

**Simon Blackburn, *Ruling Passions* -  
*A Theory of Practical Reasoning*,  
Oxford, Oxford University Press, 1998.**

O filósofo inglês Simon Blackburn é, como se sabe, um neo-humano, que na obra *Ruling Passions* (1998) procura elaborar uma teoria geral do raciocínio prático. No texto que se segue procuro analisar resumidamente em que consiste a posição neo-humana de Blackburn quanto à estrutura da motivação humana, descrevendo para isso alguns aspectos da tradição sentimentalista em filosofia moral (tradição na qual se inscreve o próprio David Hume bem como um filósofo moral seu contemporâneo, Adam Smith) e tendo como pano de fundo as críticas do bispo e filósofo do século XVIII Joseph Butler à (ainda hoje) comum caracterização de todos os agentes como egoístas psicológicos. O meu objectivo é compreender a forma como Blackburn se apoia em Hume para objectar às concepções 'racionalistas' da motivação e da racionalidade largamente difundidas na filosofia contemporânea e que constituem um ponto de partida importante quer na filosofia moral e política quer na filosofia da mente.

**1. Pessoas racionais e irracionais: David Hume e aquilo que nos faz agir.**

A convicção fundamental de David Hume acerca da racionalidade prática (reporto-me aqui sobretudo ao *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740)), é que por si só a razão não nos move a fazer coisa alguma. Hume afirma literalmente que sem o suporte das paixões a razão é incapaz de nos fazer preferir a ou b. É este o contexto da célebre afirmação do *Tratado* segundo a qual

não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhãozinho no meu dedo (*Tratado*, Livro II, Parte III, Secção III). É devido ao seu carácter inerte, à sua impotência para nos fazer tender para a ou b ou c, que a razão é e deve ser 'a escrava das paixões', não deve nem pode pretender outro ofício senão servir e obedecer (*Tratado*, Livro II, Parte III, Secção III).

Mas o que é que Hume quer dizer com 'paixões'? E o que quer dizer com 'razão'? Qual é exactamente a imagem da nossa natureza mental dinâmica subjacente a este tipo de afirmações? Em geral, na teoria humeana da mente, paixões são impressões de reflexão. As impressões de reflexão procedem das impressões mais directas, originárias, que são as impressões de sensação (estas por sua vez têm causas naturais e físicas, que não são objecto da teoria da mente). As impressões de reflexão surgem na mente de duas formas: ou imediatamente, provocadas pelas impressões de sensação, ou pela intermediação das ideias destas. As paixões são impressões de reflexão do segundo tipo e são de alguma forma primitivas na nossa natureza. Ao contrário das representações de factos pela razão, que são susceptíveis de acordo e desacordo com a realidade, as paixões não podem ser verdadeiras nem falsas. Sob o título de paixões Hume analisa no *Tratado*, sobretudo no Livro II, que lhes é precisamente dedicado, por exemplo o desejo, a aversão, o medo, o amor, o ódio, a tristeza, a alegria, a ambição, o orgulho, a humildade, a vaidade, a generosidade, etc.

Quanto à razão, que Hume define por vezes como a descoberta da verdade e falsidade, seja quanto a relações de ideias seja quanto a existência e factos reais, ela é afinal o aspecto representativo da mente. Ora, o que é importante na teoria humeana da nossa natureza mental dinâmica é o facto de Hume considerar que não é esta dimensão representativa – a que poderíamos acrescentar a dimensão 'instrumental-calculadora' da mente, que nos permite inferir a partir das situações representadas, avaliar probabilidades e ajustar meios a fins – que nos conduz à acção. *Apenas as paixões nos movem e é aliás assim que deve ser.* Isto significa nomeadamente (essa é a tese básica do Livro III do *Tratado*) que na medida em que a moral nos move à acção, ela não pode ser derivada da razão. Para Hume nem as 'regras' da moral são conclusões da razão nem a 'virtude' é concebível como conformidade com esta.

Para compreender melhor a imagem humeana da nossa natureza mental dinâmica, convem compará-la com o seu oposto. Utilizando

uma imagem que se encontra por exemplo em Platão (*Fedro*, 246 a-b) mas que pertence a um imaginário filosófico e psicológico intemporal, na imagem antitética da humeana da nossa natureza mental dinâmica, a Razão é como um condutor, um cocheiro, que controla os desvairados ‘cavalos’ das paixões e dos impulsos irracionais. Esta imagem corresponde ao clássico dualismo quanto à nossa natureza mental a que podemos chamar ‘Razão versus desejos ou paixões’ ou ‘Apolo versus Diónisos’. Ora, de um ponto de vista humeano, quando temos aí uma pessoa a que queremos chamar sensata e razoável, não devemos concebê-la como funcionando (motivacionalmente, dinamicamente) da maneira retratada. A esta imagem, platónica e não só, do agente humano como um decisor racional que controla as suas próprias paixões insensatas, Hume contrapõe a seguinte ideia: *todos os trajectos motivacionais, todos os impulsos ou tendências do querer, são determinados por paixões, preocupações ou cuidados* (estes últimos são os termos que Blackburn prefere). Noutras palavras, para querermos, para que o nosso querer tenda, temos que nos preocupar, importar, ser movidos. Ora, nós só podemos ser movidos por paixões. A razão ela própria não inclina a nada, apenas nos informa acerca das situações nas quais agimos, bem como acerca dos resultados possíveis, mais ou menos prováveis, das nossas acções. De um ponto de vista humeano, um agente totalmente racional não faria em última análise absolutamente nada, não seria movido ou motivado para a acção. O que acontece pelo contrário com as pessoas, considerando casos não patológicos de pessoas que vão tendo tendência para agir, é que em qualquer situação em que vem a existir um querer conducente à acção existem paixões ou interesses que ‘contrabalançam’ outras paixões ou interesses, sendo que alguma vem a dominar, num dado momento, sem no entanto extinguir as restantes. De um ponto de vista humeano, uma pessoa sensata ou razoável é assim aquela que é movida por paixões de alguma forma ‘acertadas’ e não a impossível pessoa ‘movida puramente pela razão’.

Repare-se que a estas duas imagens antitéticas de pessoa sensata e racional, a ‘platónica’ e a ‘humeana’, a da vitória e a do equilíbrio pontual, correspondem duas imagens muito diferentes das pessoas que estamos dispostos a considerar ‘irracionais’. Na imagem platónica, uma pessoa irracional é aquela na qual o condutor, i.e. a Razão, perdeu o controlo das paixões. Mas de um ponto de vista

humeano não podemos sequer afirmar com boa consciência acerca de uma pessoa que consideramos, por exemplo, maligna, malévola ou perversa, que ela é pura e simplesmente irracional e que qualquer humano racional deve ver isso que nós vemos, ao considerar as suas acções. Apenas podemos afirmar que o curso de acção dessa pessoa é guiado pelo tipo errado de paixão. Mas esse é um defeito de sentimento e não o facto de a pessoa não ter superado a sujeição aos (baixos...) desejos, passando a auto-controlar-se racionalmente.

Por tudo isto uma teoria humeana da nossa natureza mental dinâmica é normalmente classificada como *sentimentalista*, por oposição a *racionalista*. Note-se que embora uma teoria humeana da nossa natureza mental dinâmica não nos impeça de criticar moralmente as outras pessoas, ela não nos permite fazê-lo evocando a Razão. Por mais vilipendiada que a posição humeana seja, nomeadamente devido ao que parece ser a sua natural associação com o relativismo moral, é preciso notar que a tese central de Hume, segundo a qual só uma paixão contrária, equilibra ou suporta outra paixão, não é assim tão invulgar no pensamento ético. Em *Ruling Passions*, Blackburn nota que por exemplo Espinosa (1632-1677), na *Ética*, defendeu algo de semelhante, nomeadamente que um afecto só pode ser removido se se lhe opuser outro afecto. No entanto, o sentimentalismo de tipo humeano não é certamente a teoria da motivação para a acção mais 'à mão' em áreas da filosofia prática como a ética, a política e as teoria da acção e da interpretação na filosofia da mente. E há razões óbvias para isso. Por exemplo um filósofo como Kant, cuja influência em específicas teorias filosóficas da motivação humana como as teorias éticas e políticas é absolutamente incontornável, defendeu uma teoria acerca da estrutura da motivação totalmente oposta à humeana, uma teoria totalmente platónica nos termos de comparação que tenho vindo a utilizar. E por razões sérias, nomeadamente relacionadas com intenções a que poderíamos chamar democráticas: de facto, a teoria kantiana da motivação para a acção visa colocar todos os agentes como iguais entre si na sua motivação (racional) para a acção.

Que forma assume então uma concepção racionalista da motivação para a acção, como aquela que se encontra em Kant? Antes de mais, Kant pensa, de forma semelhante, por exemplo, à tradição do direito natural, que se se quer fundamentar o estatuto das leis, coisas tão contaminadas e sensíveis como os *desejos* (afinal aquilo de que Hume fala quando fala de paixões) *não podem ser*

*considerados a fonte de algo de tão sério e fundamental como a obrigação.* Esta é, como se sabe, um conceito moral fundamental para Kant, que o concebe como uma motivação pela Razão, a Razão maiúsculada, aquela que seria comum a todos os homens, e os faria querer voluntariamente a Lei, uma vez libertos dos desejos. Ora, a grande razão pela qual todos os desejos são para Kant 'sensíveis e contaminados' é o facto de Kant os conceber como sendo não apenas individuais mas também egoístas, desejos de prazer pessoal. Saber se isto é correcto, se de facto nós somos criaturas tais que todos os nossos desejos são desejos de prazer pessoal, saber se é o interesse próprio que nos move sempre, é fundamental se estamos interessados em compreender a estrutura do nosso querer.

## **2. O objecto do desejo não é o prazer próprio: as críticas de Joseph Butler à caracterização de todos os agentes como egoístas psicológicos.**

Uma componente importante da teoria neo-humeana do raciocínio prático desenvolvida por Blackburn em *Ruling Passions* é a tentativa de mostrar, tomando como 'emblema' ideias do bispo J. Butler, como é injustificada a ideia, ainda hoje perfeitamente comum, segundo a qual todos os nossos desejos são desejos de prazer próprio. Blackburn dedica todo um capítulo de *Ruling Passions* (Capítulo 5, Looking out for yourself) à análise da ideia aparentemente incontestável segundo a qual o principal motor da nossa acção é o interesse próprio. No século XVIII, e de uma forma que foi esquecida em teorias das razões para a acção que vão desde o utilitarismo de J. S. Mill à sociobiologia, J. Butler (*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, 1726*) pôs em dúvida a ideia segundo a qual sempre que agimos agimos por interesse próprio, i.e. pôs em dúvida o egoísmo psicológico. O ponto de Butler é o seguinte. Mesmo que o querer de um agente seja regido pelo interesse próprio, mesmo que em abstracto as acções sejam praticadas de acordo com esse princípio, o facto é que quando um agente age ele visa coisas externas específicas (comida, sexo, salvar as baleias, a vitória do comunismo, escrever um livro, etc). De acordo com a tese do egoísmo psicológico, essas coisas são meros *meios* para o prazer próprio do agente. Butler no entanto argumenta que mesmo que o interesse do agente seja próprio no sentido em que é o interesse *desse* agente, ele não tem que visar, que ter por objectivo, estados de

prazer próprio do agente. O objecto de um particular desejo (de comida, sexo, vitória do meu partido nas eleições, a morte do meu inimigo) não é a mesma coisa que o prazer sentido pelo agente com a satisfação desse desejo. Claro que o prazer, a existir quando o desejo é satisfeito, é prazer do agente, porque é dos interesses e desejos do agente que se fala, e interesses e desejos são sempre de agentes. Mas isso não nos permite pensar que a referência última, o objectivo último, de qualquer acção é o prazer próprio. O facto de os interesses serem *interesses do eu* não os torna *interesses no eu*. Antes de mais, nem sequer é óbvio que a satisfação de qualquer desejo, embora representada como sendo de certa forma prazerosa, traga *prazer para mim*: eu posso saber por exemplo que não denunciar alguém redundará na minha própria condenação à morte, e ainda assim querer fazê-lo, e cumprir o meu desejo de o fazer. Será que também nesse caso a satisfação do meu desejo redundará em *prazer para mim*?

Em alternativa, se nos sentirmos insatisfeitos com a descrição da satisfação dos desejos como culminando sempre no prazer próprio, poderemos talvez defender que a satisfação dos desejos é antes o alívio de uma tensão, como por vezes se diz em psicologia. No entanto, como nota Blackburn (p. 140), também essa definição é insatisfatória: o que é desejado no desejar não é o alívio da tensão. Nós só ficaríamos satisfeitos com a remoção do desejo, com o alívio da tensão, por hipótese através de alguma droga pacificadora, se não nos tivéssemos identificado com esse desejo, se ele fosse não de alguma forma aquilo que nós somos mas sim uma 'adição ou perturbação' exterior. Mas pense-se no exemplo acima, e no caso em que o nosso desejo seria removido através de alguma droga. Seria isso a satisfação do desejo? Ou pense-se num outro exemplo de Blackburn (p.140), relativo a pessoas que sentem desejo sexual por alguém específico, que as atrai: a maior parte das pessoas que experimentam esse desejo não ficariam satisfeitas com a possibilidade de serem libertadas dele através de alguma droga pacificadora. O que elas querem é, naturalmente, sexo com a pessoa desejada.

Recapitulando, de acordo com o egoísmo psicológico que Butler critica (por pensar que este não é uma descrição realista da psicologia moral humana) há, sempre que há satisfação de um desejo, uma mudança subjectiva, de tensão para não tensão, ou de falta para não falta, e essa mudança subjectiva seria aquilo que é

desejado quando o agente deseja. Butler pensa que a descrição é má: a alteração do estado próprio, a mudança de experimentar o desejo para não experimentar o desejo, não é o objecto de desejo. Toda a situação pressupõe um desejo prévio a que Butler chama apetite ou paixão e que é *apetite ou desejo de alguma coisa específica*. Desejos como 'querer ver-se livre dos seus próprios desejos' ou 'ver os seus próprios desejos satisfeitos' são desejos de segunda ordem, que pressupõem outros desejos de primeira ordem. Fundamentalmente, o que Butler quer sublinhar é que não se pode passar do facto de o objecto do desejo ser de alguma forma representado como desejado, e nesse sentido prazeroso, para a ideia segundo a qual aquilo que todo o agente deseja é o prazer próprio. Pegando ainda noutra exemplo de Blackburn (p. 137), se aquilo que eu desejo é a sobrevivência das baleias, que as baleias sobrevivam é representado por mim como prazeroso. Mas a sobrevivência das baleias num futuro distante não é idêntica ao *meu* prazer, ou a prazer para mim.

O neo-humeísmo de Blackburn incorpora as objecções de Butler ao egoísmo psicológico. É um passo importante numa teoria da acção e do querer começar por admitir que os desejos do agente não são por definição desejos egoístas, visando o prazer pessoal. O interesse do próprio é obviamente referido ao próprio mas aquilo que é visado (ao contrário do que é tacitamente suposto em teorias da acção que são teorias do egoísmo psicológico, como a sociobiologia ou a teoria da decisão racional) não é necessariamente o prazer próprio. Nomeadamente, desejos de alguma forma benevolentes relativamente a outros (desejos *other-regarding*) são certamente referidos ao próprio (são *self-referential*), infundidos da motivação deste para agir, sem que isso implique que eles são em última análise, ou podem ser desmascarados como, desejos de prazer do próprio, satisfações do interesse próprio. Segundo Blackburn, a concepção errónea analisada por Butler na sua crítica do egoísmo psicológico continua a ser muitíssimo comum nas teorias da acção e da motivação. É como se desmascarar o egoísmo subjacente a toda a acção humana fosse a única forma realista, razoável, não iludida, de conceber a nossa motivação para agir. Qualquer pessoa que veja claramente verá no fundo da acção de qualquer outra pessoa só e apenas egoísmo. É isto que Blackburn não aceita, ou considera simplista. Em *Ruling Passions* ele argumenta nomeadamente que a tese do egoísmo psicológico especificada nos termos da decisão racional (o agente racional é tal que age de modo a maximizar a

utilidade esperada) não é nem empírica, nem normativa, nem definicional. De facto para Blackburn a ideia de maximização da utilidade esperada é de alguma forma 'vazia', o que não rouba importância à teoria da decisão mas a torna insusceptível de ser recrutada sem problemas para a filosofia moral.

Recorde-se agora que de acordo com um teórico racionalista do querer como Kant, qualquer desejo é desejo de prazer pessoal e é precisamente isso que há de errado com os desejos, é isso que faz deles um mau material para a filosofia moral. É por isso que para Kant uma coisa é a motivação por desejos, outra coisa totalmente diferente e muito mais importante, é a motivação pela Razão. Kant pensava que as leis (e a noção de Lei, concebida como *obrigação racional para o querer* é, como se sabe, centralíssima no pensamento prático kantiano) não podem ser criaturas do apetite, se estão lá para constrangê-lo. A Lei tem que ser independente da contingência dos desejos dos agentes. Assim, para Kant, não importa por exemplo que as inclinações empíricas dos agentes, os seus desejos, sejam generosos ou não, não importa a diferença entre o desejo de fazer algo de amável a alguém e o desejo de matar essa pessoa. Ambos são inclinações subjectivas, logo não podem ser fonte de Lei. Um sentimento que inclina (por exemplo que inclina à simpatia para com outrem, um caso que é tão importante para autores como Adam Smith e David Hume) é uma mola motivacional de natureza totalmente diferente da boa mola motivacional que é a Razão.

### **3. Hume, Kant e a deliberação.**

Antes de passarmos à análise da alternativa sentimentalista ao racionalismo kantiano quanto à estrutura do querer, comparemos, como Blackburn, as visões humeana e kantiana da deliberação, i.e. observemos a forma diferente como Hume e Kant concebem o querer no momento em este se prepara para a cristalização concreta numa decisão. Imaginemos, seguindo Blackburn, na imagem que este vai buscar a Platão (*República*, Livro VI, 487e-489b) uma pessoa, um agente, como um navio no mar. Segundo Hume a tripulação desse navio são as paixões, as inclinações e aquilo que determina para onde o navio segue é a resolução dos conflitos sempre existentes entre a tripulação. A deliberação faz-se portanto a partir de, ou por sobre, este conflito entre os membros da tripulação;



aqueles que numa dada ocasião perdem podem ser definitivamente afastados, atirados pela borda fora, ou apenas provisoriamente silenciados. Além disso, há alguns membros da tripulação que têm um papel mais estável ou durável, um papel de segunda ordem, nomeadamente encorajar e silenciar outros elementos (p. 245). Nestas condições, teremos quer navios conduzidos por tripulações tais que não são, colectivamente, nem agradáveis nem úteis nem para si próprios nem para os outros navios, quer, também, navios harmoniosos, agradáveis ou úteis para si próprios e para os outros navios.

Consideremos agora a deliberação num 'navio kantiano'. Os membros da tripulação são igualmente as paixões. No entanto, para Kant, existe aí uma Autoridade que se lhes não compara em estatuto, um Capitão, cuja natureza é totalmente diferente da natureza dos membros da tripulação: a Razão. O Capitão é livre e está sempre pronto a impedir que as coisas corram mal por causa da tripulação. De facto, o ideal num navio kantiano puro seria que a tripulação nem sequer existisse, já que a condição ideal do querer é a independência total relativamente a desejos e inclinações. Ser livre de desejos e inclinações é segundo Kant o desejo universal de todo o ser racional, já que desejos e inclinações são um peso, uma escravidão, um afastamento do agente relativamente à sua verdadeira natureza. É certo que no navio kantiano, como no humeano, os desejos estão presentes, mas eles estão passivamente presentes (no máximo serão 'incentivos'). O que é importante na determinação do querer é o Capitão, i.e. a Razão, que legisla. Esta legislação é a *fonte da normatividade* (a propósito, esta formulação do problema da natureza e condições do querer encontra-se por exemplo em Christine Korsgaard, a uma filósofa de Harvard, que em *Sources of Normativity* (1996) lhe dá precisamente uma resposta kantiana). O navio kantiano é, assim, uma imagem do auto-controlo racional absoluto. De um ponto de vista kantiano, o nosso destino moral está exclusivamente nas mãos do Capitão. Só a rectidão, a capacidade de agir segundo princípios, conta. *No feelings* é a 'lei', aliás, é a única situação que possibilita a Lei. Além do mais, só essa situação pode ser 'democrática', tornar-nos iguais uns aos outros, livres de inclinações subjectivas. Estranhamente isso significa, se se pensar duas vezes, que inclinações parciais da vida moral tais como o amor ou a amizade dificilmente encontram lugar na imagem racionalista kantiana do querer. Mas isto significa por outro lado que para Kant

a moralidade pode ser fundada na Razão, o que a des-subjectiviza, des-sensibiliza, universaliza, tornando-a propícia a sustentar a Lei de uma forma que a ‘mera psicologia’, que veremos em Hume e Smith, seria incapaz de assegurar.

#### **4. Acção individual e sociedade de acordo com a tradição sentimentalista: David Hume e Adam Smith.**

O que é que aquilo a que Blackburn chama *a tradição Hume-Smith em filosofia moral* tem a contrapor à forma racionalista de conceber a motivação para a acção, e, especificamente, à forma racionalista de conceber a obrigação e a Lei como factores de organização e coesão social? Antes de mais, de acordo com Blackburn, a tradição Hume-Smith em filosofia moral envolve uma ideia razoavelmente optimista da natureza humana. Nomeadamente, parte do princípio de que existe nos humanos um mecanismo de simpatia natural, pelo qual as dores e alegrias dos outros ‘ressoam’ em cada um de nós, e em função do qual naturalmente elogiamos e promovemos acções que promovem prazeres e evitam dores. Mesmo que este mecanismo funcione antes de mais em grupos muito restritos, por exemplo ligados por laços de parentesco, ele é um primeiro indício do tipo de laços que de alguma forma virão a sustentar sociedades. A ideia é que a partir de um mínimo de virtudes naturais serão possíveis *virtudes* muito mais *artificiais* (para falar a linguagem de Hume), tais como a justiça, sem que seja necessário vir a falar de algum pacto ou contrato racional explícito.

Hume, nomeadamente, vê o referido mecanismo de simpatia em funcionamento na forma como os humanos consideram os sentimentos dos outros nos juízos que fazem acerca de si próprios, chegando a afirmar no *Tratado* que as mentes dos homens são como ‘espelhos’ umas nas outras. Esse mecanismo incipiente virá a possibilitar a coordenação entre as acções dos indivíduos através de sentimentos morais, sem evocações racionalistas e calculadoras de um contrato. Hume exprime esta situação no *Tratado da Natureza Humana* (Livro II, Parte II, Secção II) e na *Investigação acerca dos Princípios da Moral* (Ap. III) com a imagem dos remadores que remam coordenadamente por interesse comum, sem qualquer promessa ou contrato explícito entre si (Hume considera, por exemplo, que é assim que a propriedade é respeitada, que o ouro e a prata são feitas medidas de troca e que as palavras da linguagem são fixadas).

Adam Smith, por sua vez, na sua obra sobre moral e paixões (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759), defende as seguintes ideias acerca da natureza e funcionamento dos sentimentos morais. Existe nos indivíduos humanos uma voz interior, um homem dentro do peito, que os ‘controla’ e faz fazer (aquilo a que normalmente se chama a ‘consciência moral’). Ora esse escrutinador das acções individuais, esse espectador imparcial como lhe chama Smith, não tem nenhuma origem sobrenatural ou divina. O homem dentro do peito não é nenhum estranho: a sua jurisdição, o seu poder de fazer fazer, funda-se no desejo que os indivíduos têm de serem louvados, na sua aversão a serem inculcados e recriminados, no seu desejo de possuírem as qualidades que admiram nos outros e no seu temor de possuírem os traços que neles desprezam. O observador dentro de cada um, supostamente estrutural em todos os indivíduos humanos, está assim ligado à capacidade de ver a acção própria sob uma luz ‘geral’, i.e. como ilustrando determinadas qualidades, que quando encontradas nas outras pessoas despertam amor, admiração, desprezo, ódio, etc. Repare-se que o que está aqui em potência é um *mecanismo de ajustamento mútuo das acções através de sentimentos morais individuais*. Isto significa por exemplo que sentimentos morais como a culpa e a vergonha de alguma forma servem para coordenar os humanos entre si, na medida em que ligam as nossas atitudes para conosco com aquilo que os outros pensam de nós.

De acordo com Blackburn (p. 201) todo este ‘mecanismo’ põe em relevo algo de essencial para os assuntos morais e políticos, a que já Hume, antes de Smith, chamava a nossa capacidade de *assumir o ‘ponto de vista comum’*. O que é esse ponto de vista comum? Para o explicar, Hume chama a atenção para o contraste entre avaliações feitas em função do interesse próprio (em que, por exemplo, considero alguém meu inimigo) e avaliações nas quais espero que os outros concorram (como quando considero essa mesma pessoa viciosa ou depravada). Neste último caso há uma espécie de ‘subida’ para o ponto de vista comum, que se relaciona com a capacidade de avaliar de uma maneira imparcial. Esta capacidade não é aliás não específica da ética (também podemos ser capazes de julgar que um homem que detestamos tem uma magnífica voz ou é um grande pintor, ou um hábil advogado). A ideia de auto-escrutínio, comum a Hume e a Smith e fundamental para despoletar o mecanismo de coordenação de que tenho vindo a falar, não é, como nota Blackburn, de todo nova (o próprio Hume

aponta como predecessores os Estóicos, Cícero e Calvino). O que é inovador na tradição Hume-Smith é mais propriamente a ligação entre esse auto-escrutínio, a internalização do olhar dos outros e um mecanismo de ajustamento dos indivíduos entre si através dos sentimentos morais que tem uma grande importância na sustentação das sociedades.

### **5. A posição neo-humeana de Blackburn quanto à estrutura da motivação.**

Blackburn subscreve as propostas da tradição sentimentalista quanto à natureza da motivação para a acção. Aliás, ele pensa que Hume e Smith resolvem o problema da natureza dos sentimentos morais, que são a força motivadora e coordenadora das nossas acções. O ponto de partida da proposta de Blackburn quanto à racionalidade prática é, assim, como é usual na tradição sentimentalista, uma imagem razoavelmente optimista da natureza humana, com um foco na noção de simpatia, pensada como coordenação com os prazeres e dores de outros. Esta assegura *alguma* humanidade no trato dos humanos entre si: como Hume notou, a natureza nunca nos mostrou cenários em que a guerra e o conflito são as *únicas* relações entre os indivíduos. Para começar temos portanto alguma coisa mais do que a guerra hobbesiana de todos contra todos, ou a definição formal do egoísmo racional como maximização da utilidade esperada. Temos, nomeadamente, benevolências locais. A partir destas, teremos, em termos sociais, eventualmente confiança (*trust*) e coordenação, desenvolvidas ao longo do tempo (de acordo com Blackburn, e na linha humeana, o problema de Hobbes, o problema de uma instituição estatável da sociedade e da legalidade não pode ser resolvido racionalmente e de uma vez por todas mas apenas organicamente, com o desenvolvimento de hábitos de confiança e cooperação).

O tecido de motivação que sustenta acções individuais e coordenação social será então o seguinte. Sentimentos morais como a vergonha, a culpa e o orgulho, que ligam a avaliação do comportamento próprio à internalização do olhar dos outros e à sua apreciação (fúria, desdém, aprovação) moldam a nossa natureza mental dinâmica. Que o mecanismo é natural é, de acordo com Blackburn, óbvio: os humanos têm a preocupação obsessiva de observar as acções uns dos outros, de discutir e coordenar as suas

próprias acções com as acções dos outros (pense-se na necessidade de narrativas, seja em cinema, telenovelas, notícias de tablóides ou vicissitudes da vida política e económica). Preocupar-se com o olhar de outros é um traço geral. Mas se para Blackburn a *natural vibração interna em simpatia com os outros é fundamental para compreendermos a motivação*, exactamente como é que tudo se processa? A ideia de Blackburn é que estaria em funcionamento, em todos os humanos, um processo como o seguinte: i) aprovamos uma ou outra qualidade nas outras pessoas, possivelmente porque fomos educados para isso; ii) assumindo o ponto de vista comum, essa aprovação torna-se estima; iii) apercebemo-nos de que essa é uma qualidade que nós próprios exibimos ou não; iv) sentimos assim auto-satisfação, orgulho, vergonha, etc, correspondendo à nossa avaliação inicial e imaginando a apreciação que os outros farão de nós.

É fundamental para Blackburn sublinhar que o facto de a ‘mola motivacional’ dos comportamentos humanos ser desta forma ‘sentimental’, ligada a mecanismos de elogio e culpa, vergonha e orgulho, o facto de estes mecanismos estarem envolvidos na internalização de normas e no respeito por elas, não nos obriga a pensar que o resulta desta situação são psicologias que têm como objectivo obter elogios, evitar atribuições de culpa, etc. Agentes semelhantes seriam, segundo Blackburn, ‘crianças mal educadas’...ou em que a educação não chegou a funcionar. A forma correcta de conceber o mecanismo apontado é vê-lo como uma explicação genética da *estrutura da motivação*. Ora, é muito importante separar a perspectiva de explicação da perspectiva de deliberação que dela resulta. I.e., mesmo se mecanismos de elogio e culpa explicam a forma da nossa natureza motivacional isso não significa que eles figurem sincronicamente nas nossas estruturas motivacionais, muito menos excluindo tudo o resto. Eles estarão presentes, para usar os termos de Blackburn, de forma *self-effacing*. O resultado sincrónico pode ser apenas, e é isso que Blackburn defende, que nos preocupamos (*we are concerned*), queremos saber das nossas acções, da forma como elas fazem que nós sejamos vistos. As nossas acções são nossas, dizem-nos respeito, não se destacam racionais e puras de nós próprios (como de certa forma uma imagem kantiana da deliberação nos faz pensar).

Como se viu, uma componente central da descrição que Blackburn faz da estrutura da motivação é o afastamento do egoísmo

psicológico, da ideia segundo a qual o nosso querer visa sempre o prazer próprio. Para Blackburn, como para Butler, os objectos de desejo são específicos e diferentes do prazer próprio. Aliás Blackburn insiste repetidamente que os desejos não apenas não são por definição egoístas, como não são objectos passivos, a serem observados e certificados ou afastados pelo 'centro decisor de nós próprios' que seria a Razão. Infelizmente para Kant, nós não somos seres tais que alguma vez estejamos acima dos nossos próprios desejos e preocupações, de modo a operar sobre eles de uma forma totalmente activa. Acreditar nisso é pressupor à partida a divisão kantiana entre tripulação e Capitão. Ora Blackburn rejeita essa divisão e considera que quando desejamos não apenas somos os nossos desejos e o seu conflito e não um eu racional que os observa e avalia (embora certamente possamos ter desejos de segunda ordem acerca dos nossos próprios desejos) como, em vez de estarmos 'virados para dentro' supervisionando e tentando dominar o nosso tumulto interior, o que acontece é que somos atraídos pelos aspectos de situações se apresentam como atraentes. I.e. da mesma forma que as percepções, os desejos 'olham para além de si'. A deliberação não é um visionamento das inclinações dentro de nós, a serem passivamente observadas por um eu racional, mas um visionamento do nosso entorno, das coisas cujas características atraem ou repelem as nossas inclinações. A primeira forma de conceber a deliberação está estreitamente ligada a uma reificação do deliberador, que está por sua vez estritamente ligada ao kantismo e ao dualismo que este comporta.

As questões que se colocam depois na teoria da racionalidade prática de Blackburn são as seguintes: 1) *saber como é que, a partir de uma estrutura motivacional tal como a descrita, se chega a apreciar traços que merecem ser considerados correctos*, moralmente defensáveis e desejáveis, i.e. como é que se vem a ser movido não pelo desejo de elogio mas pelo desejo de merecer elogio pelos traços que se considera certos; 2) *saber que tipo de autoridade tem a instituição de um dever-ser através de um mecanismo 'frágil e psicológico' como este*. Para Blackburn a única resposta para 1, i.e. para o problema da adequação entre a estrutura motivacional sentimental e aquela que se considera ser uma 'boa psicologia moral', é uma *educação sentimental*. Isso significa que o problema da conformação da estrutura motivacional dos indivíduos não será nunca resolúvel através de um apelo à Razão. Uma tal resposta

atribui obviamente um papel importante à tarefa do educador: não há aqui um caminho único ou uma garantia a priori do resultado, i.e. do desenvolvimento de determinados hábitos e propensões do querer considerados desejáveis num particular indivíduo. Tudo pode sempre dar errado nos 'navios humaneanos'. Não são no entanto impossíveis clareiras de cooperação e confiança ente eles, dada uma determinada educação sentimental. Aquilo que não existe certamente é um Tribunal da Razão ao qual todos os agentes comparecem finalmente para justificar as suas acções.

Fica em aberto saber como pode o neo-humeanismo de Blackburn excluir o relativismo. O próprio Blackburn considera que pode. Mas como é que, aceitando uma teoria humaneana da nossa estrutura motivacional se pode imaginar que se molda, educa, as atracções que experimentamos, sabendo que nunca podemos apelar à Razão universal? Precisamente, contingentemente *moldando*. Blackburn insiste no facto de a sua teoria da racionalidade prática não constituir obstáculo para que as 'virtudes', i.e. as conformações desejáveis das propensões do querer, sejam, as mesmas de um ponto de vista sentimentalista e de um ponto de vista kantiano (por exemplo a justiça). A única coisa que difere é o estuto que lhes é atribuído. Do lado da tradição racionalista kantiana, a razão opera milagres, constrange de forma irrecusável o querer de qualquer agente humano, do outro, não há milagres, apenas psicologia e moldagem de mecanismos de motivação. Mas se, para Blackburn (p. 233) a preocupação por um terreno comum, por um ponto de vista comum, a que se tem chamado imparcialidade e universalizabilidade é apenas, como qualquer outra preocupação, 'o resultado contingente e frágil das nossas naturezas sentimentais', e não um ditame da Razão, isso não significa que ele seja insensível à atracção do ideal moral e político kantiano (ou do ideal rawlsiano, também considerado em *Ruling Passions*). Mas o que importa antes de mais é admitir que Kant e Rawls promovem um ideal, não descrevem a nossa psicologia e portanto não podem legitimamente conferir outro estatuto às suas propostas morais e políticas senão o de exercerem uma contingente atracção em psicologias moldadas de determinada maneira. De resto, como nota Blackburn, nem todos os prolongamentos do ideal kantiano são atraentes: ver todos os humanos como potencialmente racionais da mesma maneira podemos fazer confiar demasiado neles, por exemplo e para usar os exemplos de Blackburn, confiar demasiado na segurança de

situações em que estes lidam com armas, drogas, automóveis ou agem no sacrossanto domínio privado. Um enfoque humeano tornar-nos-ia pelo contrário mais cautelosos e mais atentos às situações concretas e à moldagem dos indivíduos.

## 6. Uma nota meta-ética.

Só para terminar, uma nota acerca do que fazemos quando falamos de conceitos éticos e da forma como argumentamos em ética, uma vez que esse é um dos núcleos de *Ruling Passions*. De acordo com Blackburn o que se passa de 'ético' é o seguinte. Antes de mais, nós 'vibramos': indignamo-nos, horrorizamo-nos, apreciamos, respeitamos. Depois vimos a exprimir o que valorizamos. O que está em causa na ética é assim para Blackburn muito mais uma questão de saber como havemos de nos comportar, quem admirar e respeitar, quem punir, quando agir, do que uma questão relativa a saber que tal-e-tal é o caso. Não há aí Razão a sustentar o que fazemos nem objectos do pensamento ético.

O que são então os conceitos e proposições éticos de que se fala ao longo do livro? Para Blackburn, quando valorizamos alguma coisa e nos expressamos em termos do que é bom, mau ou obrigatório, não estamos a procurar conceitos ou condições de verdade. Propriedades e proposições éticas devem ser vistas como a moeda na qual as nossas transacções valorativas decorrem. Assim, para compreender o que se passa, é preciso olhar para as acções e situações que constituem as transacções, e não para as próprias proposições éticas (isso seria como analisar minuciosamente uma nota de banco para compreender a natureza do valor monetário). Este é o núcleo da teoria acerca do que fazemos quando dizemos o que valorizamos a que Blackburn chama expressivismo. De acordo com o expressivismo uma proposição ética é uma expressão ou comunicação de estados próprios de valoração, feita com vista a uma possível coordenação com outros, e com um propósito: servir como foco para o pensamento prático.

Apesar da inexistência de objectos do pensamento ético e da impossibilidade do apelo à Razão, a ética é, do ponto de vista naturalista e sentimentalista neo-humeano de Blackburn, incontornável. O que a torna incontornável é o seguinte: a natureza pode ser sem coração, pode não querer saber do que acontece ou deixa de acontecer às 'suas' criaturas, mas o facto é que existem



criaturas naturais com desejos, que esses desejos são susceptíveis de vicissitudes e moldagens, que existe uma história natural dos desejos que não devemos esquecer quando abordamos o problema da educação sentimental dos humanos.

## **Conclusão**

O afastamento dos preconceitos racionalistas na teoria da racionalidade prática e a proposta de uma teoria sentimentalista dessa mesma racionalidade que Blackburn apresenta em *Ruling Passions*, tem repercussões que se alargam a todas as teorias filosóficas ou científicas que lidam com a motivação humana, i.e. com aquilo que move alguém a agir e que o faz desejar o que quer que seja. Isto significa que os problemas acerca da motivação para a acção aqui discutidos não são apenas questões da filosofia (ético-política, ou filosofia da mente), mas dizem respeito também a questões médico-psicológicas tais como por exemplo a apatia, a abulia, a depressão, a an-hedonia e muito em especial às distinções que devem ser feitas entre elas, e a questões jurídico-psicológicas tais como o respeito pelas leis. O livro de Blackburn é um contributo muito importante no sentido de analisar os factores em causa de cada vez que um agente é (ou não é) movido à acção. A conclusão de Blackburn é que precisamos de sentimentos e não apenas de representações e cálculo perante o que deve-ser ou não moveremos voluntariamente... nem um dedo.

*Sofia Miguens*

## **Bibliografia**

BLACKBURN, Simon, 1998, *Ruling Passions – A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press.

BUTLER, Joseph, 1953, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London, Bell & Sons.

HUME, David, 2001, *Tratado da Natureza Humana*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, tradução de Serafim da Silva Fontes, prefácio e revisão técnica da tradução de João Paulo Monteiro.

HUME, David, 1975, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press.

KANT, Immanuel, 1994, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70.

KORSGAARD, Christine, 1996, *Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

SMITH, Adam, 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael e A. L. Macfie, Oxford, Oxford University Press.