Ao chamar sua teoria moral de “prescritivismo”, Hare enfatiza justamente esse aspecto. Sua teoria é um tipo de prescritivismo, diz ele,

na medida em que sustenta que uma das características dos termos morais, e uma que é suficientemente essencial para dizermos que é parte do significado desses termos, é que os juízos que os contêm, usados tipicamente, são vistos como guias para a conduta. (HARE, 1996, p. 67)

A recorrência desse tipo de argumentação não foi eliminada pelo surgimento, nas décadas de 1970 e 1980, de inúmeras teorias metaéticas de tendência cognitivista. Para encerrar este brevíssimo panorama dos usos dos argumentos de Hume em teorias metaéticas contemporâneas, lembraremos um último recurso importante às intuições humeanas sobre a natureza dos juízos morais a partir de uma consideração da psicologia da ação: referimo-nos ao expressivismo de Simon Blackburn (1984, 1996). O cerne de uma posição expressivista ou projetivista em ética, diz Blackburn, reside na crença de que a essência da ética está em sua função prática. “A linguagem ética”, diz ele, “não está aí para descrever fatos – os fatos éticos – ou para dar uma descrição peculiar de fatos naturais comuns, mas para exprimir as respostas a serem dadas por nós às coisas” (BLACKBURN, 1984, p. 83). Restaria explicar por que nossa experiência moral (especialmente nossa experiência da argumentação ou da reflexão moral) parece levar-nos a crer que há algum valor objetivo em nossas

considerações morais. A intenção do “quase-realismo” que complementa o projetivismo de Blackburn é justamente a de prover essa explicação, evitando o extremo de uma teoria do erro, nos moldes da proposta por John Mackie (1997). Aceito, em linhas gerais, o argumento humeano de que se a moralidade é prática (ou seja, se o que pensamos ser certo ou errado nos fornece um motivo para agir ou deixar de agir de determinado modo), então as considerações morais devem estar do lado dos afetos e não das crenças, cabe agora ao expressivista dar conta do que Blackburn chama de “superfície proposicional” da linguagem moral, ou seja, a aparência de que nossos juízos morais são proposições. O programa do quase-realismo é o de explicar as práticas associadas à moralidade evitando as dificuldades epistemológicas e metafísicas das teorias realistas (BLACKBURN, 1984, p. 169-171 e cap. 6). Não por acaso, boa parte do argumento de Blackburn repousa sobre a idéia de superveniência, cujas características peculiares seriam, segundo ele, muito mais adequadamente explicadas pelo não-realista (ou pelo “quase-realista”) do que pelo realista (BLACKBURN, 1984, p. 186).

IV. REAÇÕES COGNITIVISTAS

Nosso esforço tem sido o de identificar uma linha argumentativa que alia uma intuição que estamos chamando de internalista (a crença de que a moralidade é prática, para usarmos uma frase talvez um pouco imprecisa, mas que se esclarece talvez pelo que foi dito anteriormente) com a defesa de uma posição não-cognitivista a respeito de nossas considerações morais (particularmente, a respeito da natureza dos juízos morais, que não seriam essencialmente crenças, mas expressões de atitudes, sentimentos, desejos, preferências etc.). A inspiração última dessa linha argumentativa é, como tentamos mostrar, as reflexões humeanas sobre a psicologia da ação aplicada à moralidade. Antes de concluir, gostaríamos de passar em revista agora algumas possíveis respostas cognitivistas aos desafios postos por essa linha argumentativa.⁷

Como bem resume Michael Smith (1991), nossa experiência moral possui dois aspectos que põem problemas distintos. O primeiro aspecto é chamado por ele de objetividade:

Parecemos pensar que questões morais têm respostas corretas, que as respostas corretas são tornadas corretas por fatos morais objetivos, que fatos morais são determinados pelas circunstâncias, e que, refletindo moralmente, podemos descobrir o que esses fatos determinados pelas circunstâncias são. (SMITH, 1991, p. 399-400)

O segundo, que chama de *practicalidade*, diz respeito às “implicações práticas de nosso juízo moral”, à crença de que “ter uma opinião moral simplesmente é estar imbuído da respectiva motivação para agir” (SMITH, 1991, p. 400. Grifo do autor). Os não-cognitivistas, como vimos, enfatizam justamente esse último aspecto. As críticas mais recorrentes aos não-cognitivistas mais antigos referem-se exatamente à sua dificuldade em lidar adequadamente com o primeiro aspecto, com reflexos especialmente na reconstrução adequada da argumentação ou da reflexão moral. Mesmo as versões mais sofisticadas do não-cognitivismo (como o prescritivismo de Hare ou o projetivismo de Blackburn) não estão totalmente imunes a críticas desse tipo. Já os cognitivistas, se têm menos problemas em lidar com o primeiro aspecto, encontram maiores dificuldades no que diz respeito ao segundo – sobretudo se for mantida a referência privilegiada à psicologia da ação de Hume. Aos cognitivistas, então, restam duas alternativas mais importantes: seja rejeitar os termos do debate, colocando em xeque as análises humeanas, seja elaborar uma alternativa ao internalismo (portanto, propor uma posição externalista). Examinaremos agora algumas tentativas cognitivistas que percorrem essas alternativas.

Uma das primeiras referências importantes para a reação cognitivista mais recente aos argumentos humeanos é a obra *The possibility of altruism*, de Thomas Nagel, publicada em 1970. Uma parte importante do argumento desenvolvido nessa obra depende

da problematização de um elemento essencial da teoria humeana da motivação: a tese de que toda motivação tem um desejo em sua origem (NAGEL, 1970, p. 279). Nagel sugere que o erro fundamental nessa posição é o de não reconhecer a possibilidade de distinguir dois tipos de desejos: desejos motivados e desejos não-motivados.

A afirmação de que um desejo subjaz a todo ato é verdadeira apenas se se entende desejo como incluindo tanto desejos motivados quanto não-motivados, e só é verdadeira no sentido de que seja qual for a motivação de alguém para buscar intencionalmente alcançar um objetivo, torna-se *ipso facto* apropriado, em função de sua busca, atribuir-lhe um desejo por esse objetivo. Mas se esse desejo é um desejo motivado, sua explicação será a mesma que se dá à busca, e não é de modo algum óbvio que um desejo deva entrar nessa outra explicação. Embora seja sem dúvida geralmente admitido que alguns desejos sejam motivados, a questão é se outro desejo sempre se encontra por trás do desejo motivado ou se às vezes a motivação do desejo inicial não envolve referência a outro desejo, não-motivado. (NAGEL, 1970, p. 29)

Note-se que Nagel não nega que toda motivação implique a presença de um desejo: para defender sua posição cognitivista basta-lhe que se reconheça que o desejo presente seja motivado (por algo que, por sua vez, não é mais desejo). Ele próprio resume:

Embora toda motivação implique a presença de desejo, o sentido em que isso é verdadeiro não garante a conclusão de que toda motivação requeira que o desejo opere como uma *influência* motivadora. Nesta medida, permanece em aberto a possibilidade de motivação sem um desejo motivador. Alguns desejos são eles próprios motivados por razões. Esses desejos não podem de nenhum modo estar entre as condições das razões que os motivam. E dado que pode haver em princípio motivação sem desejos motivadores, essas razões podem ser motivacionalmente eficazes mesmo sem a presença

de quaisquer desejos *adicionais* entre suas condições. (NAGEL, 1970, p. 32. Grifos do autor)

A posição pioneira de Nagel, no entanto, não deixou de receber críticas mesmo de seus aliados cognitivistas. Michael Smith (1987), por exemplo, defendendo a teoria humeana da motivação, tenta mostrar que a crítica de Nagel a Hume baseia-se em uma confusão entre razões motivadoras e razões normativas.⁸ Jonathan Dancy (1993), por sua vez, ressentiu-se de que Nagel ainda esteja próximo demais do quadro proposto por Hume para a motivação. Segundo Dancy, Nagel aceita que a teoria da motivação humeana é adequada para todos os casos de motivação, com exceção dos casos da moralidade e da prudência. Nesses casos, uma motivação puramente cognitiva é possível (DANCY, 1993, p. 8). A essa duplicidade acrescenta-se, ainda segundo Dancy, uma ambigüidade: Nagel ofereceria duas teorias cognitivas. Na primeira, o desejo presente seria um desejo motivado, isto é, seria explicado por uma crença, mas não explicaria a capacidade da crença de motivar. Na segunda, um desejo é atribuído ao agente (motivado, de resto, inteiramente por suas crenças), mas não desempenha um papel na motivação: dizer que o agente fez tal coisa “porque quis” é simplesmente uma maneira de dizer. O desejo aqui, nessa segunda interpretação cognitivista, diz Dancy (1993, p. 20), “deve ser concebido como um evento distinto, o fato de o agente estar motivado por certas concepções”. A teoria da motivação cognitivista proposta por Dancy será, de fato, uma versão dessa segunda. Ao contrário de Nagel, que teria, segundo ele, uma teoria cognitivista híbrida (por sua concessão parcial à teoria humeana da motivação), Dancy quer uma teoria cognitivista pura, rejeitando frontalmente a tese humeana de que uma explicação completa da motivação exigiria a referência a um conjunto formado por uma crença e um desejo.

Dentro de nossas limitações, não nos caberá aqui expor completamente a teoria proposta por Dancy, de resto bastante complexa. Apontaremos apenas algumas manobras conceituais a que

Dancy vê-se obrigado para lançar as bases de sua proposta e afastar-se suficientemente de Hume. Destacaremos três dessas manobras: a introdução da noção de um estado intrinsecamente (mas não necessariamente) motivador; a crítica da idéia de “direção de adequação” (*direction of fit*) como elemento diferenciador de crenças e desejos; e a introdução da idéia de fatos como razões.

Já, desde o início, Dancy reconhece em Hume o inimigo principal a ser enfrentado. É importante ver a maneira como resume a posição humeana:

[A posição humeana] sustenta que há dois tipos de estados motivadores. O nome geral para o primeiro tipo é “desejo” e o nome geral para o segundo tipo é “crença”. Desejos são estados que *garantidamente* motivam; eles não podem existir sem motivar. Podemos dizer que são estados essencialmente ou necessariamente motivadores. Crenças, por outro lado, requerem a ajuda do desejo para motivarem. Crenças são capazes de motivar quando acopladas a um desejo adequado e tomam emprestado sua capacidade de motivar dessa relação com um estado de um tipo distintamente diferente. Uma crença, então, pode estar presente sem motivar; crenças são estados contingentemente motivadores.

[A posição humeana], então, é a de que há dois tipos de estados motivadores, o essencialmente motivador e o contingentemente motivador. [...] precisamos de um estado de cada tipo para que a ação aconteça. Essa é a tese humeana da crença/desejo: todo estado motivador completo é uma combinação de crença e desejo. (DANCY, 1993, p. 1-2)

Dancy (1993, p. 13) observa que a teoria humeana tem dois estágios. No primeiro, afirma-se que são necessários dois elementos (que podemos então chamar de desejo e crença) para especificar um estado motivador completo. No segundo, caracteriza-se a diferença entre esses dois elementos. É esse segundo estágio, em particular, que Dancy não aceita, tal como é feito pelos humeanos. Aceitando o

primeiro estágio, ele vai procurar distinguir os dois elementos não em termos da oposição entre um estado cognitivo e outro não-cognitivo, mas apenas em termos genericamente cognitivos. Para que haja uma ação,⁹ diz ele, é preciso que o agente possua duas “representações” distintas: a primeira representando o mundo como ele é agora e a segunda representando o mundo como ele será após a realização bem-sucedida da ação. O que motiva, diz Dancy, é justamente a diferença ou o hiato (*gap*) entre essas duas representações.

No entanto, pode-se muito facilmente encontrar uma objeção contra essa tentativa de caracterizar em termos puramente cognitivos os elementos envolvidos no estado motivador. O fenômeno da chamada “fraqueza de vontade” fornece o contra-exemplo que introduz a objeção. Tomemos dois agentes com o mesmo estado cognitivo geral (ambos reconhecendo as mesmas razões): aparentemente, estaríamos dispostos a aceitar que algum deles poderia deixar de agir, por isso geralmente chamamos de “fraqueza de sua vontade”. Mas se isso é assim, então seu estado cognitivo geral não foi suficiente para fornecer uma explicação completa dessa ação. Há outros elementos em jogo que não apenas os cognitivos.

É justamente para responder a essa objeção que Dancy faz a primeira manobra conceitual a que já nos referimos: introduz a idéia de estados intrinsecamente (mas não necessariamente) motivadores. A força aparente dessa objeção, diz Dancy, repousa em uma suposição errada: se um estado foi alguma vez suficiente para motivar uma ação, então ele deve ser sempre, em todas as ocasiões, suficiente.

Essa suposição generalista pode e deve ser substituída pela concepção diferente de um estado suficiente para a ação, a qual pode permitir a possibilidade de um estado cognitivo ser suficiente para a ação sem supor que sempre que ele ocorra a ação deve seguir-se. (DANCY, 1993, p. 22)

Não há, portanto, estados contingentemente motivadores (como as crenças humanas), de um lado, e, de outro, estados necessariamente motivadores (como os desejos humanos). O que há

são estados intrinsecamente motivadores (ou seja, que motivam por si sós, sem a ajuda de outra coisa), mas que podem estar presentes sem motivar. Aquelas duas representações cujo hiato constitui o estado motivador completo têm essa natureza.

Naturalmente, espera-se que seja sempre possível, em cada caso, explicar por que um determinado estado intrinsecamente motivador não foi suficiente. De todo modo, deixando de lado essa dificuldade, o ponto importante para Dancy é superar a assimetria entre desejo e crença nos termos humanos. Um ponto interessante, que Dancy não deixa de notar e ao qual voltaremos em seguida, é que essa introdução da idéia de estados intrinsecamente motivadores e a superação da assimetria humana entre desejos e crenças (como estados necessária e contingentemente motivadores, respectivamente, ou estados interna e externamente motivadores) parecem finalmente contribuir para um apagamento da distinção entre internalismo e externalismo (DANCY, 1993, p. 25).

A segunda manobra de Dancy impõe-se por seu temor de que a introdução da idéia de estados intrinsecamente motivadores não seja suficiente ainda para superar definitivamente o tipo de assimetria humana entre desejos e crenças – não suficiente, portanto, para caracterizar a teoria cognitiva pura que está defendendo como uma real alternativa à posição humana (e não apenas mais uma versão, ainda que afastada, do humanismo). Essa manobra passa pela reconsideração da idéia de “direção de adequação” como ponto distintivo de crenças e desejos. Um humano pode querer reduzir a assimetria fundamental entre crenças e desejos à assimetria que existe entre estados com duas direções de adequação opostas: crenças seriam os estados que deveriam se adequar ao mundo, enquanto desejos seriam os estados aos quais o mundo deveria adequar-se. Aceita essa caracterização de desejos e crenças, o humano poderia dizer que o essencial para pensar a ação é reconhecer a existência de dois estados, um com cada direção de adequação. Tomando os termos da teoria cognitiva pura, uma das duas “representações” deve ter a direção de adequação típica dos desejos

– como parece ser o caso da segunda “representação”. Assim, finalmente, a teoria pura não está tão distante da posição humeana quanto, a princípio, gostaria de estar.

A resposta de Dancy a essa nova investida humeana passa pelo reconhecimento de que a idéia mesma de “direções de adequação” é relativamente imprecisa por seu caráter figurativo, metafórico. Essa metáfora, no entanto, procura exprimir uma intuição interessante sobre a distinção entre dois estados. Dancy propõe-se a exprimi-la alternativamente da seguinte maneira:

Uma crença é um estado que visa a ser causado pela verdade de seu próprio conteúdo, enquanto um desejo é um estado que visa a causar ou que visa a fazer com que seu conteúdo venha a ser verdadeiro. (DANCY, 1993, p. 28)

Posto isso, Dancy faz ver que sua segunda representação tem por conteúdo um condicional subjuntivo, que representa o mundo como ele seria, caso a ação fosse realizada. A segunda representação teria a forma: “se eu agisse de tal maneira, este seria o resultado”. O agente não age para fazer com que esse condicional seja verdadeiro (o que faria com que essa segunda representação fosse do tipo do desejo, segundo as definições propostas anteriormente), mas apenas o conseqüente. A segunda representação, assim como a primeira, portanto, diz Dancy, tem a “direção de adequação” de uma crença.

Mas o humeano poderia ainda contestar que se dizemos que o agente age para realizar o conseqüente daquele condicional (ou seja, atingir o resultado que espera obter com sua ação), então não lhe estaríamos atribuindo uma intenção que deveria ser, por sua vez, pensada à maneira de um desejo humeano (ou seja, que seria o verdadeiro móbil)? Dancy observa, aplicando uma idéia que já usara em sua crítica a Nagel, que atribuir essa intenção ao agente não acrescenta nada à explicação da motivação – nada que já não estivesse nas duas representações. “Ter a intenção” é só a maneira de referirmo-nos ao fato de que o agente está motivado pelas duas representa-

ções. Para usar seu exemplo: um agente tem a intenção de ganhar dinheiro. Ele crê que não tem dinheiro suficiente (primeira representação) e crê que, se aplicar dinheiro em ações da empresa X, terá mais dinheiro (segunda representação). Segundo a teoria pura defendida por Dancy, o agente é suficientemente motivado pelas duas representações. Dizer que tem a intenção de ganhar dinheiro é apenas uma maneira de dizer que ele age da forma como aquelas representações o motivam a agir.

A terceira manobra conceitual tentada por Dancy alarga o alcance desse movimento de pôr em questão as pressuposições fundamentais da posição humeana. Dancy diz:

[...] quando eu falo que uma crença motiva, quero dizer em geral que o que motiva é o fato em que se acredita, não a crença nele. [...] As razões que alguém tem, no final das contas, encontram-se naquilo que o cerca e não no fato de que acredita que aquilo que o cerca seja de um modo ou de outro. [...] Posto isso, é preciso olhar para além do discurso sobre crenças que motivam intrinsecamente e ver que isso quer realmente dizer que há fatos que intrinsecamente fazem uma diferença para como devemos agir. Mas falar de tais fatos já é abandonar a imagem cartesiana da independência entre mente e mundo. Admitir a concepção de uma crença como intrinsecamente motivadora é admitir uma concepção de mundo segundo a qual o mundo *não é motivacionalmente inerte*. (DANCY, 1993, p. 32. Grifo do autor)

Da forma como põe Dancy, a terceira manobra implica uma reforma metafísica: a teoria cognitiva pura que propõe pede que troquemos a visão de mundo cartesiana (e, nesse ponto, também humeana) por outra que nos permita fazer sentido da idéia de fatos morais. Impossível não pensar aqui nos argumentos de John Mackie. Dancy, de certa forma, fica devendo uma explicação sobre a natureza desses fatos (por exemplo, sobre seu caráter objetivo) – o que faz em outra parte do livro –, mas já dá algumas pistas ao expor sua teoria pura. Ele diz, por exemplo:

[...] tenho falado como se fatos motivassem. Teria feito melhor se falasse de fatos como razões. Pensar em termos de fatos como razões, ao invés de pensar em termos de crenças como estados motivadores, é mais um movimento para longe do humeanaismo. A idéia aqui é a de que, se falamos sobre motivação e motivadores, corremos o risco de entrar em uma discussão *causal* sobre a *origem* ou a *fonte* da ação – o tipo de discussão que nos leva à afirmação de que a crença é intrinsecamente inerte. Esse tipo de discurso sobre a motivação tem uma origem humeana natural. Ele *pode* ser entendido em um sentido anti-humano sem cessar de ser causal, mas a maneira mais segura de fazer isso é falar de fatos como razões ao invés de crenças como motivadoras. (DANCY, 1993, p. 33. Grifos do autor)¹⁰

Com isso, finalmente, Dancy pode completar sua crítica à idéia de “direções de adequação”, último refúgio do humeano. Ele já fez ver que ambas as representações têm a direção de adequação de crenças. Ele pode agora completar:

[...] há outra maneira de pôr a distinção entre duas direções de adequação (uma maneira que reputo muito mais significativa), segundo a qual nossas representações têm ambas. Pois nossas crenças apresentam-se tanto como representações do mundo quanto como razões para mudar o mundo. Semelhantemente, a idéia de um fato que é intrinsecamente motivador é uma idéia que vê esse fato como relacionando-se ao mundo de duas maneiras ao mesmo tempo. É verdadeiro com relação a esse mundo (ou parte dele) e é uma razão para mudá-lo. (DANCY, 1993, p. 33-34)

Tudo isso tem, enfim, um efeito interessante. Desde o início, Dancy (1993, p. 6) diz que pretende elaborar uma teoria da motivação com “um sabor internalista”. Já vimos antes um momento em que Dancy sugere que o desenvolvimento de sua posição parece apontar para uma superação da dicotomia internalismo *versus* externalismo. Agora, sua posição afinal pareceria poder merecer também, de alguma maneira, a qualificação de externalista, em

algum sentido.¹¹ De fato, Dancy tem razão em dizer que sua recusa radical da posição humeana implica a superação da dicotomia internalismo *versus* externalismo, visto que é a partir dessa posição que a dicotomia ganha seu sentido completo. O “sabor internalista” de sua posição deve-se apenas ao fato de manter-se fiel à intuição fundamental de que a moralidade é essencialmente prática, entendendo isso como a afirmação de que “considerações morais são considerações cuja relevância prática não se pode escapar dizendo ‘eu não me importo com esse tipo de coisa’”. Entendido assim, a razão para ser internalista, diz Dancy (1993, p. 4), é a mesma que temos para chamar os imperativos morais de categóricos.

A aposta de Dancy em um internalismo cognitivista levou-o a rejeitar radicalmente a posição humeana, incluindo nessa rejeição o apelo a uma reforma metafísica ampla que eliminaria as bases sobre as quais repousa em última instância essa posição. Uma outra tentativa cognitivista de reagir à estratégia de defesa não-cognitivista a partir de argumentos internalistas é a de David Brink (1989, 1997). Dancy, como vimos, aceita a intuição inicial (sobre o aspecto prático da moralidade) que nos parece levar naturalmente ao internalismo e tenta mostrar a compatibilidade entre uma posição internalista e o cognitivismo (contrariando a tradição que, desde Hume, tenta montar um argumento em favor do não-cognitivismo a partir de premissas internalistas). O preço que julga necessário pagar é afastar-se radicalmente da psicologia da ação humeana, com a conseqüente necessidade de revisar até mesmo a base metafísica que a sustenta. A estratégia de Brink para defender sua posição cognitivista vai em sentido contrário: sua recusa do não-cognitivismo vai basear-se em parte na recusa da premissa internalista. Seu problema será, então, dar conta adequadamente das relações entre moralidade e motivação. Brink, além de defender uma tese que engloba o realismo moral, uma epistemologia moral coerentista, uma forma não-redutiva de naturalismo ético e uma concepção objetiva de utilitarismo, também apresenta como um importante elemento na sua argumentação a defesa de uma psicologia moral externalista. É esse

último aspecto da tese de Brink que especialmente nos interessa e do qual iremos tratar mais detalhadamente.

A preferência de Brink pela posição externalista no debate em torno da motivação moral pode ser analisada inicialmente com relação ao problema do aspecto prático da moralidade: espera-se que as considerações morais motivem as pessoas a agir segundo certas maneiras ou, ao menos, que forneçam razões para elas agirem. No entanto, se o realista moral afirmar que as considerações morais simplesmente estabelecem fatos, como poderiam tais considerações influenciar a conduta de maneira apropriada? O realista moral também enfrentaria dificuldades para explicar o caráter prático da moralidade se representasse as conexões entre moralidade e motivação, bem como as conexões entre moralidade e racionalidade, apenas como conexões internas, conceituais, uma vez que estados e objetos puramente cognitivos podem ser motivacionalmente inertes. Entretanto, uma psicologia moral externalista afirma que, se as considerações morais motivam ou fornecem razões para a ação, elas dependem de fatores externos ao conceito de moralidade, tais como fatos sobre o mundo ou tais como o interesse e o desejo do agente. Mas o problema com relação ao internalismo moral pode ser colocado da seguinte maneira: se nos parece plausível a idéia de que as considerações morais são práticas em algum sentido e que esperamos que tais considerações motivem as pessoas a agir, ou ao menos forneçam razões para elas agirem, então pode parecer estranho que algumas pessoas aceitem as afirmações morais sobre um assunto e ainda assim permaneçam completamente indiferentes sobre tal assunto (esse é o caso do amoralista, que será visto mais adiante).

Segundo Brink, podemos encontrar três teses básicas que caracterizam uma visão internalista sobre a motivação moral: 1) as considerações morais necessariamente motivam ou fornecem razões para a ação; 2) é o conceito de moralidade que determina o que é afirmado em (1); 3) as afirmações (1) e (2) dizem respeito ao poder motivacional ou à racionalidade da moralidade e, dessa forma, são conhecidas *a priori*.

O externalismo moral, na visão de Brink, é a recusa do internalismo: a força motivacional e a racionalidade das considerações morais dependem de fatores externos a tais considerações. Dessa forma, o externalista moral poderia recusar quaisquer das três afirmações antes mencionadas: A) as considerações morais apenas contingentemente motivam ou justificam; B) o poder motivacional ou a racionalidade da moralidade, necessários ou contingentes, podem ser conhecidos apenas *a posteriori*; C) o poder motivacional ou a racionalidade da moralidade, necessários ou contingentes, *a priori* ou *a posteriori*, dependem de coisas diferentes do conceito de moralidade, tais como fatos sobre o agente ou tais como seus interesses ou desejos (BRINK, 1989, p. 42).

O ponto da argumentação de Brink que gostaríamos de destacar aqui diz respeito ao desafio lançado ao internalista pelo amoralista. De acordo com o internalismo, deveria ser conceitualmente impossível para alguém reconhecer uma consideração moral ou afirmar um juízo moral e permanecer indiferente a eles. Ora, isso significa que o internalismo tornaria o amoralista conceitualmente impossível. O problema, segundo Brink, é que de uma maneira geral o internalismo não leva suficientemente a sério os desafios lançados pelo amoralista, ou seja, alguém que reconhece a existência de considerações morais, mas permanece indiferente em relação a elas (BRINK, 1989, p. 46-47). Uma resposta-padrão do ponto de vista internalista é a de que o amoralista, a rigor, é impossível. Dancy, por exemplo, dá essa resposta:

No caso do amoralista, podemos todos admitir que exista uma pessoa que veja a instituição da moralidade de uma perspectiva externa, como algo cujas exigências ela rejeita. Mas essa pessoa não aceita os juízos morais cuja relevância ela nega; na melhor das hipóteses, ela meramente sabe que juízos seriam feitos pelos outros. (DANCY, 1993, p. 5)

Brink, no entanto, tenta fazer ver que a existência de um amoralista é perfeitamente inteligível e que depõe contra o interna-

lismo o fato de que, segundo essa maneira de ver, o amoralismo seja uma posição incoerente. Segundo Brink (1997, p. 19), o internalista está obrigado a sustentar que “as melhores concepções de moralidade e de racionalidade prática convergem” e que “é impossível sustentar concepções de moralidade e racionalidade prática que possam divergir dessa forma”. Ora,

pelo fato de que a motivação moral é atribuída assumindo-se que exigências morais geram razões para a ação ou têm autoridade racional, é possível fazer juízos morais e ainda assim permanecer desmotivado na medida em que haja concepções possíveis de moralidade e racionalidade prática de acordo com as quais exigências morais não precisam ter autoridade racional. (BRINK, 1997, p. 18)

Tomemos, por exemplo, a concepção de moralidade como implicando um ponto de vista imparcial que impõe deveres voltados para os outros e a concepção instrumental ou prudencial de racionalidade prática. Nesse caso, é possível pensar que haja exigências morais (implicando imparcialidade ou, mesmo, altruísmo) que não seria irracional (do ponto de vista instrumental ou prudencial próprio do agente) desconsiderar. Para barrar essa possibilidade, o internalista tem de assumir aquelas duas condições mencionadas anteriormente. Brink diz não ver nenhuma razão para que isso seja necessário. Caberia ao internalista mostrar que as exigências da moralidade são exigências da racionalidade prática, o que não considera possível de ser feito de forma convincente (BRINK, 1997, p. 20-21). Sua conclusão é a de que, se a autoridade racional da moralidade é uma questão aberta, então é sempre possível fazer um juízo moral sem estar motivado a agir – isto é, a posição do amoralista é sempre possível.

CONCLUSÃO

O não-cognitívismo encontrou um apoio importante nos argumentos internalistas, os quais, por sua vez, retiram sua força da

percepção comum de que as considerações morais não são inertes, ou seja, possuem, em algum sentido, uma capacidade motivadora que dificilmente podemos ignorar. Se, agora, quisermos confrontar a posição não-cognitivista, inevitavelmente seremos levados a confrontar também com os argumentos internalistas. O que tentamos fazer aqui foi simplesmente apresentar panoramicamente os problemas e as alternativas que podemos esperar encontrar ao longo desses enfrentamentos.

Por que confrontar-se com o não-cognitivismo? Não foi nossa intenção aqui apresentar uma refutação do não-cognitivismo ou uma defesa direta do cognitivismo. De todo modo, como dissemos no início, a escolha por uma posição ou outra não é indiferente, sobretudo se considerarmos as implicações de cada posição para a compreensão do raciocínio, da argumentação ou da reflexão morais. Assim, é relevante, para podermos fundamentar a opção por uma ou outra posição, ver como cada uma responde não só às suas próprias fraquezas, mas, também, àquilo que representa a força própria da posição adversária. É importante, por um lado, ver como o não-cognitivismo procura dar conta dos aspectos aparentemente cognitivos da experiência moral (especialmente os relacionados à reflexão e à argumentação morais), assim como é fundamental, por outro lado, ver a maneira como o cognitivismo se posiciona diante do problema da praticidade dos juízos morais.

Aos cognitivistas, como vimos, abrem-se duas vias mais importantes. A primeira é aceitar a intuição básica sobre o caráter prático das considerações morais e abraçar a crença internalista de que existe uma relação interna entre essas considerações e a motivação. Nagel e Dancy exploram essa via. Tomando como referência a teoria humeana da motivação, a posição de Nagel é menos radical do que a de Dancy. Nagel aceita que a motivação implica a presença de um desejo, mas observa que esse desejo não precisa estar na origem da ação: pode ser, ele próprio, motivado. Dancy, por sua vez, quer ir mais longe: o problema não está no lugar que o desejo ocupa na explicação da motivação, mas, sim, na própria idéia de

desejo, tal como aparece em Hume. O caminho a ser seguido pelo cognitivista, pensa Dancy, é o de rejeitar frontalmente a teoria humeana da motivação, descartando definitivamente o recurso às idéias conjugadas de desejo e crença, nos termos de Hume. O problema com essa abordagem é que o preço a pagar pela recusa do esquema humeano – tão plausível em sua simplicidade – pode ser considerado relativamente alto por alguns. A idéia de estados intrinsecamente, mas não necessariamente, motivadores (que, como vimos, é um ponto importante da resposta de Dancy) já não é óbvia: o que de fato explicamos com isso, se eventualmente precisaremos de outra explicação para dar conta do fato de que, em dada circunstância, esse estado não motivou? O preço a pagar parece ainda mais alto quando Dancy faz ver que a recusa da teoria humeana da motivação envolve, em alguma medida, uma reforma metafísica. Nesse ponto, a simplicidade do esquema humeano, sustentado por nossas intuições, manifesta todo o seu apelo.

Resta a segunda via aberta aos cognitivistas: a via do externalismo. A posição defendida por Brink, no entanto, parece fraca diante da força da intuição internalista básica. Sua tentativa de jogar para o cognitivista o ônus da prova, no caso do amoralista, não é convincente: no final das contas, sua convicção de que o amoralista, tal como o entende, é uma figura inteligível parece não ser mais do que uma outra forma de afirmar sua própria posição externalista, como sugere Dancy (1993, p. 5).

Talvez mais promissora como resposta ao não-cognitvismo seja a sugestão de Dancy de que sua própria teoria aponta finalmente para uma superação da dicotomia internalismo *versus* externalismo. Talvez, assim, uma terceira via apresente-se aos cognitivistas: a tentativa de desenvolver uma teoria das razões para agir que passe além dos impasses impostos pela referência original ao esquema humeano. De todo modo – como bem nota Michael Smith e como demonstra o panorama, mesmo limitado, que esboçamos aqui –, cada posição avançada está envolvida em dificuldades e controvérsias. O debate está aberto e em curso, à espera não só de uma posição capaz de

focalizar algum consenso, mas, antes disso talvez, de uma posição que consiga pôr os problemas de forma mais clara e adequada, permitindo finalmente uma convergência significativa de argumentos.

ABSTRACT: This article surveys part of the recent work on the problem of moral motivation, put in the context of the debate between cognitivism and non-cognitivism in ethics. Non-cognitivism has traditionally been supported by internalist arguments, which derive their strength from the ordinary perception that moral considerations are not inert or that they have motivational power. To confront non-cognitivism involves assessing internalist arguments. In this survey article we try to describe some problems and alternatives that emerge all along this debate.

Key-words: Metaethics, moral motivation, internalism, non-cognitivism.

Notas

1. Alguns dos temas aqui enfocados são objeto dos trabalhos do Grupo de Pesquisa “Ética e Conhecimento” e estão sendo desenvolvidos por Gilson Diana e André Cerri, sob orientação do Prof. Dr. Claudio Reis, em suas dissertações de Mestrado em Filosofia na Universidade de Brasília.
2. Uma referência importante para a caracterização do problema e para a definição dos termos atuais do debate é o texto de Thomas Nagel (1970).
3. Para uma tentativa mais completa de esclarecer os termos do debate, ver Brink (1989, p. 37-43).
4. Dancy (1993, p. 22ss.) não crê que o clássico problema da *akrasia* (fraqueza de vontade), na forma como é entendido comumente, põe um problema especial para o internalista, embora ponha um problema para o cognitivista.
5. Para exposições gerais da teoria humeana da motivação, vale a pena consultar Mackie (1980), Penelhum (1993) e Audi (1989, p. 39-59). Para uma exposição mais complexa, com uma defesa diante de alguns críticos importantes, ver Smith (1987).

6. Smith (1987, especialmente p. 54-58), em sua defesa da teoria humeana da motivação, insiste no fato de que explicações de razões são teleológicas.
7. Cabe ressaltar, desde o início, algumas omissões. Não nos referiremos às idéias de John McDowell (1998) – especialmente em “Virtue and reason”, “Are moral requirements hypothetical imperatives” e “Non-cognitivism and rule following” – nem às reflexões de Mark Platts (1997), dois autores freqüentemente lembrados no debate contemporâneo em torno das questões que estão nos interessando aqui.
8. A posição de M. Smith é peculiar: sustenta um internalismo cognitivista, ao mesmo tempo em que defende a teoria humeana da motivação. O ponto nessa teoria que merece atenção diz respeito justamente à possibilidade de confusão entre razões e motivos (ou entre razões motivadoras e razões normativas). Ver especialmente Smith (1991, p. 406).
9. O modelo aqui é o da ação com um propósito externo (*purposive action*), em oposição a uma ação que seria um fim em si (*non-purposive action*, como a ação de passear). Dancy (1993, p. 13, 34-36) comenta brevemente algumas diferenças, mas desconsideramos isso em nosso resumo.
10. Há um movimento semelhante na crítica que Michael Smith (1987, p. 406) dirige à confusão entre razões e motivos na imagem tradicional (fundamentalmente humeana) da motivação.
11. Pensemos aqui no sentido sugerido por B. Williams (1981) em “Internal and external reasons” e examinado por Dancy no apêndice I de seu livro.

Referências

AUDI, R. *Practical reasoning* London: Routledge, 1989.

_____. *Moral knowledge and ethical character*. New York: Oxford University Press, 1997

AYER, A. J. *Language, truth, and logic*. New York: Dover, 1952

BLACKBURN, S. *Spreading the world: groundings in the philosophy of language*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

_____. Securing the notes: moral epistemology for the quasi-realist. In: SINNOT-ARMSTRONG, W. (Ed.). *Moral knowledge? New readings in moral epistemology*. New York: Oxford University Press, 1996.

BRINK, D. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. Moral motivation. *Ethics*, v. 108, n. 1, p. 4-32, 1997.

DANCY, J. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.

HARE, R. M. *Freedom and reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

HARE, R. M. *A linguagem da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

MACKIE, J. *Ethics: inventing right and wrong*. London: Pelican Books, 1977.

_____. *Hume's moral theory*. London: Routledge, 1980.

MCDOWELL, J. *Mind, value and reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

MOORE, G. E. *Principia ethica*. Amherst: Prometheus Books, 1988.

NAGEL, T. *The possibility of altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

PENELHUM, T. Hume's moral psychology. In: NORTON, D. F. (Ed.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PLATTS, M. *Ways of meaning*. Cambridge: MIT Press, 1997

SMITH, M. The humean theory of motivation. *Mind*, v. 96, n. 381, p. 36-61, 1987.

_____. Realism. In: SINGER, P. (Ed.). *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1991.

STEVENSON, C. L. The emotive meaning of ethical terms. *Mind*, v. 46, n. 181, p. 14-31, 1937.

_____. *Ethics and language*. New Haven: Yale University Press, 1953.

WILLIAMS, B. *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.