

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Franco Nero Antunes Soares

**A INATIVIDADE DA CRENÇA  
NA TEORIA DA MOTIVAÇÃO DE DAVID HUME**

Porto Alegre  
2016

Franco Nero Antunes Soares

**A INATIVIDADE DA CRENÇA  
NA TEORIA DA MOTIVAÇÃO DE DAVID HUME**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

*Orientador: Prof. Dr. André Nilo Klaudat*

Porto Alegre  
2016

### CIP - Catalogação na Publicação

Soares, Franco Nero Antunes

A inatividade da crença na teoria da motivação de David Hume / Franco Nero Antunes Soares. -- 2016. 222 f.

Orientador: André Nilo Klaudat.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. David Hume. 2. Filosofia. 3. Filosofia moderna. 4. Racionalidade. 5. Motivação. I. Klaudat, André Nilo, orient. II. Título.

Franco Nero Antunes Soares

**A INATIVIDADE DA CRENÇA  
NA TEORIA DA MOTIVAÇÃO DE DAVID HUME**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 23 de setembro de 2016.

---

Prof. Dr. André Nilo Klaudat  
Orientador

---

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Flavio Williges  
Universidade Federal de Santa Maria

---

Prof. Dr. Leonardo Sartori Porto  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Gostaria de agradecer especialmente a minha esposa, Raquel, aos meus pais, Nero e Maria da Conceição, a meu irmão, Félix, e a todos os meus familiares e amigos que de uma forma ou de outra contribuíram para que eu pudesse desenvolver e concluir esta tese de doutorado.

Agradeço também ao meu orientador, professor André Klaudat, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), e à professora Sofia Miguens do Departamento de Filosofia da Universidade do Porto.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Ministério da Educação (MEC) do Brasil pela bolsa PROAP de doutorado e pela bolsa PDEE. Tais auxílios foram fundamentais para a realização desta pesquisa. Espero poder retribuir a meus alunos o que foi investido pelo Estado brasileiro em toda a minha formação acadêmica.

## RESUMO

O objetivo principal desta pesquisa é defender a interpretação da filosofia de David Hume segundo a qual não há crença que possa ser a única causa de paixões motivacionais, volições ou ações. O problema que orienta a discussão é determinar até que ponto os aspectos cognitivos ou racionais da mentalidade controlam ou não o aparato emocional dos seres humanos. Em primeiro lugar, defende-se que a teoria das percepções resultante da metodologia empirista de Hume não inclui a noção de uma faculdade racional sobrenatural com conteúdos ou princípios inatos ou *a priori*. Em segundo lugar, defende-se uma leitura compatibilista da liberdade humana em Hume segundo a qual volições são as paixões motivacionais que necessariamente antecedem a produção de ações voluntárias. Depois, sustenta-se que os processos inferenciais que caracterizam a racionalidade humana segundo Hume não são suficientes para produzir paixões motivacionais, volições e ações. Por fim, defende-se que as percepções produzidas por raciocínios, as crenças, também não são suficientes para produzir tais efeitos práticos. Uma premissa importante para o argumento principal é que a presença de certas paixões motivacionais, cuja origem não pode ser atribuída a crenças ou a inferências, é necessária para a produção de ações.

**Palavras-chave:** Razão. Crenças práticas. Paixões motivacionais. Volição. Ações.

## ABSTRACT

The main objective of this research is to defend that no belief can be the sole cause of motivational passions, volitions or actions according to David Hume's theory of motivation. The problem that guides the discussion is to determine to what extent the cognitive or rational aspects of the human mind control or not the emotional apparatus of human beings. First, it is argued that Hume's empiricist theory of perceptions does not include the notion of a supernatural rational faculty with innate or a priori contents or principles. Second, it defends a compatibilist reading of human freedom in Hume whereby volitions are the motivating passions that necessarily precede the production of voluntary actions. Then, it is argued that the inferential processes that characterize human rationality according to Hume are not enough to produce motivational passions, volitions and actions. Finally, it is argued that perceptions produced by reasoning, beliefs, are not sufficient to produce such practical effects. An important premise for the main argument is the view that the presence of certain motivational passions, whose origin cannot be attributed to beliefs or inferences, it is necessary for the production of actions.

**Keywords:** Reason. Practical beliefs. Motivational passions. Volitions. Actions.

## ABREVIATURAS

### Obras de David Hume

- T** *Tratado da Natureza Humana* (1739–40)
- Ap** *Apêndice ao Tratado da Natureza Humana* (1740)
- Ab** *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da Natureza Humana* (1740)
- EHU** *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)
- EPM** *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751)
- DP** *Dissertação sobre as paixões* (1757)
- NHR** *História Natural da Religião* (1757)
- OC** *Sobre o contrato original* (1777)
- DNR** *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779)



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	001
<b>1 A RAZÃO HUMEANA</b>	012
1.1 Empirismo e ciência do homem	013
1.2 Teoria das percepções	018
1.3 Razão como inferência demonstrativa e provável	053
<b>2 LIBERDADE DA VONTADE E NECESSIDADE DOS MOTIVOS</b>	062
2.1 Sobre liberdade e necessidade das ações	063
2.2 Sobre a natureza de nossos motivos	065
2.3 Sobre a natureza da volição e da faculdade da vontade	071
<b>3 A TESE DA INATIVIDADE DA RAZÃO</b>	099
3.1 O combate entre razão e paixão nos predecessores de Hume	101
3.2 A restrição prática à razão	114
3.3 Os argumentos sobre a inatividade da razão	120
<b>4 A TESE DA INATIVIDADE DA CRENÇA</b>	128
4.1 O movimento razão-crença	133
4.2 As interpretações alternativas	151
4.3 Impressões de reflexão primárias	171
4.4 Como a razão influencia ações	180
<b>CONCLUSÃO</b>	192
<b>REFERÊNCIAS</b>	201

## INTRODUÇÃO

O objetivo principal desta pesquisa é defender que o filósofo escocês David Hume (1711–1776) está comprometido com a afirmação de que *não há crença que possa ser a única causa de paixões motivacionais, volições ou ações*. Chamarei essa afirmação de *tese da inatividade da crença*. O problema ao qual essa tese diz respeito é o debate realizado na filosofia moderna do século XVIII sobre até que ponto os aspectos cognitivos ou racionais da mente controlam ou não o aparato emocional quando se leva em conta as causas do comportamento humano. Defenderei que parte da resposta de Hume a esse problema consiste em afirmar que crenças produzidas pela razão não são suficientes para produzir paixões motivacionais, volições ou ações.<sup>1</sup>

A estratégia principal para sustentar minha interpretação é defender em quatro capítulos o que acredito serem os princípios motivacionais básicos dos seres humanos segundo a filosofia humeana da ação. Os quatro capítulos dessa tese estão inter-relacionados, como era de se esperar, porém são independentes entre si na medida em que cada um defende uma conclusão particular. Muito do aspecto recursivo de algumas explicações deve-se a independência proposital de cada capítulo. A conclusão do primeiro capítulo é que a teoria das percepções resultante da metodologia empirista de Hume não inclui a noção de uma faculdade racional sobrenatural com conteúdos inatos ou princípios *a priori*. No segundo, defenderei que volições são as paixões motivacionais que necessariamente antecedem a produção de ações voluntárias. A conclusão do terceiro capítulo é que os processos inferenciais que caracterizam a racionalidade humana segundo Hume não são suficientes para produzir paixões motivacionais, volições e ações. Por fim, no último capítulo, sustentarei que crenças produzidas por raciocínios também não são suficientes para produzir tais efeitos práticos; é fundamental para o argumento do quarto capítulo a premissa segundo a qual a presença de certas paixões motivacionais (cuja origem não pode ser atribuída a crenças ou a inferências) é necessária para a produção de ações. As discussões feitas nesses capítulos revelarão as relações entre razão, crenças e paixões na produção das ações humanas que servem à defesa de meu objetivo principal.

A intenção que orienta o primeiro capítulo é analisar a compreensão de Hume sobre a razão enquanto faculdade mental. Apresentarei a noção de razão que surge da ciência

---

<sup>1</sup> Stroud (1977), Mackie (1980), Snare (1991) e Radcliffe (1999) são exemplos de comentadores que também defendem esse ponto de vista.

humeana das faculdades e dos estados mentais e defenderei que a teoria da mente de Hume é, essencialmente, uma teoria sobre a associação e produção dos estados que ele chama percepções. Essa associação ocorreria segundo princípios naturais descobertos pela investigação empírica. A concepção humeana das faculdades da mente é um tema controverso, mas sustentarei que a faculdade da razão expressa àqueles processos de associação de percepções que Hume considera racionais, como a demonstração e o raciocínio provável, os tipos de raciocínios que produzem conhecimento sobre relações de ideias e questões de fato.<sup>2</sup>

É também um dos objetivos do primeiro capítulo responder à objeção de origem kantiana segundo a qual os argumentos motivacionais de Hume são ineficientes por serem direcionados a uma concepção limitada (ou incompleta) de razão, a saber, a concepção de que a razão opera apenas por meio de raciocínios prováveis e demonstrativos. A defesa desse ponto passa por mostrar que as restrições motivacionais feitas por Hume a um conceito mais amplo de razão, associado aos racionalistas motivacionais, estão diretamente relacionadas aos resultados e limites de ciência empírica do funcionamento da mente humana. Como o racionalismo motivacional de, por exemplo, Hobbes, Locke, Cudworth, Wollaston e Clarke, depende de uma determinada concepção da mente e de suas operações, ao recusar diretamente os pressupostos dessas teorias em sua ciência da mente, Hume recusa também suas consequências motivacionais.

É necessário mostrar os argumentos empiristas de Hume contra a concepção “racionalista” das faculdades da mente humana porque, de fato, os argumentos motivacionais negativos apresentados em *T* 2.3.3 e *T* 3.1.1 são direcionados antes ao que ele compreende serem os processos mentais de associação de ideias que chama razão ou raciocínio do que a noção de razão suposta pelos racionalistas motivacionais. Os argumentos negativos de Hume em relação à razão estão, de certo modo, entrelaçados, mas é recomendável que façamos uma distinção entre eles, pois, como disse acima, um racionalista poderia tentar impugnar o argumento motivacional de Hume contra a razão acusando-lhe de usar um conceito limitado ou incompleto de razão.<sup>3</sup>

No segundo capítulo, mostrarei que tipo de percepção é um motivo para Hume e qual a relação que motivos têm com volições na produção de ações. Ao fazer isso, abordarei a concepção humeana sobre a liberdade da vontade e a necessidade dos motivos. Essas

---

<sup>2</sup> As referências textuais que serão consideradas fundamentais para a determinação da natureza da razão enquanto faculdade são as seguintes: *T* 3.1.1.18, 1.3.7.2–3, *Ab* 21, *EHU* 4.1–2.

<sup>3</sup> Tal objeção foi feita, por exemplo, por Thomas Reid (1788, p. 182–184) e Korsgaard (1986, p. 7).

elucidações são importantes porque mostram os elementos mentais que causalmente antecedem a produção de ações. Elas servirão de base também para os capítulos seguintes.

No capítulo 3, defenderei que a razão é inativa. A ideia principal é analisar os argumentos motivacionais presentes em *T* 2.3.3 e *T* 3.1.1 para mostrar qual é, no fim das contas, a restrição prática que Hume atribui à razão. Parece haver um aparente consenso entre os comentadores sobre a existência dessa restrição, mas também muita divergência na apresentação dos argumentos e na formulação da tese principal que a expressa. Assim, defenderei um tipo particular de formulação da restrição prática que Hume atribui à razão que, acredito, pode ser aceita por aqueles que divergem sobre essa questão. Meu propósito é mostrar que faz sentido analisar os argumentos motivacionais de Hume sobre a razão como argumentos cujo objetivo principal é apontar a natureza e os limites dos processos inferenciais. A ideia básica é que não há processos inferenciais que tenham como produtos “paixões, volições e ações”, pois as operações da razão apenas têm ideias ou representações como produtos. A importância desse capítulo para o objetivo geral desta tese está em mostrar que há de fato nos argumentos motivacionais de Hume uma restrição sobre a natureza dos produtos dos processos inferenciais, que essa restrição tem consequências práticas, e que essas consequências práticas supõem um modelo motivacional baseado em uma filosofia empirista da mente humana.

No capítulo 4, defenderei que as crenças produzidas pela razão são inativas. Em seu aspecto positivo, a defesa da conclusão principal do quarto capítulo depende de dois argumentos. Em primeiro lugar, defenderei que é válida a inferência de que crenças sozinhas não podem motivar a partir da tese — que apresentarei no capítulo 3 — de que a razão sozinha não pode motivar. Chamarei essa estratégia de *movimento razão-crença* (MRC). O MRC é um dos argumentos que sustentam a tese da inatividade da crença e, por isso, defendê-lo é essencial para esse trabalho. A ideia básica do MRC é mostrar que, como a razão não pode sozinha produzir ações, diretamente, ou indiretamente, produzindo sozinha uma paixão motivacional, faz sentido considerar que, para Hume, crenças sozinhas também não podem produzir “paixões, volições e ações”. Com isso, tentarei mostrar que a tese da inatividade da crença, apesar de não ser expressa literalmente, pode ser derivada das reflexões de Hume em relação à inatividade da razão. Sustentarei que a validade da inferência do MRC depende da cogência dos argumentos da transitividade causal e da insuficiência causal da razão enquanto faculdade. Se estiver certo, então é correta a interpretação que considera ser a restrição prática atribuída à razão por Hume também pressuposta por ele para os produtos dessa faculdade. Como veremos, crenças racionais são o tipo de percepção produzido pelos processos

inferenciais que caracterizam o exercício da razão. Segundo a interpretação que defenderei nesse capítulo, portanto, assim como a razão, crenças também são inativas para Hume.

Ainda no quarto e último capítulo, além de tentar mostrar que o MRC é correto, pretendo apresentar outro argumento em apoio à tese sobre a inatividade da crença na filosofia de Hume. Esse segundo argumento depende do reconhecimento da função que a ciência humeana atribui a cada tipo específico de percepção na motivação. As premissas fundamentais são que (i) a teoria das percepções de Hume caracteriza-se pela concepção de que apenas paixões expressam inclinações intrínsecas a ações e que (ii) tais inclinações são ou naturais ou produzidas por outras inclinações semelhantes. Essas premissas sustentam-se no princípio presente na explicação humeana sobre nossos estados mentais segundo o qual apenas certas paixões são ativas. Será fundamental aqui mostrar que para um estado mental ser ativo é preciso que, além de possuir uma propriedade causal na motivação, ele tenha a propriedade prático-normativa de determinar fins para ação. Mostrarei que, para Hume, um estado mental que determina fins para ação tem uma intencionalidade dirigida à produção de ações.

A discussão sobre nossas inclinações naturais à ação será feita quando examino a teoria humeana sobre motivos, na seção 2.2. Para mostrar que faz sentido supor a existência de paixões motivacionais cuja origem não é a percepção de prazer ou dor prévia, defenderei também que tais inclinações naturais expressam disposições baseadas em determinadas paixões originais. Sustentarei na seção 4.3 o que chamarei de *tese da prioridade motivacional das paixões*. Segundo essa tese, Hume teria admitido que certas paixões motivacionais, como a benevolência, são um tipo de percepção original de base.

O reconhecimento da existência desse tipo de paixões no interior da filosofia humeana é fundamental para o sucesso da tese da inatividade das crenças racionais. Essas espécies de paixões foram identificadas e chamadas de “primárias” por Kemp Smith (1941, p. 168) e de “produtivas” por Norton (2003, p. 143). Ao se sustentar que há naturalmente paixões gerais de base que orientam o comportamento humano, destaca-se a importância para a filosofia humeana de certas paixões, ou, no jargão humeano, impressões de reflexão, operando como motivos originais e causas necessárias das ações humanas. Segundo a filosofia da ação apresentada por Hume, determinadas crenças causais também são condição necessária da produção de ações, na medida em que “dirigem” as paixões a seus objetos. Argumentarei, contudo, que toda produção de ações depende de paixões motivacionais anteriores a tais crenças. Tais paixões são percepções orientadas à busca do prazer e da ausência de dor, na própria pessoa, ou nos outros. Em resumo, o segundo argumento em favor

da inatividade da crença sustenta que crenças não determinam sozinhas paixões motivacionais porque tais estados mentais são apenas representacionais, isto é, somente fornecem informação sobre o mundo. Por serem apenas representacionais, as crenças não podem determinar fins para ações. Percepções que não determinam fins para ações não podem ser a origem do “impulso” causal que produz ações.

Gostaria de enfatizar ao leitor que não defenderei que crenças não participam ou podem não participar da produção de ações. Pretendo oferecer uma interpretação da teoria humeana da motivação que admite serem certas crenças partes da cadeia causal que produz ações (crença que chamarei *práticas*). Crenças produzidas pelo raciocínio *influenciam* a produção de ações, porém não são suficientes para causarem paixões motivacionais, volições e ações. Ou seja, crenças, além de não poderem produzir ações diretamente, não podem determinar que paixões motivacionais produzam ações. Há crenças práticas, porém tais crenças são inativas. Paixões originalmente direcionadas à ação são elementos necessários à produção de ações.

Na seção final desta tese, tentarei esclarecer o que expressões tais como “influenciar” e “dirigir” quando atribuídas à razão significam no processo causal cujo resultado é uma ação voluntária. Nessa seção talvez esteja o principal diferencial da interpretação que defenderei em relação às outras leituras semelhantes. Este diferencial estaria na suposição de que os princípios originais práticos disposicionais que existem na natureza humana, que são condição necessária à produção de qualquer paixão motivacional ou ação, são também normativos e não apenas causais. Dizer que estados mentais são normativos pode significar duas coisas: ou que eles expressam uma *orientação* à ação, ou que eles expressam uma *ordem*. No primeiro caso, ninguém pode ser reprovado ao não seguir o princípio, no segundo, sim. Defenderei que Hume compromete-se com o segundo sentido.

Nos quatro capítulos que compõem o desenvolvimento desta tese, além de escrever em favor da conclusão principal, também tentarei responder aos principais argumentos de algumas leituras de Hume que negam a tese da inatividade da crença. Tais leituras sustentam que é um equívoco pensar que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais, volições e ações. Há duas versões de leituras desse tipo. A primeira defende basicamente que crenças sozinhas podem produzir paixões motivacionais, uma espécie de estado mental que reconhecem ser necessário à produção de ações.<sup>4</sup> A segunda versão das leituras que defendem a suficiência da crença na motivação concorda com a leitura anterior no que diz respeito à

---

<sup>4</sup> Dentre outros, essa interpretação é defendida por Baier (1991), Cohon (1994, 1997, 2008), Persson (1997), Sturgeon (2001) e Karlsson (2001, 2006).

possibilidade da produção de paixões motivacionais por certas crenças apenas, porém, além disso, sustenta que crenças sobre prazer e dor podem sozinhas produzir também ações, sem a interferência ou participação de paixões motivacionais.<sup>5</sup>

A determinação da natureza da relação entre o exercício da razão e as paixões na produção de ações é importante, no contexto da filosofia humeana, por várias razões. Uma delas é que o modo como Hume concebe essa relação tem consequências fundamentais para a eficácia do ataque que ele pretende desferir ao racionalismo moral de sua época. Hume supõe que o ponto de vista racionalista considera o agir moral de toda criatura racional dependente da autoridade prática da razão sobre as demandas ou inclinações das paixões. Assim, o exercício dessa autoridade parece exigir que ou a razão produza ações diretamente ou, quando se supõe que um estado mental não-cognitivo é uma condição necessária à produção de ações, indiretamente, produzindo, por exemplo, a paixão requerida. Contrário a essa visão racionalista do agir moral, Hume defenderá — em *T* 2.3.3 e em *T* 3.1.1 — que, se considerarmos os princípios que operam como motivos para uma ação voluntária, temos que reconhecer, como vimos acima, que a razão *sozinha* não pode ser um motivo ou princípio diretivo da conduta humana. Agora, se for o caso, por exemplo, que sua teoria admita que crenças morais possam determinar paixões a produzir ações segundo fins que são determinados racionalmente, então a crítica de Hume a essa concepção da racionalidade prática parece perder força.

Outra razão que justifica uma investigação sobre a teoria motivacional humeana é a necessidade de se determinar, nessa teoria, o alcance da influência da parte “cogitativa” (*T* 1.4.1.8) de nossa natureza na produção da ação. Alguns leitores de Hume sustentam que a razão exerce uma influência subalterna na produção de ações, insuficiente para ser-lhe atribuída uma função genuinamente prática, ainda que as ações dependam causalmente da razão, isto é, que a razão exerça uma influência na (ou contribua à) produção de ações. Hume seria um cético sobre a razão prática. Alguns desses leitores vão além e afirmam que não se pode extrair sequer uma noção de *agente* da filosofia humeana, se tudo que fazemos depende exclusivamente do fluxo incontrolável de um conjunto de paixões.<sup>6</sup>

Podemos considerar ainda que, em geral, toda investigação mais detalhada sobre a teoria motivacional presente nos textos de Hume ajuda a lançar um pouco de luz adicional sobre questões que, frequentemente, são apresentadas ao público iniciante de modo nebuloso.

---

<sup>5</sup> Até onde pude constatar, essa interpretação é defendida apenas por David Owen (2009).

<sup>6</sup> Entre esses autores podemos considerar Korsgaard (1986), Hampton (1995), Millgram (1995) e Velasco (2001).

Um exemplo de como as questões sobre motivação na filosofia de Hume são tratadas de maneira pouco clara, especialmente em livros introdutórios, pode ser observada no recente livro de Brown e Morris (2012), dois comentadores desse filósofo que já publicaram vários artigos respeitáveis sobre Hume.<sup>7</sup> O caráter obscuro e impreciso dessas descrições dos argumentos motivacionais humeanos talvez possa ser atribuído ao fato de elas serem reproduções quase parafrásicas de seções realmente complicadas do primeiro livro publicado por Hume, o *Tratado da natureza humana*; os dois primeiros volumes foram publicados em 1739 e o terceiro em 1740.<sup>8</sup> Mesmo se aceitarmos que os argumentos originais são complicados ou pouco claros, parece ser tarefa daquele que apresenta o pensamento de um filósofo consagrado pela tradição reconstruir os argumentos em questão levando em conta, quando necessário, o que é o caso nesse exemplo, outros trechos da mesma obra, ou até mesmo outros textos do autor. É claro que não se pode exigir que textos introdutórios discutam questões técnicas avançadas de interpretação de uma obra clássica da filosofia, porém, é particularmente significativo, a meu ver, como, no caso da posição humeana sobre a motivação, apresentações mais superficiais tendem a criar uma confusão quase irremediável.

Nos livros introdutórios sobre a filosofia humeana, a análise dos argumentos de Hume sobre a motivação humana é normalmente discutida e apresentada dentro dos capítulos destinados a mostrar o ataque desferido ao racionalismo moral. Brown e Morris agem exatamente dessa maneira. Eles afirmam que, ao menos no *Tratado*, Hume apresenta cinco argumentos contra o racionalismo moral dos filósofos cristãos William Wollaston (1659–1724) e Samuel Clarke (1675–1729). Duas teses fundamentais para esse tipo de racionalismo moral seriam que “há relações morais demonstráveis que são conhecíveis pela razão sozinha”, e que “a intuição racional de que uma ação é adequada é, por si mesma, um motivo para realizar a ação”.<sup>9</sup> Entre os cinco argumentos de Hume identificados, Brown e Morris apontam como o mais importante aquele extraído da seção *Sobre os motivos que influenciam a vontade* (T 2.3.3), derivado da “concepção empirista de razão” de Hume. Na verdade, segundo Brown e Morris (2012, p. 111–112), o argumento de T 2.3.3 poderia ser dividido em dois argumentos básicos. Esses argumentos tentariam mostrar que é absurdo pensar que pode haver um combate entre razão e paixões na motivação, ou que a “ideia de ação racional, assim como a ideia de uma ação livre, ou incausada, é incoerente”, ou “absurda”. O primeiro, mais importante, refere-se a T 2.3.3.2–4 e dependeria da noção

<sup>7</sup> Por exemplo, ver Brown (1988, 1994, 2001, 2008) e Morris (1989, 2001).

<sup>8</sup> A explicação dos argumentos motivacionais de Hume em T 2.3.3 oferecida por Garrett (2005, p. 411) é um exemplo de descrição incompreensível (ou) parafrásica presentes em livros ou textos introdutórios sobre Hume.

<sup>9</sup> Cf. Brown e Morris (2012, p. 104–105).



segundo a qual a razão “consiste em encontrar relações entre ideias ou em estabelecer questões de fato”. O outro argumento, *T* 2.3.3.5–7, dependeria da caracterização da razão como “a descoberta da verdade e da falsidade”.

Sobre o primeiro argumento, sem entrarmos nos detalhes da exposição, a descrição de Brown e Morris (2012, p. 113) aponta que Hume, a partir da observação de “exemplos de ações”, conclui que “a razão sozinha não poderia nos ter movido”, pois a “razão por si mesma não está apta a dar origem a um motivo”; a ideia é que o “raciocínio é um processo que te move de uma ideia para outra ideia. Se o raciocínio tem força motivacional, uma das ideias deve estar vinculada a algum desejo ou afeto [pré-existente]”. Há certa ambiguidade aqui, mas a “força motivacional”, contudo, parece ter sua origem em uma paixão anterior, segundo Brown e Morris.

O segundo argumento motivacional de Hume contra o racionalismo moral partiria da tese de que paixões não são representações e, por isso, não podem ser “julgadas” pela razão, ou serem “irrazoáveis ou contrárias à razão” e a “verdade”. A ideia principal desses argumentos parece ser, segundo Brown e Morris, que o funcionamento da razão, por si mesmo, não pode produzir motivos, as paixões cuja “força motivacional” produz ações. No primeiro argumento, não há uma explicação da natureza dessa incapacidade da razão, exceto o apelo à observação. O apelo à experiência aqui não parece ser suficiente, se levarmos em conta os aspectos de contingência presentes na teoria humeana da causalidade. No segundo, faz-se referência ao fato de que a razão só pode produzir representações, o tipo de percepção que pode ser verdadeira ou falsa.

A questão principal é que há muitos problemas em descrições desse tipo sobre a posição de Hume. Ela não está fundamentalmente errada, mas as premissas não se explicam por si só. Considerando-se que a razão tenha força motivacional, ou influencie ações, como parece ser o caso que para Brown e Morris, e que um desejo preexistente seja necessário, não poderia surgir esse desejo de uma conclusão da razão somente? Isso não implicaria que a razão sozinha produz o motivo da ação? Se a razão sozinha pode produzir um motivo para ação, a ação não poderia ser considerada racional? Há muitas explicações a serem dadas para que o argumento possa ser considerado válido. Na verdade, até mesmo pode ser questionada a ideia de que os dois argumentos identificados, baseado na concepção humeana de razão, sejam mesmo “dois” argumentos e não, ao contrário, um só, cujas premissas se entrelaçam.

Várias questões precisam ser respondidas. Como surge na mente esse desejo preexistente? Ele é causado por um raciocínio? Ele é causado por alguma crença? É algo permanente dentro do conjunto de percepções que constituem a mente? O fato de que um

desejo preexistente é necessário à produção de ações não é base de uma premissa que não deriva da noção empirista da razão? Não é ela uma premissa independente, parte de outro argumento? Não pode haver ação racional tendo em vista que a razão influencia a produção de ações? A razão pode produzir um motivo apenas por meio das crenças que produz? De que modo a razão influencia a produção de ações? Essa influência ocorre por meio das crenças que produz? O que significa dizer que uma ideia está “conectada” a um desejo, ou que um “juízo acompanha paixões” na produção de ações? Um dos objetivos dessa tese é tentar lidar com essas questões e ajudar a limpar o terreno.

Gostaria de fazer ainda as seguintes observações metodológicas nesta introdução. Há em geral boas traduções das obras de Hume para o português brasileiro. Apesar disso, decidi realizar traduções para a língua portuguesa não só dos textos de Hume, mas de todas as citações presentes neste texto originalmente escritas em língua estrangeira. Essa opção baseia-se em duas suposições. Apesar de não haver instrução normativa da ABNT nesse caso, acredito ser simpático apresentar ao leitor na língua vernacular as citações de um texto originalmente escrito em língua estrangeira. Além disso, tendo em vista as complicações semânticas possíveis, acredito que o autor de um trabalho acadêmico deve ser responsável pelo modo como apresenta um texto cuja publicação original ocorreu em outra língua.

Essa opção pela tradução própria não significa que ignorei as obras de Hume já editadas em língua portuguesa. Para o *Tratado da natureza humana*, em especial, meu procedimento geral foi utilizar como base para consulta a tradução feita por Déborah Danowski para a Editora UNESP e publicada no ano de 2001. Para as duas *Investigações*, utilizei como base de comparação a ótima tradução feita pelo prof. José Oscar de Almeida Marques, publicada em 2003, também pela UNESP.

Como tem se tornado convencional nas citações das obras de Hume, utilizarei uma abreviatura para me referir à obra e números para me referir propriamente aos locais das citações. Por exemplo, as citações do *Tratado* seguirão a seguinte ordem: (*T* livro.parte.seção.parágrafo). Se a citação mencionar alguma nota de rodapé presente no texto, para indicá-la, adicionarei um “n” à direita do número que representa o parágrafo ao qual a nota está vinculada: (*T* 3.1.1.8n). Quando mais de um parágrafo for referido, indicarei o parágrafo inicial e o final entre o sinal de meia-risca: (*T* 1.4.7.4–8).

Como última observação, gostaria de dizer que nunca consegui me convencer de que deveria escrever um texto acadêmico sempre em “terceira pessoa do singular, na voz ativa”, que deveria tirar o “eu” e as conjugações verbais em primeira pessoa para com isso ser ou parecer imparcial, afastando-me assim pragmaticamente do objeto e evitando juízos de

valor.<sup>10</sup> Entendo o ser imparcial aqui como o autor não tomar como referências nem a si mesmo nem o leitor. Não entendo o artifício de escrever em primeira pessoa do singular (ou do plural) como exclusivamente retórico ou como algo que envenena o texto com opiniões ou valores subjetivos impertinentes que deveriam permanecer ocultos. Em primeiro lugar, não quero ser imparcial e, em segundo, não vejo a ligação direta entre o uso da primeira pessoa e uma postura anticientífica, ao menos nas ciências humanas. Portanto, quando quiser fazer referência a algo no texto que eu fiz ou farei, ou a uma tese que defendo, ou defenderei, escreverei em primeira pessoa; quando quiser fazer referência a algo que farei em companhia do leitor (ou o convidarei a tal), escreverei em primeira pessoa do plural.

Hume é regularmente apresentado como um dos grandes críticos da razão e da racionalidade entre os filósofos modernos. Em um artigo introdutório, Broackes (1999, p. 103) afirma, por exemplo, que a preocupação central da filosofia produzida por Hume “era expor as limitações da razão”. Por um lado, amparado por seu empirismo radical e espírito antirreligioso, é notório que Hume não mediu forças para atacar o poder da razão de inspiração escolástico-cartesiana em seu âmbito teórico ou especulativo. Ele trouxe o ceticismo epistemológico para o *mainstream* filosófico ao criticar os fundamentos cognitivos de teses racionalistas e teológicas sobre a causalidade, a identidade do eu, a natureza da mente humana, a objetividade dos valores morais, a existência de Deus e de substâncias. É por isso, talvez, que Waxman (2006, p. 486) considera-o como “uma das primeiras mentes modernas totalmente seculares”.

Por outro lado, é do mesmo modo incontroverso para intérpretes e divulgadores de sua filosofia que Hume defende algum tipo de restrição ou limite à racionalidade em sua dimensão prática — isto é, uma restrição que diz respeito à relação da razão com a produção de ações. A consideração sobre essa restrição é derivada, fundamentalmente, dos argumentos apresentados por Hume no *Tratado da natureza humana*, nas seções “Dos motivos que influenciam a vontade” (T 2.3.3) e “As distinções morais não são derivada da razão” (T 3.1.1). Em T 2.3.3.1, por exemplo, ele expressa claramente a intenção de mostrar que “a razão sozinha nunca pode ser um motivo para uma ação da vontade” e “nunca pode se opor à paixão na direção da vontade”. Parece correta, portanto, a suposição de que tanto a razão teórica quanto a razão prática teriam sido alvos da filosofia humeana. Como já vimos acima, o tema que desenvolverei neste trabalho é a natureza de tal restrição prática. Meu objetivo geral é analisar que tipo de restrição Hume faz à razão do ponto de vista motivacional. Essa análise

---

<sup>10</sup> Como em geral se defende nos manuais de metodologia científica publicados no Brasil, por exemplo, em Pádua (2004, p. 92–93).

conduzirá a uma argumentação em favor de certa concepção da relação entre razão (e seus produtos) e paixões na motivação humana.

O ponto de vista de que estamos constantemente submetidos a uma luta interna pelo comando de nossas ações parece fazer parte do senso comum. Segundo esse ponto de vista, duas forças antagônicas, com interesses diferentes, operam para definir nosso futuro: razão e emoção. A discussão que apresentarei neste trabalho faz referência a essa batalha. Especificamente, apresentarei uma interpretação particular da teoria da motivação de David Hume na qual tentarei caracterizar quais são, para esse filósofo, os elementos envolvidos na produção de ações e de que modo eles se relacionam. Tentarei mostrar qual a influência que cada parte exerce sobre a outra; ou melhor, qual a *autoridade* que uma tem sobre a outra, se é que há autoridade de ambos os lados. Apresentarei uma leitura da filosofia de Hume na qual tento indicar em que medida razão e paixões combinam-se na produção de ações e em que consiste a suposta superioridade das paixões sobre a razão. Entre outras coisas, sustentarei que a razão não pode ser a causa última da determinação de nossas ações, com ou sem o auxílio das paixões. A razão é prática (isto é, influencia ações), porém inativa. Essa tese expressa o que seria a supremacia das paixões sobre a razão na explicação das ações humanas e parece justificar o conhecido *slogan* humeano de que “a razão é a escrava das paixões”.

## 1 A RAZÃO HUMEANA

O principal objetivo deste capítulo é analisar o conceito de razão que Hume faz surgir de sua ciência experimental da mente humana.<sup>11</sup> Minha estratégia é a seguinte. Em primeiro lugar, mostrarei que Hume está comprometido com o desenvolvimento de uma ciência das operações mentais e do comportamento humano cuja origem e fundamento é a experiência sensível, interna e externa. Como veremos, seu conceito de “experiência” está intimamente conectado com estados conscientes, chamados por ele de “percepções”. Tais estados conscientes apresentam tipos distintos de intencionalidade e seus conteúdos representacionais derivam direta ou indiretamente das sensações. Em segundo lugar, defenderei que o discurso sobre “faculdades da mente” deve ser interpretado em termos de associação ou produção dessas percepções. Em terceiro lugar, apresentarei o incontornável ceticismo de Hume em relação à concepção de mente e de racionalidade prática associada ao racionalismo motivacional. Tentarei mostrar também que, apesar desse ceticismo, é possível extrairmos de sua filosofia uma noção substantiva de razão baseada nos processos associativos que ele chama de raciocínios demonstrativos e raciocínios prováveis. Mostrarei que ele chama esses processos de racionais na medida em que produzem ideias “fortes e vívidas”, também chamadas de crenças. Mostrarei na seção 1.3 que os argumentos motivacionais de *T* 2.3.3 e *T* 3.1.1 são direcionados especificamente a essa concepção própria de racionalidade desenvolvida no *Tratado* (isto é, pressupõem essa concepção).

Como os argumentos motivacionais de Hume não estão dirigidos diretamente à concepção motivacional racionalista, por utilizarem uma noção circunscrita de razão, parece necessário mostrar os argumentos específicos que ele emprega para recusar a concepção da mente, dos conteúdos mentais e da racionalidade da qual o racionalismo motivacional da época é derivado. Ainda que possam haver semelhanças entre essas duas concepções distintas de razão, no que diz respeito à propriedade de ambas considerarem a razão como uma faculdade inferencial, por exemplo, pretendo mostrar que a principal consequência da ciência humeana é o abandono da noção transcendente racionalista sobre a natureza e as operações da mente e, de modo inevitável, de suas consequências práticas ou motivacionais. Uma simples mudança na definição do conceito de razão poderia tornar Hume uma presa fácil para seus oponentes. O empirismo de Hume contém, entretanto, uma concepção das faculdades mentais

---

<sup>11</sup> Para uma análise profunda e abrangente da concepção de razão e racionalidade presente na filosofia de Hume, ver Owen (1999).

que recusa uma racionalidade substancial, de origem divina, baseada em conceitos, princípios ou conhecimentos inatos, capaz de agir isoladamente da sensibilidade.

Seja qual for a posição dos comentadores em relação à inatividade das crenças produzidas pela razão, parece haver um consenso no que diz respeito à inatividade da razão enquanto processo inferencial. Há, porém, certa falta de unidade (o que é, até certo ponto, compreensível) na reconstrução dos argumentos motivacionais de Hume. Tendo em vista esse problema, é também um dos objetivos deste capítulo sobre a razão começar a desenredar a terminologia humeana sobre as percepções envolvidas na produção de ações. Esse objetivo será perseguido também no próximo capítulo. Não há como reconstruir e avaliar os argumentos motivacionais de Hume sem, em primeiro lugar, defender certo uso dos conceitos fundamentais de sua filosofia. É desse modo que começa a defesa da tese principal deste trabalho. Nesta tarefa inicial, começamos a desenhar o pano de fundo no qual Hume desenvolve e fundamenta suas opiniões sobre a produção de ações. É aqui também que começamos a tomar consciência de que o problema central desta tese, a saber, se uma paixão motivacional pode ser produzida a partir de uma crença apenas, ou se ela depende ainda de outra percepção original, está envolvido em uma rede complexa de outros posicionamentos que se deve tomar sobre o significado das afirmações que encontramos pelos textos do filósofo escocês. A delimitação do problema apenas ajuda a circunscrever o raio de ação, dando-lhe foco e posterior orientação na reflexão.

### **1.1 Empirismo e ciência do homem**

Hume desenvolveu uma filosofia claramente inspirada pela concepção de que nosso conhecimento do mundo depende do alcance e da natureza de nossos poderes mentais. Assim como John Locke, Hume acreditava que o estabelecimento dos limites do conhecimento humano dependia de uma investigação do funcionamento mental e da consequente determinação dos possíveis objetos de cognição.

Na *Carta ao leitor*, publicada introdutoriamente ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke (1690, p. 7) expressa tal ponto de vista quando escreve que seu objetivo com tal obra é “examinar nossas próprias habilidades e averiguar quais objetos são e quais não são adequados para serem tratados por nossos entendimentos”. Algumas páginas adiante, ainda na *Carta*, Locke (1690, p. 10) afirma que o exame dos objetos possíveis de conhecimento, segundo as faculdades da mente humana, terminaria com o “abuso da linguagem” produzido por meio das “formas de falar vagas e sem significado” de certo filósofos. Além da *Carta ao*

*leit*or, a questão sobre os limites do conhecimento humano é retomada na própria introdução ao *Ensaio*, quando Locke (1690, p. 47) volta a afirmar, por exemplo, que seu objetivo principal é “investigar nossos próprios entendimentos, examinar nossos próprios poderes e ver para que coisas eles estão adaptados”.<sup>12</sup>

É com os mesmos objetivos de Locke em mente que Hume afirma que todas “as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana” (*T* i.4); se obtivermos conhecimento de nossa natureza, diz ele, então nós “podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos” (*T* i.6). A ideia de Hume é que como “todas as ciências estão incluídas na ciência da natureza humana, e dela dependem” (*Ab* 2), então devemos investigar

a extensão e a força do entendimento humano, [...] a natureza das ideias que empregamos, e as operações que realizamos em nossos raciocínios [...] Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do homem, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. (*T* i.4).

Atento às discussões científicas da época, e especialmente inspirado pela física newtoniana, Hume sustenta que só há um modo de levar à cabo a ciência do homem: uma investigação dos fenômenos mentais por meio da observação.<sup>13</sup> Ele afirma claramente que sua ciência do homem teria que ser desenvolvida sobre tais fundamentos:

---

<sup>12</sup> Muito do pensamento de Hume sobre a primazia epistemológica da ciência da operação mental dos seres humanos expresso nas introduções ao *Tratado* e à primeira *Investigação* pode ser resumido por esse parágrafo de Locke (1690, p. 44–45): “Se por essa investigação sobre a natureza do entendimento puder descobrir seus poderes, *até onde* eles alcançam, para que coisas estão em algum grau ajustados, e onde nos são deficientes, suponho que isso pode servir para persuadir a ocupada mente do homem a usar mais cautela quando se envolve com coisas que excedem sua compreensão, parar quando o assunto é muito extenso para suas forças e permanecer em silenciosa ignorância acerca dessas coisas que o exame revelou estarem fora do alcance de nossas capacidades. Não seríamos, talvez, tão precipitados, devido à presunção de um conhecimento universal, a ponto de levantarmos questões, e de nos confundirmos e aos outros com disputas sobre coisas para as quais nossos entendimentos não são adequados e das quais não podemos formar em nossas mentes quaisquer percepções claras e distintas, ou de que (como tem, talvez, acontecido com muita frequência) não temos de modo algum quaisquer noções. Se pudermos descobrir até onde o entendimento pode se estender, até onde suas faculdades podem alcançar a certeza, e em que casos ele pode apenas julgar e adivinhar, saberemos como nos contentar com o que é alcançável por nós nesta situação.”

<sup>13</sup> Para Hume, as questões sobre os poderes e operações da mente humana deviam ser investigadas segundo os métodos das ciências naturais. A seguinte passagem é exemplar para mostrar a identidade metodológica que Hume considerava ser necessária nas ciências: “Esses registros de guerras, intrigas, facções e revoltas, são coleções de experimentos pelos quais o político ou filósofo moral fixa os princípios de sua ciência; do mesmo modo como o físico ou filósofo natural torna-se familiarizado com a natureza das plantas, mineral e outros objetos externos, pelos experimentos que realiza sobre eles. Nem são a terra, a água e outros elementos, examinados por ARISTÓTELES e HIPÓCRATES, mais semelhantes àqueles que estão presentemente dados a nossa observação, do que os homens, descritos por POLÍBIO e TÁCITO, são aqueles que agora governam o mundo” (*EHU* 8.7).

assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação. (T i.7).

Como era de se esperar, a observação dos fenômenos mentais, para ser científica, assim como a “filosofia natural”, depende de uma observação metódica desses fenômenos:

Parece-me evidente que a essência da mente, sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidade de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. (T i.8).

Hume chama esse tipo de conhecimento empírico da natureza humana, derivado da observação metódica e reflexiva das operações mentais, de “ciência do homem” (T i.4–10, 1.4.7.14), “ciência da natureza humana” (EHU 1.1) ou “filosofia moral” (T i.10, EHU 1.1). Sua intenção de aproximar-se dos métodos da “filosofia natural” pode ser observada quando ele afirma que seu objetivo com a ciência do homem é produzir uma “anatomia da natureza humana” (Ab 2), uma “geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente” (EHU 1.13), ou, ainda, uma “investigação acerca dos poderes e organização da mente” (EHU 1.15). A ciência da natureza humana é, simplesmente, afirma Hume, a “aplicação da filosofia experimental às questões morais” (T i.7).

Não há dúvida de que Hume foi um grande expoente do chamado empirismo presente na filosofia do século XVIII.<sup>14</sup> Seu compromisso com a nova “ciência” experimental de Francis Bacon, cujo objetivo principal era a “interpretação da natureza”, com o auxílio do método indutivo e de instrumentos, é evidente, por exemplo, na introdução ao *Tratado* (T i.7–10).<sup>15</sup> Segundo Hume, o experimentalismo de Bacon deu origem “à construção de uma nova

---

<sup>14</sup> A investigação sobre os fenômenos mentais conduz Hume às teses pelas quais usualmente ele é classificado como um filósofo ligado ao empirismo moderno. Nesse tipo de classificação, que é útil para um público mais amplo, Hume é geralmente considerado como um dos filósofos da tríade empirista que antecede e prepara o caminho para o pensamento de Immanuel Kant. Ao lado do bispo Berkeley e de Locke, Hume é oposto ao racionalismo de Descartes, Leibniz e Espinosa por defender que a sensação é a porta de entrada de todo o conhecimento humano. Essa generalização simplista, ainda que possa ter utilidade didática, tem sido questionada em âmbito acadêmico. Cf. Cottingham (1988, p. 1–4).

<sup>15</sup> A posição de Bacon (1620, 1.37, p. 40) pode ser exemplificada pela seguinte passagem do *Novum Organum*: “Nas suas posições iniciais, coincide, até certo ponto, o método daqueles que usaram da acatalepsia e o nosso; mas, no fim das contas, nossos modos são muito distantes e fortemente opostos. Eles simplesmente afirmam que nada pode ser conhecido; mas nós dizemos que não se pode conhecer muito da natureza com o modo que é agora utilizado. Eles, logo a seguir, passam a destruir a autoridade dos sentidos e do intelecto; mas nós inventamos e lhes providenciamos auxílios.”



base para a ciência do homem”, o tipo de ciência desenvolvida posteriormente por filósofos como “Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Sr. Hutcheson, Dr. Butler, etc”.<sup>16</sup>

O empirismo de Hume tem como contraparte, entretanto, seu não menos famoso ceticismo em relação a princípios explicativos que não podem ser atribuídos à observação. Nenhuma ciência, afirma Hume, pode ir “além da experiência ou estabelecer princípios que não estejam fundados sobre essa autoridade” (*T* i.10). O ceticismo derivado do empirismo se manifesta, portanto, no estabelecimento dos limites do conhecimento proveniente dessa ciência experimental: “não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios [da mente] mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade” (*T* i.8).

Hume tinha consciência de que se não podemos ir além da experiência para fundamentar nossos princípios explicativos da realidade, não há como se atingir o tipo de descrição acabada do real perseguido pelo método axiomático utilizado por filósofos modernos como Descartes e Spinoza. A autoridade epistemológica da experiência é limitada porque não nos pode oferecer uma razão para os princípios últimos do funcionamento e da natureza da mente. O reconhecimento da impossibilidade de se “revelar” as “qualidades últimas” do funcionamento mental é, contudo, uma limitação que não chega a ser um problema grave para Hume, pois, ele sustenta, esse tipo de explicação totalizante está além de nossos poderes de compreensão e, por isso, deve ser rejeitada.<sup>17</sup>

Como muitos comentadores já insistiram, devemos lembrar que Hume não defende que esses limites impedem a possibilidade do desenvolvimento de uma ciência em sentido positivo.<sup>18</sup> Ao falar sobre o caráter científico da investigação das operações da mente humana, em *EHU* 1.14, por exemplo, Hume afirma que “não podemos duvidar” da existência de “uma verdade ou falsidade em todas as proposições sobre” a ciência da mente, uma “verdade ou falsidade que não está além do âmbito do entendimento humano”. O conhecimento experimental da mente exige “considerações abstratas” e “raciocínios exatos”, pois faz parte de uma metafísica “sadia” e “verdadeira” (*EHU* 1.12). É correto considerar que os limites para o conhecimento da mente humana estão na observação e que à filosofia cabe “explicar os fenômenos” (*T* 2.1.11.8); mas, afirma Hume, sempre que “reunirmos nossos experimentos

<sup>16</sup> O início do *Abstract* segue o mesmo tom. Cf. *Ab* 1–2.

<sup>17</sup> Essa atitude cética de Hume pode ser observada na seguinte citação: “Embora devam nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, retrocedendo ao máximo em nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos partindo das causas mais simples e em menor número, ainda sim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (*T* i.8).

<sup>18</sup> Essa defesa é feita, por exemplo, em Kemp Smith (1941), Stroud (1977), Monteiro (1984), Smith (1995) e Albieri (1997).

mediante a observação cuidadosa da vida humana” de modo criterioso e comparamos esses experimentos entre si, então

podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana. (*T* i.10).<sup>19</sup>

O compromisso de Hume com o desenvolvimento de uma ciência da natureza humana, segundo critérios empiristas, é uma expressão do que, a partir de Kemp Smith (1905), convencionou-se chamar de o “naturalismo” de Hume. Basicamente, a ideia é que o conjunto de fatos observados e os princípios gerais extraídos desses fatos constituem para Hume aquilo que chamamos ordinariamente de natureza. Nesse sentido, naturalizar uma explicação é submetê-la aos dados obtidos pela experimentação e pela reflexão sobre a experimentação. Essa postura científica é a expressão do que Garrett (2006, p. 301) caracteriza como *naturalismo explicativo*, isto é, o “programa de tentar explicar fenômenos sem apelar a qualquer coisa fora da natureza”.

O empirismo (ou naturalismo) de Hume, de fato, permeia toda a sua filosofia. Pode-se perguntar, porém, quais as razões que ele oferece em favor da primazia da experiência e da observação? Hume afirma que “sem consultarmos a experiência é evidentemente impossível fixar qualquer limite preciso para nossa autoridade” (*T* 1.3.14.12). Entretanto, por que nossa autoridade em termos epistemológicos depende da observação dos fenômenos? A resposta básica a essas questões é que o empirismo de Hume depende da ideia cartesiana de que “a consciência nunca nos engana” (*EHU* 7.13). Hume acredita que a consciência direta é o único guia cognitivo seguro disponível e que tudo aquilo de que temos consciência direta são *percepções*:<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Em *T* 1.3.3.9, no início da discussão sobre o raciocínio causal, Hume contrasta “a experiência e observação” com “o raciocínio ou conhecimento científico” para mostrar que a primeira e não a última é a origem da opinião de que uma causa é necessária para toda a existência. Vimos que a experiência é a base da *ciência* do homem. A experiência e a observação, portanto, não dariam origem a conhecimento científico? Essa é uma questão difícil de responder. No *Tratado*, Hume reconhece haver, baseado na “linguagem corrente”, três graus de evidência: “conhecimento, provas e probabilidade” (*T* 1.3.9.2). Na primeira *Investigação*, Hume reafirma a condição científica de sua filosofia moral: “tampouco pode restar alguma suspeita de que essa ciência seja incerta ou quimérica, a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda ação. Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão, e, conseqüentemente, que existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca desse assunto, e uma verdade e falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano” (*EHU* 1.14).

<sup>20</sup> Lord Shaftesbury (1699, p. 229) também sustenta argumento semelhante na conclusão de seu *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*: “Mas deixe-nos levar o ceticismo ainda mais longe, deixe-nos duvidar, se for

as únicas existências de que estamos certos são as percepções, que, por estarem imediatamente presentes à nos pela consciência, exigem nosso mais forte assentimento, sendo o primeiro fundamento de todas as nossas conclusões. (*T* 1.4.2.47).

Com essas palavras, Hume apenas reforça o que havia escrito algumas páginas atrás, ainda no *Tratado*:

não há impressão ou ideia de tipo algum, de que tenhamos alguma consciência ou memória, que não seja concebida como existente; e é evidente que é dessa consciência que é derivada a mais perfeita ideia e segurança [*assurance*] do ser. (*T* 1.2.6.2).

A experiência é o critério último do conhecimento, para Hume, portanto, porque os seres humanos apenas podem ter consciência daquilo que lhes aparece diretamente à mente.<sup>21</sup> Entretanto, ainda que inspirado pelo princípio cartesiano de que a consciência é o ponto de partida seguro da investigação filosófica (ainda que a “segurança” derivada da consciência seja algo significativamente distinto para ambos), Hume chegou à conclusão oposta a das *Meditações*: não há conteúdos cognitivos *a priori* na mente.

## 1.2 Teoria das percepções

O objetivo desta seção é mostrar alguns dos resultados fundamentais da investigação humeana sobre os itens mentais e suas relações. O apelo a esses resultados será feito na análise dos argumentos motivacionais de Hume. Na primeira parte, apresentarei os tipos de itens mentais disponíveis, suas diferenças e semelhanças básicas. Falarei sobre a natureza das percepções e a especificidade de impressões e ideias. Na segunda parte, defenderei que o discurso humeano sobre as faculdades da mente deve ser interpretado a partir da produção e

---

possível, de todas as coisas a nossa volta, não podemos duvidar do que se passa dentro de nós mesmos. Nossas paixões e afetos são por nós conhecidos. Eles são evidentes, sejam quais forem os objetos a que os aplicamos.”

<sup>21</sup> A natureza do conhecimento extraído da observação das percepções fica clara, por exemplo, quando Hume tanto apela à experiência quanto expõe os limites da observação no que diz respeito ao conhecimento dos objetos externos. Essa limitação de nosso conhecimento dos objetos externos àquilo que nos está presente à consciência é expresso por Hume, por exemplo, na seguinte passagem: “Minha intenção nunca foi penetrar na natureza dos corpos ou explicar as causas secretas de suas operações. Além disso estar fora de meu propósito presente, receio que tal empresa ultrapasse o entendimento humano, e que nunca poderemos conhecer os corpos senão por meio das propriedades externas que se mostram aos sentidos. Quanto àqueles que tentam algo além disso, não poderei lhes dar crédito até ver que tiveram sucesso em pelo menos um caso. No momento, contento-me em conhecer perfeitamente a maneira como os objetos afetam meus sentidos e as conexões que eles mantêm entre si, até onde a experiência disso me informa. Esse conhecimento basta à condução da vida; e basta também para minha filosofia, que pretende explicar tão somente a natureza e as causas de nossas percepções, ou seja, de nossas impressões e ideias” (*T* 1.2.50.26).

da associação de estados mentais particulares. Na seção anterior, mostrei que Hume aderiu à tese lockeana de que a descoberta dos limites do conhecimento humano depende de uma investigação das operações da mente. Mostrei também que Hume defendeu que essas operações só poderiam ser investigadas naturalmente, isto é, por meio da observação e da experimentação.

### *Sobre as percepções em geral*

A experiência é o pano de fundo no qual Hume desenvolve sua ciência da natureza humana, mas o que ela nos revela sobre esse tipo de fenômeno? Como a primeira coisa que a experiência nos mostra é que “nada mais está presente à mente além das percepções” (*T* 1.2.6.8), a natureza e os limites das operações mentais serão revelados mediante o contato com tal tipo de entidade. Mas o que são percepções?

Seguindo os passos da teoria das ideias defendida por alguns de seus antecessores, Hume sustentará que percepção é todo objeto diretamente presente à mente ou à consciência. Esse ponto de vista é evidente em várias passagens do *Tratado* e da primeira *Investigação*. Na “definição” de percepção que Hume apresenta no início do *Abstract*, ele afirma que uma percepção é “tudo aquilo que pode estar presente à mente, seja quando empregamos nossos sentidos, seja quando somos influenciados por uma paixão, ou exercitamos nosso pensamento e reflexão” (*Ab* 5). Há, no próprio *Tratado*, formulações similares a essa “definição” de percepção, por exemplo, quando é afirmado, em uma passagem clássica, que “nada jamais está presente à mente senão suas percepções; e que todas as ações como ver, ouvir, julgar, amar, odiar e pensar incluem-se sob essa denominação” (*T* 3.1.1.2). Hume também ecoa essa definição na primeira *Investigação* quando afirma que a experiência nos mostra que “a mente nada tem presente a si além de percepções” (*EHU* 12.12). Assim, em certo sentido, “percepção” é aqui o termo genérico que podemos pensar como significando algo equivalente ao conceito de ideia presente nas obras de, por exemplo, Descartes, Locke e Berkeley.

Dizer que uma percepção *está presente à mente* é, para Hume, a mesma coisa que dizer que a mente está consciente (ou tem consciência) de tal percepção.<sup>22</sup> Com o conceito de

---

<sup>22</sup> Hume deixa clara a conexão entre a mente ter um objeto presente a si e a mente estar consciente de um objeto em várias passagens do *Tratado*. Em *T* 1.4.2.47, por exemplo, Hume afirma que percepções são “as únicas existências”, ou “seres”, ou “objetos”, que “estão presentes à mente” ou, o que parece ser equivalente, que estão “imediatamente presentes a nós pela consciência”. Em *T* 1.1.1.1, Hume afirma que “as percepções da mente humana” se diferem no modo em que “elas atingem a mente, e abrem caminho em nosso pensamento ou consciência”. Em *T* 1.4.2.7, Hume afirma que “todas as ações e sensações [percepções] da mente” são “conhecidas por nós pela consciência”.

percepção, portanto, Hume refere-se genericamente a todo objeto particular da consciência.<sup>23</sup> Nós percebemos algo quando um objeto qualquer se apresenta à consciência e passa a fazer parte do conjunto de percepções que compõem a mente. Ter consciência significa ter consciência de algo, e esse algo é uma percepção.

É importante notar também que percepções são “existências” que estão “*imediatamente* presentes a nós pela consciência” (*T* 1.4.2.47, grifo meu). Não há consciência indireta de percepções ou de qualquer outro tipo de objeto. Quando a consciência de um objeto conduz à consciência de outro objeto, tanto o primeiro estado quanto o segundo são estados nos quais o sujeito tem consciência direta do objeto. Percepções são os objetos dos quais a mente tem *consciência direta* ou imediata. Em outras palavras, percepções são os objetos aos quais a mente está diretamente relacionada pela consciência. Como a própria mente humana é, para Hume, um conjunto de percepções relacionadas e sucessivas das quais temos consciência imediata, estar presente à mente significa estar presente à consciência (*T* 1.4.6.4).<sup>24</sup>

Outro resultado da ciência experimental da natureza humana é que nossas percepções são “internas”.<sup>25</sup> Percepções são internas porque suas existências estão conectadas com a consciência. Nesse caso, ser interno significa estar conceitualmente em oposição ontológica aos objetos cuja existência é independente da consciência, os objetos “externos”. Para Hume, objetos externos têm uma existência externa à consciência porque são “contínuos” e

---

<sup>23</sup> Como, para Hume, estar consciente de *p* é o mesmo que perceber *p* (*T* 1.2.6.7), então tudo aquilo “que está presente à mente”, ou de que temos consciência, é uma percepção (*T* 1.2.6.8, 1.4.2.54, 2.2.2.22, 3.1.1.2; *EHU* 12.9). As relações entre esses conceitos parecem ser as seguintes. Se *p* é algo presente a mente *m*, então *p* é uma percepção. Se *p* está presente para *m*, então *m* está consciente de *p*. Aqui podemos observar que há uma relação inversa entre estas duas relações, considerando-se *m* como “mente” e *p* como “percepção”. Além disso, se uma mente *m* está consciente de *p*, então *p* é uma percepção. Dizer que *p* está presente para *m*, nesses termos, significa dizer que *m* está diretamente consciente de *p*.

<sup>24</sup> No Livro 2 do *Tratado*, ao falar sobre os objetos das paixões indiretas de orgulho e humildade, Hume afirma que o eu [*self*] é a “sucessão de [...] [percepções] relacionadas, das quais temos consciência e memória imediata” (*T* 2.1.2.2). A mente humana é um conjunto de percepções unidas pelas relações de semelhança e causalidade (*T* 1.4.6.17). Entre as percepções de tal conjunto de percepções, por exemplo, está contida ainda a ideia fictícia de que tal conjunto tem uma simplicidade e identidade (*T* 1.4.2.39).

<sup>25</sup> Minha interpretação sobre a natureza das percepções e dos objetos externos na filosofia humeana leva em conta uma perspectiva mais geral sobre as posições epistemológicas e metafísicas de Hume. Essa perspectiva, por sua vez, depende de uma compreensão da posição de Hume frente aos problemas que surgem da reconhecida oposição entre os argumentos céticos e os argumentos convencionalmente chamados de naturalistas presentes em seus textos. Não é meu objetivo nesta tese discutir tal problema, mas falarei mais sobre essas questões na nota 29 abaixo. Devo deixar claro que defendo a interpretação naturalista segundo a qual, entre outras coisas, Hume teria admitido que a “investigação empírica” pode, mesmo em oposição aos argumentos céticos, nos fornecer resultados positivos sobre a realidade, ou seja, verdades contingentes sobre “questões de fato” – ainda que não possa, como sabemos, fornecer verdades necessárias sobre tais fatos. Considero que a tese segundo a qual percepções são existências internas é um dos resultados da investigação naturalista sobre o funcionamento da mente. Dicker (1998, p. 5), Broughton (2006, p. 43) e Garrett (2014, p. 2) afirmam que percepções são estados conscientes para Hume. Stroud (1977, p. 8, 18), Coventry (2007, p. 38, 150) e Brown e Morris (2012, p. 24, 34) falam de percepções como entidades mentais.

ontologicamente independentes ou “distintos” da consciência (*T* 1.4.2). Os objetos internos, portanto, as percepções, existem de maneira dependente da consciência. Sem consciência, não há percepções.

No *Tratado*, Hume torna evidente apenas em *T* 1.3.14 — seção na qual ele analisa a origem da ideia de conexão necessária que supostamente conecta tanto entidades “internas”, nossas percepções, quanto objetos “externos” — que esse caráter interno é realmente uma propriedade de todas as nossas percepções.<sup>26</sup> Nos parágrafos presentes em *T* 1.3.14.26–29, Hume opõe a existência de nossas percepções à existência de objetos externos. Ele afirma, por exemplo, que “o princípio unificador de nossas *percepções internas* é tão ininteligível quanto o dos objetos externos” (*T* 1.3.14.29, grifo meu).<sup>27</sup> Hume não esclarece, explicitamente, em *T* 1.3.14.29, qual o significado da expressão “interno”. Porém, parece que podemos inferir seu sentido se o contrastarmos com a externalidade dos objetos caracterizada em um parágrafo anterior: um objeto externo é uma entidade que existe

de modo inteiramente independente da mente, e [...] [que continua] sua operação mesmo que não existisse nenhuma mente para [o] contemplar ou para raciocinar a seu respeito. (*T* 1.3.14.26).

Outro contraste entre percepções e objetos externos ocorre na seção “Do ceticismo quanto aos sentidos” (*T* 1.4.2). O objetivo de Hume nessa seção é explicar a origem de nossa crença inevitável na existência de objetos externos ou “corpos”. Para fazê-lo, ele contrasta o realismo direto ingênuo do senso comum, o realismo indireto dos filósofos e o ceticismo negativo “extravagante” sobre o mundo externo e os rejeita em favor de um ponto de vista naturalista sobre a “hipótese filosófica da dupla existência”.<sup>28</sup> Hume conclui que, ainda que

<sup>26</sup> A demora em apresentar a característica de ser “interna” como uma propriedade geral das percepções talvez se justifique por essa questão ser algo usual para os pensadores da época com os quais ele está dialogando. Até essa seção do *Tratado*, Hume usa o termo interno para se referir as nossas impressões de reflexão, nossas “impressões internas” (*T* 1.3.14.22), em contraste com as “impressões externas” (*T* 1.4.2.7), as impressões de sensação. Veremos essa distinção a seguir. Hume, na verdade, tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*, usa a palavra “interno”, na maior parte das vezes, para se referir a um tipo específico de percepção.

<sup>27</sup> Oposição semelhante ocorre também em *T* 1.4.2.57 e 1.4.5.1.

<sup>28</sup> Como a interpretação apresentada neste parágrafo é amplamente controversa entre os comentaristas, a longa nota a seguir se faz necessária. Kemp Smith (1941, p. 3–8) e Wright (2006, p. 7–20) estão certos em afirmar que grande parte dos leitores de Hume, desde seus contemporâneos, como Reid e Beattie, sustenta que ele assumiu uma posição cética em relação à *existência* de um mundo externo, independente da mente humana e de qualquer subjetividade. Em linhas gerais, essa interpretação cética tradicional considera que a argumentação de Hume, expressa principalmente no *Tratado*, é o coerente desenvolvimento lógico do empirismo *tabula rasa* de Locke — isto é, da ideia de que todo conteúdo determinado de que temos consciência deriva-se da experiência — em conjunção com a noção berkeleyana de que todo objeto de que estamos diretamente conscientes é algo exclusivamente subjetivo (ou interno). Essa interpretação tradicional foi especialmente desenvolvida por Thomas Reid. Reid (1764, p. 396–397) acreditava que a “teoria das ideias”, aceita e desenvolvida por Hume até “a exposição dos paradoxos que ela contém”, partiria do fato de que a mente está limitada (isto é, só tem

não possamos justificar pela razão a existência de objetos externos contínuos e distintos semelhantes as percepções por eles causadas, nós inevitavelmente cremos em objetos externos e fantasiemos semelhanças entre eles e nossas percepções. Hume afirma que “a filosofia nos informa que tudo que aparece à mente nada é senão uma percepção, algo descontínuo e

---

consciência de) às suas percepções imediatas, internas e percíveis. Esse subjetivismo radical teria como consequência um ceticismo total, segundo o qual nada poderíamos saber acerca de qualquer suposta realidade, sejam objetos externos, objetos internos, ou mesmo fenômenos objetivos regulares. Comentadores como Fogelin (1994) e Michaud (1999) sofisticaram essa leitura cética tradicional de Hume e continuaram a aceitar o fato de que o ceticismo presente na argumentação de Hume é tão forte que, se esses raciocínios são corretos, então não é possível que sua doutrina da crença natural possa apresentar aspectos positivos relevantes. A doutrina da crença em existências distintas e contínuas, por exemplo, que alguns compreendem como uma doutrina naturalista, seria parte da argumentação cética que extrai corretamente as consequências lógicas do empirismo clássico e que mostra a peculiar situação epistêmica e psicológica dos seres humanos que não podem justificar suas crenças mais fundamentais. Esses comentadores consideram a explicação da crença natural apenas a descrição, por parte de Hume, de uma espécie de fuga desesperada e psicologicamente inevitável do ceticismo a que os homens estão necessariamente submetidos.

Entretanto, é possível notar nas obras de Hume, no *Tratado* e na primeira *Investigação*, que os argumentos céticos são constantemente opostos a uma linha de argumentação que atribui grande importância aos fatos de a mente humana ser algo produzido naturalmente e de esse processo natural ter dotado a mente de certas características próprias, instintos e disposições originais, cuja descoberta pode ocorrer pela simples observação dos fatos mentais (*T* 1.13.6.9; *EHU* 9.6). Em 1941, foi publicado o que Mounce (1999, p. 1) e Stroud (1977, p. x-xi), por exemplo, consideram o principal livro destinado à interpretação e à análise da filosofia de David Hume. Nesse livro, cujo título é “The Philosophy of David Hume”, o professor Norman Kemp Smith (1941, p. 129) apresentou as perguntas que se tornaram elementos essenciais à compreensão dos propósitos humeanos: “o que é mais fundamental no pensamento de Hume, o ceticismo ou o naturalismo? São estas doutrinas compatíveis entre si?”. Com essas questões, Kemp Smith apontou à presença daquilo que ele considerava serem duas “atitudes” argumentativas presentes na filosofia de Hume, especialmente no *Tratado*. Por um lado, Kemp Smith reconheceu que Hume explicitamente admitia a existência de certas crenças naturais, constitutivas da natureza humana, que não podiam ser abandonadas, ou recusadas, e, por outro, insistiu no fato de que tais crenças não poderiam ser racionalmente justificadas. Uma das faces da filosofia de Hume era positiva, a face que dava ênfase à importância de nossas crenças naturais no funcionamento mental, e a outra, negativa, a face segundo a qual não era possível justificar nossas crenças naturais pela razão. Entretanto, segundo Kemp Smith, Hume teria reconhecido que essa falha da razão em justificar nossas crenças fundamentais, crenças das quais nossa “consciência ordinária” dependia, era suficiente para considerarmos a própria razão o meio inadequado para tentar explicar tais crenças. Essas crenças constituiriam, segundo Hume, as “características últimas da experiência”, produtos de “instintos e propensões” fundamentais da natureza humana dos quais a própria razão dependia. Por esse motivo, tais crenças não poderiam ser afetadas pelo raciocínio cético. Nas palavras de Kemp Smith (1941, p. 87), segundo Hume, era possível “mostrar que certas crenças ou julgamentos [...] são ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’, e, por isso, seriam removidos para além do alcance de nossas dúvidas céticas”. Segundo Wright (1983, p. 225), por exemplo, essa argumentação naturalista sobre o processo natural de produção de crenças parece conduzir à conclusão oposta a dos intérpretes céticos, a saber, de que nossas crenças em geral tendem para a verdade, o que explicaria o endosso de Hume às nossas crenças naturais. Essa nova compreensão da filosofia de Hume deu origem às interpretações chamadas de “realismo cético”. O termo “realismo cético”, associado à filosofia de Hume, deriva-se da obra “The Sceptical Realism of David Hume”, de John P. Wright, publicada em 1983. Em 1991, Kenneth Winkler publicou um artigo com o título “The New Hume” no qual afirmou — referindo-se especialmente a essa obra de John Wright e a outra, escrita por Galen Strawson (1989), que seguia a mesma tendência interpretativa do livro de Wright — haver uma “influente onda” de intérpretes mais recentes que defendiam ser Hume um realista no que diz respeito à existência de objetos externos e à existência de “conexões necessárias objetivas”. Segundo Richman (2000, p. 12), foi esse artigo de Winkler que nomeou os intérpretes que defendem concepções próximas a de Wright e Galen Strawson, o realismo cético, de *New Hume*. O *New Hume* opõe-se às interpretações mais tradicionais de Hume, ou *Old Hume*, contrárias à suposição de um realismo ontológico na filosofia de Hume. Segundo Richman (2000, p. 1), o que une esses intérpretes, fundamentalmente, e, desse modo, caracteriza a posição realista cética, é a tese segundo a qual “Hume acreditava que nós podemos saber que poderes causais e objetos existem no mundo, ainda que nós possamos não estar aptos a saber nada mais sobre eles exceto que existem”. Em outro lugar, defendi uma leitura realista-cética sobre a posição de Hume relativa à crença em um mundo externo (SOARES, 2008).

dependente da mente” (T 1.4.2.14). Assim, em oposição aos objetos externos, as “percepções não possuem nem uma existência contínua, nem uma existência independente” (T 1.4.2.46).

Ser algo interno, portanto, nesse sentido, significa ser algo cuja existência é “efêmera” e dependente da mente ou consciência. Segundo os resultados obtidos pela ciência da natureza humana, percepções não existem quando não percebidas. O fato de que percepções são objetos dos quais temos consciência imediata não nos permite conceber uma percepção a existir de modo independente da mente: a hipótese “vulgar” de que “uma percepção existe sem estar presente a mente é uma contradição evidente” (T 1.4.2.37).

Esse tipo de existência “interna” é o que Searle (1998, p. 42–44) chama de “modo subjetivo de existência”, um tipo de existência característica das experiências conscientes que constituem uma mente. Assim, dizer que percepções são internas significa dizer que elas são subjetivas em um “sentido ontológico”: elas “apenas existem enquanto experimentadas por um sujeito”.<sup>29</sup> Searle (1998, p. 43) também reconhece, corretamente, que entidades cuja existência é subjetiva são também *privadas*.<sup>30</sup> Que nossas percepções internas são também privadas parece ser o caso para Hume.<sup>31</sup> Isso fica evidente, por exemplo, quando Hume, ao explicar o funcionamento do princípio de simpatia, afirma que “nenhuma paixão alheia se revela imediatamente a nossa mente” (T 3.3.1.7).<sup>32</sup>

Poderia ser objetado aqui que não é correto considerar que percepções são entidades internas porque Hume teria de fato admitido a possibilidade da existência de percepções contínuas e distintas da mente: “a interrupção na aparição de uma percepção não implica necessariamente uma interrupção em sua existência” (T 1.4.2.37). Essa objeção pode seguir dois caminhos. Em primeiro lugar, parte-se da afirmação de que qualquer percepção particular “é distinguível das outras e pode ser considerada a existir separadamente” (T 1.4.2.39). Em segundo lugar, pode-se insistir que Hume admite termos uma crença ou ideia de existência contínua e distinta (T 1.4.2.23–24); como apenas temos consciência direta de percepções essa ideia deve necessariamente ter sido derivada de nossas percepções.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Cf. Nagel (1979) e Searle (2002, p. 39–44).

<sup>30</sup> Isto é, não podem ser acessadas por outras mentes. O contrário de uma existência privada é uma existência pública, objetiva.

<sup>31</sup> Essa parece ser a interpretação tradicional para essa questão, como em Dicker (1998, p. 5), Loeb (2008, p. 118), Malherbe (2008, p. 134) e Brown e Morris (2012, Cap. 3). Para uma interpretação que nega serem as percepções humanas entidades subjetivas e privadas, ver Davie (1984).

<sup>32</sup> Sobre o caráter privado das percepções, ver também T 2.1.9.2, 3.2.1.2.

<sup>33</sup> A possibilidade da existência de percepções separadas da mente conduz a três problemas na doutrina humeana que são também questões centrais para a Filosofia da Mente. O primeiro diz respeito, de fato, à existência de percepções fora do conjunto de percepções que constitui uma mente. Se percepções podem existir de modo independente da mente, então talvez não seja correto *defini-las* como *mentais*. Em geral, considera-se que isso é uma possibilidade lógica para Hume, ainda que, como “questão de fato”, seja falso: “Quando comparamos



As passagens do *Tratado* que sustentam o primeiro argumento contra a natureza interna das percepções são basicamente as seguintes: *T* 1.4.2.39–40, 1.4.5.5 e 1.4.6.3, 16. Tendo essas passagens como base, o argumento pode ser reconstruído do seguinte modo:

- (1) A mente é um conjunto de várias percepções particulares.
- (2) Toda percepção particular é distinguível de outras percepções (da mente).
- (3) Toda percepção distinguível é separável de outras percepções (da mente) pela imaginação.
- (4) Toda percepção separável pela imaginação pode existir separada de outras percepções (da mente).
- (5) Se uma percepção pode existir separada da mente, então essa percepção pode existir de modo independente da mente.

Logo,

- (6) Percepções não podem ser caracterizadas como dependentes ou internas.

---

experimentos e raciocinamos um pouco sobre eles, rapidamente percebemos que a doutrina da existência independente de nossas percepções sensíveis é contrária a mais clara experiência. Isso nos leva de volta aos nossos passos para perceber o erro de atribuir uma existência contínua a nossas percepções” (*T* 1.4.2.44). Sobre esse ponto ver Hausman e Hausman (1989, p. 1–2). Como a suposição de percepções cuja existência é contínua não é contraditória (*T* 1.4.2.40), Garrett (2006, p. 306) parece estar correto quando afirma que Hume “admite explicitamente que coisas possuidoras das mesmas *qualidades* das percepções da mente *podem* existir sem serem percebidas por qualquer mente”, rejeitando, desse modo, o imaterialismo de Berkeley. O segundo problema diz respeito à natureza ontológica das percepções. Elas são eventos mentais, materiais ou de um tipo neutro? A discussão metafísica sobre a natureza das percepções pode parecer algo alheio ao ceticismo de Hume, mas há intérpretes de sua filosofia com posições bem definidas sobre essa questão. A interpretação tradicional associa a posição de Hume a Russell e lhe atribui um monismo neutro, como em Price (1940, p. 105–106). Críticas a essa interpretação tradicional podem ser vistas em Hausman e Hausman (1989) e Backhaus (1991). Além de abandonarem a interpretação tradicional, intérpretes como Flage (1982), Cummins (1995) e Johnson (1995), sustentam ainda que Hume é, na verdade, uma dualista. Johnson (1995, p. 111) afirma, por exemplo, que, a partir da leitura de *T* 1.2.6.7–9, onde Hume teria defendido a tese de que “percepções são distintas de objetos externos”, pode-se concluir que, para Hume, a “percepção é um fenômeno mental, não um objeto material em um mundo externo à consciência”. O terceiro problema derivado da possibilidade da existência de percepções separadas da mente diz respeito à relação da existência da percepção com a consciência. É preciso reconhecer que a opinião de Hume sobre a existência de percepções inconscientes é um tema controverso. Alguns autores afirmam que não há percepções inconscientes para Hume. Penelhum (1992, p. 51), por exemplo, afirma que Hume compartilha a tese cartesiana da transparência dos nossos estados mentais e, nela, fundamenta a tese de que ter uma percepção implica ter consciência da natureza dessa percepção. Broughton (2006, p. 43) acredita que Hume identifica percepções com “estados conscientes”. Fazendo referência ao parágrafo inicial do *Tratado*, ela afirma que percepções são estados que temos quando algo “atinge a mente” e penetra “em nosso pensamento ou consciência”. Como a precisão conceitual certamente não é uma das virtudes de Hume (e talvez nem mesmo um de seus propósitos), para compreendermos a descrição que ele faz da mente precisamos estar atentos a cada página de seus textos. Não são raras às vezes em que ele parece fazer afirmações inconsistentes em relação ao funcionamento mental, seus conteúdos e faculdades. Aspectos importantes, ou adicionais, das percepções só são apresentados quando ele está a discutir algum outro ponto. Hume parece indicar que pode haver percepções inconscientes quando antecipa o tema da identidade pessoal, na seção “Do ceticismo sobre os sentidos”. É nessa seção que ele afirma a citação de *T* 1.4.2.37 que apresentei acima. O único critério lógico para a existência de percepções parece ser uma consciência anterior à inconsciência (ou ao menos, uma diminuição ou até extinção da atenção da consciência), pois “como toda percepção é distinguível das outras, e pode ser considerada como a existir separadamente, segue-se evidentemente que não é absurdo separar da mente uma percepção particular qualquer” (*T* 1.4.2.39). Tento responder a algumas dessas questões no corpo do texto.

Esse argumento é válido, mas algumas de suas premissas são falsas. Em relação a premissa (1), Hume não considera qualquer mente como um conjunto de várias percepções. A mente humana, por exemplo, é um conjunto de percepções (*T* 1.4.2.39, 1.4.6.4), mas ele admite que podem haver mentes com apenas uma percepção particular (*Ap* 16). Assim, separar uma percepção da mente humana, ou de uma mente constituída por várias percepções, não implica que a percepção particular isolada não seja também uma mente. Mentes não precisam ser conjuntos com mais de uma percepção particular. Assim, para um objeto *p*, se *p* existir (ou puder existir) separado da mente *m*, não é o caso que *p* exista de modo separado de qualquer mente se o próprio *p* for de fato também uma mente. Além disso, não faz sentido considerar que a premissa diz respeito apenas à mente humana, já que a conclusão diz respeito a independência de uma percepção em relação a qualquer mente.

O modo como compreendemos a premissa (4) também é fundamental para o argumento. Mostrei no parágrafo anterior que não faz sentido dizer que uma percepção separável de uma mente qualquer pode existir de modo independente de qualquer mente, se considerarmos que a própria percepção, isoladamente, é uma mente por ser uma percepção. Mesmo que eu conceba a percepção *p* como algo cuja existência não é mais dependente do conjunto *m*, do qual fazia parte, não posso dizer que a existência de *p* é independente de qualquer mente. Não é contraditório separar uma percepção do conjunto de percepções que constituem a mente da qual essa percepção é um elemento. Porém, é contraditório defender que percepções que podem existir separadamente existam de modo independente de qualquer mente. Assim, dado o princípio da conceitabilidade, é verdadeiro afirmar que toda percepção separável pela imaginação pode existir em separado das percepções com as quais estava agrupada.<sup>34</sup> É falso, contudo, que essa percepção possa ser concebida como independente de qualquer mente.

A segunda objeção ao caráter interno das percepções é esta:

- (1) Objetos externos são contínuos e distintos da mente.
- (2) Temos uma ideia de objetos contínuos e distintos da mente.
- (3) Não podemos conceber algo especificamente diferente de percepções.

---

<sup>34</sup> O princípio modal da conceitabilidade aceito por Hume afirma que “é uma máxima estabelecida da metafísica que tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível, ou em outras palavras, nada do que imaginamos é absolutamente impossível” (*T* 1.2.2.8). Para discussões sobre Hume e o princípio da conceitabilidade ver Lightner (1997) e Kail (2003).

(4) Se não podemos conceber algo especificamente diferente de percepções, então nossa ideia de objetos contínuos e distintos é a ideia de uma percepção contínua e distinta.

(5) Se nossa ideia de objetos contínuos e distintos é a ideia de uma percepção contínua e distinta, então percepções podem existir de modo independente da mente.

Logo,

(6) Percepções não podem ser caracterizadas como dependentes ou internas.

Esse argumento defende, basicamente, que é a possibilidade da existência de percepções contínuas e distintas o que nos permite ter uma ideia de objetos externos. Segundo o princípio da conceitabilidade, se podemos conceber percepções contínuas e distintas, então percepções podem existir de maneira distinta e contínua. O problema com esse argumento é que, apesar de suas premissas serem verdadeiras, ele não é válido. Mesmo que a crença em objetos externos surja de uma operação mental, ela serve para explicar a possibilidade de pensarmos em objetos externos. Essa crença não mostra que existam realmente objetos externos ou percepções distintas e descontínuas. Podemos facilmente conceber uma montanha de ouro e inferir corretamente que uma tal montanha possa realmente existir (*T* 1.2.2.8). A experiência, contudo, nos mostra que não existem montanhas douradas na face da terra. Do mesmo modo, podemos ter a ideia de objetos distintos e contínuos e, por meio da investigação empírica, concluir que não há de fato percepções independentes da mente. É por isso que defendi acima que o caráter interno das percepções é um dos resultados da investigação empírica das operações mentais desenvolvida por Hume.

Se estou correto, portanto, a filosofia de Hume, assim como grande parte da filosofia moderna, é construída a partir da análise desses estados de consciência internos ou subjetivos. Esses estados ou eventos mentais conscientes são chamados especificamente por Hume de *percepções*. A ciência humeana do funcionamento mental é edificada a partir da análise do funcionamento dos estados conscientes, as percepções, e depende da observação do comportamento humano e da introspecção individual. É por meio dos resultados dessa investigação sobre esses estados mentais ou percepções que Hume dá vazão a seu empirismo. O “conhecimento humano” está restrito às percepções, conteúdos ou objetos dos quais temos consciência direta e a ciência naturalista da mente depende dos princípios gerais extraídos da observação e da experiência do funcionamento das percepções. A contrapartida cética dessa ciência, como vimos, é que não podemos saber se temos acesso cognitivo (algum tipo de consciência indireta, como Locke parece defender) a uma realidade independente da

subjetividade e, por isso, Hume sustenta, não podemos nos manifestar sobre as propriedades de uma realidade desse tipo a partir de nossas percepções.<sup>35</sup>

Um dos principais resultados dessa ciência da mente, talvez, é divisão das percepções em dois tipos: *impressões* e *ideias*.<sup>36</sup> Há muita discussão em torno dessa distinção, especialmente sobre a insistência de Hume com o critério segundo o qual impressões e ideias se diferenciam *apenas* em seus graus de “força e vivacidade”:

todas as percepções da mente são de dois tipos, a saber, impressões e ideias, as quais diferem uma da outra *apenas em seus diferentes graus* de força [*force*] e vivacidade. Nossas ideias são copiadas de nossas impressões, e as representam em todas as suas partes. (T 1.3.7.5, grifo meu).

Para a teoria humeana das percepções, as “*impressões* são nossas percepções fortes e vívidas; *ideias* são as mais fracas e pálidas” (Ab 5). Segundo essa distinção, ideias nada mais são do que “impressões mais fracas” (T 1.1.7.5). A força e a vivacidade são propriedades que distinguem tipos de percepções, afirma Hume, pois “cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (T 1.1.1.1).<sup>37</sup>

A insistência com o princípio de que impressões e ideias são diferenciadas *apenas* pelo grau de força e vivacidade com que se apresentam à consciência aponta para o fato de ser também uma tese fundamental da teoria das percepções de Hume que impressões e ideias não se distinguem em “natureza”.<sup>38</sup> Ao se referir às percepções simples, Hume afirma, por

---

<sup>35</sup> Em algumas passagens, Hume parece sugerir que temos consciência indireta de objetos externos. Talvez as mais diretas sejam estas: “quando os sentidos nos transmitem **imagens** dos **objetos externos**, a percepção da mente é [...] [uma] *impressão*” (Ab 5, negrito meu); “nada está realmente presente à mente exceto suas percepções, ou impressões e ideias, e [...] *objetos externos* tornam-se *conhecidos* para nós apenas por aquelas percepções que eles ocasionam” (T 1.2.6.7, grifo meu). Essas passagens, entretanto, entram em choque com as diversas análises feitas por Hume sobre a origem causal das impressões de sensação, e devem ser consideradas, a meu ver, como expressões da postura humeana de aproximar sua filosofia do senso comum.

<sup>36</sup> Cf. T 1.1.1.8, 1.1.7.5, 1.3.8.11, 1.3.10.13, 2.1.11.7, 2.2.4.7.

<sup>37</sup> Cf. Ab 5; EHU 2.1.

<sup>38</sup> O princípio de que os dois gêneros de percepções não se distinguem em natureza parece reforçar a ideia de Hume segundo a qual todas as percepções (isto é, os objetos da consciência direta) são entidades mentais ou subjetivas, vetando a consciência direta de objetos externos, por exemplo. Uma das perguntas fundamentais sobre a teoria da mente humeana é se percepções são *exclusivamente* subjetivas? Como já vimos, percepções são os objetos que estão imediatamente presentes à consciência. A questão é saber se esses objetos ou entidades são exclusivamente mentais ou não para Hume, isto é, se a natureza das percepções (isto é, suas propriedades) é exclusivamente determinada pela mente que a percebe, ou se, por outro lado, as percepções podem possuir determinações objetivas (podem representar ou intencionar algo objetivo) ou, ainda, se não podemos determinar sua natureza ontológica. E em caso de resposta afirmativa, deveríamos perguntar qual a natureza dessa objetividade, é a representação de uma realidade objetiva? É correto concluir, tendo em vista a filosofia de Hume, como fez Thomas Reid, do fato de que (i) tudo que está presente à mente são percepções para (ii) as percepções são entidades exclusivamente subjetivas, isto é, possuem uma natureza completamente determinada pela mente que as percebe?

É indiscutível que, para Hume, nós, os humanos, apenas podemos conceber nossas percepções. Hume afirma que “nada jamais está presente à mente além de percepções, isto é, de suas impressões e ideias, e [...] nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de ideias e

exemplo, que a “ideia de vermelho que formamos no escuro e a impressão que atinge nossos olhos à luz do sol diferem somente em grau, não em natureza” (T 1.1.1.5).

A intenção básica de Hume com essa atribuição de identidade de natureza entre percepções parece ser deixar claro que impressões podem perder força e vivacidade (e, de fato, perdem) a ponto de tornarem-se ideias, ideias podem ganhar força e vivacidade a ponto de tornarem-se impressões (como sugere a teoria humeana da crença). O seguinte parágrafo do *Tratado* parece confirmar uma leitura desse tipo.

No início deste tratado, observamos que todas as ideias são tiradas de impressões, e que essas duas espécies de percepções diferem apenas nos graus de força e vivacidade com que atingem a alma. *As partes componentes das ideias e impressões são exatamente semelhantes.* A maneira e a ordem como aparecem podem ser as mesmas. Os diferentes graus de força e vivacidade são, portanto, a única particularidade que as distingue. E como essa diferença pode ser eliminada, em certa medida, pela existência de uma relação entre as impressões e as ideias, não é de espantar que a ideia de um sentimento ou paixão possa desse modo ser avivada a ponto de se tornar o próprio sentimento ou paixão. A ideia vivida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão; e certamente podemos sentir um mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela. Isso é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é, sobretudo, nestes casos que uma ideia vivida se converte em uma impressão. (T 2.1.11.7, grifo meu).

Se percepções não são distinguíveis por suas “naturezas”, mas apenas por suas diferenças nos graus de “força e vivacidade”, então uma percepção *X* qualquer pode ser considerada uma impressão ou ideia de acordo com o grau particular que ela em determinado momento ocupar na, digamos, escala de força e vivacidade. Se a percepção *X* for uma ideia e receber força e vivacidade a ponto de atingir o limiar mínimo a partir do qual temos impressões, *X* torna-se uma impressão. Ocorre o mesmo com impressões que perdem força e vivacidade.

Há várias maneiras e processos pelos quais ideias ganham e impressões perdem força e vivacidade. O discurso de Hume sobre faculdades ilustra um pouco essa questão e veremos alguns desses processos mais adiante. Um desses processos, por exemplo, é o princípio da

---

impressões” (T 1.2.6.8), isto é, de percepções. Recebemos impressões pelos sentidos e, a partir delas, concebemos ideias pelo pensamento. Agora, isso implica que a natureza das percepções é completamente determinada pela mente humana? É correto excluir qualquer aspecto objetivo de nossas impressões, e conseqüentemente, de nossas percepções como um todo? Será que Hume não deixa em aberto qual o fundamento último de determinação das percepções? Se isso fosse o caso, não poderíamos inferir da tese do *cárcere das percepções* que nossas percepções são entidades exclusivamente mentais. Com isso, afastaríamos as hipóteses fenomenalistas e idealistas. Hume de fato afirma que nossas impressões são estados mentais subjetivos: “toda impressão é uma existência interna e perecível, e aparece como tal” (T 1.4.2.15). Mas será correto inferir que elas são entidades *exclusivamente* mentais, isto é, entidades ontologicamente subjetivas que representam apenas propriedades subjetivas? Será o conteúdo de toda impressão exclusivamente determinado pela mente? A diferença entre sua natureza ontológica subjetiva e uma possível capacidade intencional das percepções é algo que se deve considerar.

simpatia. O princípio da simpatia é um princípio central da filosofia moral de Hume e refere-se ao fato de a mente operar a “conversão de uma ideia em uma impressão pela força da imaginação” (T 2.3.6.8). Essa conversão depende da atribuição de força e vivacidade à ideia por meio de sua relação com uma impressão.

Como já afirmei acima, a distinção dos tipos de percepções feita apenas a partir dos graus de força e vivacidade é frequentemente considerada um tema obscuro da filosofia de Hume e, por isso, tem sido alvo constante de críticas.<sup>39</sup> Tratarei a seguir do que considero ser os dois problemas fundamentais sobre essa distinção tendo em vista meus objetivos neste texto. O primeiro consiste em como lidar com casos nos quais os graus de força e vivacidade não parecem ser suficientes para decidir se uma percepção é uma impressão ou ideia. O segundo problema, mais importante, é determinar o que são essas propriedades de “força e vivacidade”.

Um dos problemas a serem avaliados aqui, portanto, é que essa diferenciação de percepções apenas em graus deixa, como era de se esperar, uma dificuldade relativa à vagueza do critério. O próprio Hume reconhece a existência dessa dificuldade ao afirmar que, apesar de podermos dividir as impressões em “dois gêneros distintos”, há ocasiões nas quais “não somos capazes de distinguir” impressões de “nossas ideias”: ideias podem ser confundidas com impressões quando estamos sonhando, “no delírio febril e na loucura”, impressões são confundidas com ideias quando se apresentam “apagadas e fracas” (T 1.1.1.1). Além do *Tratado*, Hume faz considerações semelhantes sobre essa questão na primeira *Investigação*. Ele afirma que ideias “jamais podem atingir completamente a força e a vivacidade” das impressões, de um modo que os dois tipos de percepção se tornem indistinguíveis, “*exceto* se a mente estiver desordenada pela doença ou pela loucura” (EHU 2.1, grifo meu). Há ocorrências, portanto, nas quais não é possível distinguir uma percepção e identificá-la como ideia ou impressão. Assim, em certos casos limítrofes, nos quais a força e vivacidade da percepção parecem não nos permitir fazer tal distinção, poderíamos perguntar como se pode determinar os graus que permitem saber se a percepção em questão é uma impressão ou uma ideia? Como saber se estamos diante de uma ideia ou de uma impressão?

Pode ser que essa questão não seja realmente um problema para Hume, se considerarmos que sua ciência da natureza humana é experimental e não pretende revelar as

---

<sup>39</sup> Algumas dessas críticas podem ser encontradas em Kemp Smith (1941), Govier (1972), Everson (1988), Waxman (1993), Tweyman (1995), Dauer (1999) e Landy (2006). Everson (1988, p. 401) questiona também a classificação humeana que considera sensações e emoções como mesmo tipo de percepção, apenas segundo a força e a vivacidade que elas apresentam. Dauer (1999, p. 83) apresenta um tipo peculiar de interpretação, pois acredita que a concepção de Hume sobre essa questão mudou entre o *Tratado* e a primeira *Investigação*, algo que já poderia ser observado, segundo Dauer, a partir da leitura de Ap 22.

qualidades últimas de nossas operações mentais. Ele talvez não visse razão para abandonar um critério que “funciona” em situações psíquicas que ele considera “normais”. A ciência da natureza humana é perfeitamente compatível com casos nos quais não podemos classificar uma percepção como ideia ou impressão, afinal esses dois tipos de percepção possuem a mesma natureza. Hume, de fato, afirma, no mesmo parágrafo, logo após apresentar o exemplo em que ideias e impressões são indistinguíveis, que

apesar dessa grande semelhança em alguns poucos casos, elas são geralmente tão diferentes que ninguém pode hesitar em classificá-las em duas posições distintas, atribuindo a cada uma um nome característico para marcar a diferença. (*T* 1.1.1.1).

De qualquer modo, esse contraexemplo da loucura, que o próprio Hume apresenta contra seu critério de distinção, motivou alguns intérpretes a considerar que ele acreditava que a distinção em força e vivacidade não era a explicação completa para a diferença entre impressões e ideias.<sup>40</sup> Tweyman (1995, p. 429), por exemplo, afirma que “Hume resiste ao tratamento da força e vivacidade como o critério para distinguir ideias e impressões”, pois o fato de elas serem indistinguíveis em ocasiões nas quais se considera apenas a força e vivacidade é uma mostra de que “Hume intenciona distinguir impressões e ideias de alguma outra maneira”.

Entretanto, se é o caso, como Hume afirma várias vezes<sup>41</sup>, que percepções fortes *são* impressões, e que impressões fracas *são* ideias, então podemos pensar que, nesses contraexemplos de estados alterados da mente, impressões tornam-se ideias, ou ideias tornam-se impressões, por processos de aumento ou perda de força e vivacidade de maneira não usual. Assim, dizer que ideias ganham vivacidade na loucura e nos sonhos significa, simplesmente, que elas se tornam impressões. Alguma desordem mental faz com que impressões se tornem “apagadas e fracas”? Nesse caso, elas tornam-se ideias. Ou seja, a confirmação da alteração de “gênero” da percepção ocorre, em casos limites, se levarmos ainda em conta suas propriedades. Assim, mesmo considerando seu contraexemplo, Hume ainda parece pensar, no fim das contas, que não é o *conteúdo* da percepção (ou seja, sua natureza), mas o acréscimo ou diminuição de força e vivacidade — no interior de um limiar que não pode ser definido em absoluto, mas que pode ser identificado por suas propriedades — o que caracteriza uma percepção enquanto impressão ou ideia. As propriedades de “força e vivacidade” da percepção seriam suficientes para identificá-la como impressão ou ideia, pois,

<sup>40</sup> Cf. Kemp Smith (1941, p. 210) e Landy (2006, p. 120–121).

<sup>41</sup> Cf. *T* 1.1.1.1, *T* 3 Ad; *Ab* 5; *EHU* 2.3.

como afirma Hume, o “mais vívido pensamento será sempre inferior a mais obtusa das sensações” (*EHU* 2.1).

O grande problema com o tipo de distinção das percepções que Hume apresenta não é determinar quando uma percepção é impressão ou quando ela é uma ideia, mas saber se “força” e “vivacidade” referem-se a uma mesma propriedade ou a propriedades distintas. Essa questão é difícil de decidir, pois Hume nada fala abertamente sobre ela e a resposta que lhe for oferecida interfere diretamente nas soluções apresentadas ao problema anterior relativo à vagueza do critério para se determinar o tipo de percepção presente à mente.

Em algumas passagens, Hume literalmente reconhece estar a usar os termos de maneira equivalente: “é essa maneira diferente de sentir [crença] que tento explicar, denominando-a uma força [*force*], vivacidade [*vivacity*], solidez [*solidity*], firmeza [*firmness*] ou estabilidade [*steadiness*]” (*T* 1.3.7.7).<sup>42</sup> Nesse exemplo, Hume usa diferentes termos para se referir ao *sentimento* que constitui a crença ou assentimento que acompanha toda impressão, ideia da memória ou toda ideia produzida por um raciocínio causal e que diferencia essas percepções das ilusões criadas pela imaginação. Se isso é o caso, esse fenômeno da equivalência revelaria que não só “força” e “vivacidade”, mas todos esses termos, fazem referência a somente *uma* propriedade fenomenológica das percepções.

Intérpretes como Bennett (1971), Stroud (1977), Everson (1988), Waxman (1993) e Garrett (2006) defendem que os termos “vivacidade” e “força” referem-se a apenas um tipo de propriedade das percepções. Everson (1988), por exemplo, afirma que a distinção humeana entre impressões e ideias leva em conta uma concepção funcionalista da propriedade das percepções referida pelo termo “força e vivacidade”. Ele considera que a interpretação tradicional sobre a natureza dessa distinção defendida por Bennett (1971) e Stroud (1977), segundo a qual os termos “força e vivacidade” referem-se a propriedades “essenciais”, “intrínsecas de imagens” e “não-relacionais”, não é satisfatória.<sup>43</sup> Essa interpretação, considerada tradicional por Everson, pode ser encontrada também em Garrett (2006). Garrett (2006, p. 301–302), seguindo Bennett e Stroud, afirma que Hume diferencia impressões e ideias apenas por seus aspectos “fenomenais”. Everson reconhece que Bennett e Stroud afirmam que Hume faz uma má distinção, apesar de fazê-la. Entretanto, ele dirige sua crítica ao fato de que tais intérpretes supostamente não conseguem ver uma alternativa. A alternativa seria uma interpretação do tipo funcionalismo mental das propriedades de força e vivacidade das percepções.

<sup>42</sup> Hume reconhece um uso intercambiável dessas expressões também em *T* 1.3.8.15, *Ab* 22 e *EHU* 5.12.

<sup>43</sup> Cf. Everson (1988, p. 404–407).



Everson (1988, p. 407) considera que, para Hume, os termos “força e vivacidade” referem-se a uma única propriedade das percepções, a propriedade pela qual uma percepção “é suscetível de afetar a mente de certa maneira”. Afetar a mente significa “produzir efeitos sobre a mente” (ibidem, p. 406). Como as propriedades de força e vivacidade estão “disponíveis à introspecção”, esse critério teria levado Hume a “uma concepção solipsista da mente” (ibidem, p. 402). Segundo Everson (1988, p. 401), o fato de o empirismo de Hume não o permitir “olhar para fora da mente”, ou olhar para as causas externas das impressões de sensação, obriga-o a capturar a diferença entre impressões e ideias “em termos de força e vivacidade, ao invés de por referência às origens causais” de cada tipo de percepção. O ponto principal dessa concepção em relação à teoria das percepções de Hume é que a “distinção que Hume faz entre estados psicológicos deve ser tal que não faça referência ao mundo além do sujeito” (ibidem, p. 402).<sup>44</sup>

Govier (1972, p. 44) sugere, contudo, que a variedade de termos que Hume utiliza para se referir a tal propriedade pode ser um indício de que, na verdade, há mais de uma propriedade envolvida. Porém, a meu ver, é a insistência de Hume em considerá-las *duas* propriedades (ou nomeá-las em conjunção) — força e vivacidade — o que parece ser um indício mais claro de um esforço para caracterizar dois aspectos distintos das percepções.

Contrário às interpretações que, como Everson, Bennett e Stroud, identificam apenas uma propriedade como a referência da expressão “força e vivacidade”, Govier (1972) defende explicitamente que essa expressão se refere a duas propriedades distintas das percepções. Govier reconhece que, como vimos, Hume utiliza vários termos para fazer distinções entre tipos de percepções. Entretanto, ele acredita que tais termos podem ser agrupados em dois conjuntos distintos, que expressam “diferentes características”, nos quais seus elementos compartilham o mesmo significado. Pela frequência com que são utilizados, a expressão base de um dos conjuntos pode ser considerado o termo “força”, o outro, “vivacidade”.

Govier (1972, p. 47) afirma ser evidente que os termos “força” e “vivacidade” referem-se a duas propriedades das percepções, pois Hume teria indicado em *T* 1.3.10.10 que não há coextensionalidade entre eles. Nessa passagem, afirma-se que ideias produzidas pela poesia podem ser vívidas sem serem fortes. Acredito que esse é um ótimo argumento em

---

<sup>44</sup> A meu ver, Everson (1988) está fundamentalmente correto nas críticas ao que ele chama de interpretação tradicional dessa questão. O problema central com sua interpretação, contudo, é que ela vai para o outro extremo. Everson acredita que tanto força quanto vivacidade referem-se apenas a uma propriedade disposicional das percepções. Essa opinião ignora o fato de que Hume quer chamar a atenção para *duas* propriedades das percepções: uma fenomenológica, cuja intensidade é *sentida* pela mente, que acredito ser a vivacidade, e outra causal, funcional, relacional ou disposicional: a força. A interpretação de Everson parece desconsiderar esse aspecto *fenomenal* ou *qualitativo* da vivacidade das percepções. Defenderei a seguir a existência dessa propriedade fenomenal das percepções.

favor de uma diferença lógica entre os termos força e vivacidade. Além disso, Govier lembra que há várias passagens nas quais Hume relaciona causalmente força e vivacidade, o que, na doutrina humeana, segundo o princípio da conceptibilidade, é garantia de uma distinção lógica:

De qualquer modo, dizer que a vivacidade de uma ideia é a *causa* de sua força é garantir que há uma distinção a ser feita. De fato, se a vivacidade é a causa da força, então tal coisa é uma verdade empírica e psicológica; as duas qualidades ainda diferem logicamente. (GOVIER, 1972, p. 47).

Apesar de estar correta ao reconhecer essa distinção lógica entre força e vivacidade, a meu ver, acredito que a interpretação de Govier tem um ponto fraco: a determinação da natureza da vivacidade. Segundo Govier (1972, p. 45), os termos do conjunto “vivacidade” referem-se à “clareza ou quantidade de detalhes” de uma percepção, ou ainda, a “clareza e grau de detalhe”, “precisão” e “explicitude” presente, fundamentalmente, na distinção entre impressões e ideias (ibidem, p. 48). É difícil determinar o que ela quer dizer, mas sua posição parece significar que a vivacidade de uma percepção está conectada exclusivamente a sua “natureza” enquanto conteúdo representacional. O problema é que essa descrição não daria conta da vivacidade das impressões de reflexão.

Se, por um lado, Govier é imprecisa com sua descrição da vivacidade, supondo-se que o *Tratado* oferece recursos para uma distinção adequada, por outro, ele acerta em sua descrição da propriedade referida pelo termo força, que, basicamente, diz respeito à “influência” causal da percepção sobre outras percepções:

A força é uma característica essencialmente disposicional e, conseqüentemente, nenhuma [percepção], considerada de maneira isolada das relações que ela tem com as [percepções] que lhe sucedem, pode ser dita, significativamente, ter qualquer tipo de força [...] Por força [...] estamos nos referindo à tendência a influenciar, ou mesmo a determinar, [percepções] sucessivas. (GOVIER, 1972, p. 48).

Enquanto a força parece ser, como Govier reconhece, uma propriedade causal, a interpretação correta de ambas propriedades, a meu ver, é que Hume parece querer expressar com o termo “vivacidade” uma propriedade fenomenológica das percepções, assim como identificado pela interpretação tradicional de Bennett, Stroud e Garrett. Quanto mais *vívida* a percepção, mais atenção a mente tem sobre ela.<sup>45</sup> Quanto mais *forte* uma percepção, mais ela orienta o funcionamento mental — isto é, mais ela, por exemplo, orienta a imaginação na

---

<sup>45</sup> Em T 2.3.10.12, Hume sugere que a vivacidade de uma ideia diz respeito ao grau de fixação da ideia na mente. Fixar a ideia na mente garante certa estabilidade da consciência em relação a essa ideia.

produção ou associação de ideias e mais contribui para a produção de paixões. Se nossas percepções não diferem em natureza, mas apenas em graus de vivacidade e força, então elas diferem na maneira como aparecem fenomenologicamente à consciência e conduzem a mente em suas operações.

O primeiro parágrafo do *Tratado* parece sugerir essa interpretação:

A diferença entre elas [impressões e ideias] consiste nos graus de força e vivacidade com que [1] atingem a mente [*strike upon the mind*], e [2] fazem seu caminho [*and make their way*] em nosso pensamento ou consciência. (*T* 1.1.1.1).

Nessa citação, a oração [1] referir-se-ia à primeira propriedade, a oração [2], à segunda.

Essa interpretação, que apela a uma propriedade fenomenológica e outra disposicional das percepções, é reforçada se lembrarmos de que as propriedades de “força e vivacidade” estão relacionadas ao conceito de crença na filosofia humeana.<sup>46</sup> Na explicação segundo a qual a crença é uma ideia forte e vívida produzida em um raciocínio causal, Hume faz uma exposição sobre essa questão na qual ele aponta (ainda que de modo confuso, ou ambíguo, como indiquei acima) a diferença entre essas duas propriedades das percepções. Indicarei essas propriedades com colchetes, na citação, do mesmo modo que fiz na citação anterior.

Uma ideia que recebe o assentimento é *sentida* de maneira diferente de uma ideia fictícia, que a fantasia apenas apresenta a nós. É essa maneira diferente de sentir que tento explicar, denominando-a uma força [*force*], vivacidade [*vivacity*], solidez [*solidity*], firmeza [*firmness*] ou estabilidade [*steadiness*]. Essa variedade de termos, que me parece tão pouco filosófica, busca apenas exprimir aquele ato mental [crença] que [1] torna as realidades mais presentes a nós que as ficções, provoca-lhes [*causes them*] a pesar mais no pensamento, e [2] dá-lhes uma influência superior sobre as paixões e a imaginação [...] E na filosofia não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais [2] força e influência; faz com que [1] pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e [2] torna-as os princípios reguladores de todas as nossas ações. (*T* 1.3.7.7).

O fato de Hume associar a força e a vivacidade das percepções ao conceito de crença confere a essas propriedades um caráter epistemológico ou evidencial.<sup>47</sup> O problema é que

<sup>46</sup> Cf. *T* 1.3.5.7, 1.3.7.7; *EHU* 5.12.

<sup>47</sup> Acredito que duas passagens do *Tratado* são fundamentais para revelar esse traço evidencial da vivacidade. A primeira é a seguinte: “É impossível prosseguir com nossas inferências ao infinito; e a única coisa capaz de detê-las é uma impressão da memória ou dos sentidos, além da qual não cabem dúvidas ou perquirições” (*T* 1.3.4.1). A segunda passagem seria a seguinte: “O que podemos afirmar, em geral, a respeito desses três atos do entendimento [concepção, juízo e raciocínio] é que, examinados com uma luz apropriada, todos eles se reduzem ao primeiro, e nada são exceto formas particulares de concebermos nossos objetos. Quer consideremos um único

Hume expõe essas características de modo confuso no *Tratado*. Se levarmos em conta que há duas propriedades diferentes, podemos pensar que a vivacidade é a propriedade com características fenomenológicas que expressam certa “verosimilitude”, como propõe Waxman (1993). A outra propriedade, intrinsecamente funcional, é relacionada à primeira a partir das descobertas da ciência da natureza humana.

Na passagem abaixo, apresento novamente uma sugestão de leitura, agora de um trecho do *Apêndice ao Tratado*, em que Hume fala sobre a força e a vivacidade da crença, na qual tento identificar trechos nos quais Hume refere-se a cada propriedade.

Todos admitirão que existe uma maior [1] firmeza e solidez nas concepções que são objetos de convicção e certeza [*assurance*] do que nos vagos e indolentes devaneios de um sonhador. Aquelas nos atingem [*strike upon us*] com mais força; elas estão [1] mais presentes a nós; a mente tem uma posse mais firme delas, e é mais [1] afetada e [2] movida por elas. [1] Aquiesce a elas; e, de certa maneira, fixa-se e repousa sobre elas. Em suma, essas concepções estão mais próximas das impressões, que nos são imediatamente presentes. (*Ap 3*).

A noção de crença, portanto, pode nos auxiliar a compreender a tese de que há duas propriedades envolvidas na distinção que Hume faz entre tipos de percepções. Precisamos ter em mente, porém, que crença pode ser identificada com (i) ideias forte e vivas (*T 1.3.8.5*), com (ii) o sentimento que acompanha o assentimento a uma ideia (*Ab 22*), isto é, a variação no “modo de conceber” uma ideia, ou, ainda, como fala Hume, (iii) no “sentimento peculiar” (*Ab 2–3*) de força e vivacidade que acompanha a consciência de *toda* percepção. Apenas em (i) e (iii) Hume estaria fazendo referência às duas propriedades. Em (ii), a propriedade em questão é a vivacidade.

Em resumo, dizer que as percepções da mente não se distinguem em natureza, mas apenas em seus graus de força e vivacidade, significa dizer que não há conteúdo que não possa ser concebido por ambos tipos de percepção e que a diferença estaria na *intensidade* fenomenológica e nas *causas e consequências* mentais produzidas por essa percepção. Um dos resultados, portanto, da investigação empírica que Hume faz das operações da mente humana é que ideias e impressões não se distinguem em natureza. Percepções são tudo aquilo que temos presente diretamente à consciência. Impressões são apenas “mais fortes e vivas”

---

objeto ou vários; quer nos demoremos sobre esses objetos ou passemos deles a outros; e qualquer que seja a forma ou ordem em que os consideremos, o ato da mente não excede uma simples concepção; *a única diferença apreciável se dá quando juntamos uma crença à concepção, e estamos persuadidos da verdade daquilo que concebemos*. Esse ato mental nunca foi explicado por nenhum filósofo. Por isso, sinto-me livre para propor minha hipótese a seu respeito: a crença é somente a concepção forte e firme de uma ideia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata” (*T 1.3.7.5n6*, grifo meu).

que ideias. Vejamos agora o que mais Hume diz sobre cada tipo particular de percepção e as diferenças que afirma haver entre elas.

*Impressões de sensação e de reflexão*

Impressões são as percepções relacionadas às nossas sensações ou sentimentos.<sup>48</sup> Há dois tipos básicos de impressões. No início do Livro 1 do *Tratado*, as impressões são divididas em impressões de *sensação* e impressões de *reflexão* (T 1.1.2.1). No início do Livro 2, sobre as paixões, Hume complementa sua nomenclatura das impressões chamando aquelas de *originais* e as últimas de *secundárias* (T 2.1.1.1). Segundo essas distinções, impressões de sensação são originais e impressões de reflexão são secundárias.

Impressões de sensação ou originais “são todas as impressões dos sentidos [*senses*] e todas as dores e prazeres corporais” (T 2.1.1.1). As impressões dos sentidos são aquelas que “entram pela visão, audição, olfato ou paladar”, mais as “impressões do tato” (T 1.4.4.12–14). As impressões de sensação são especialmente importantes para o empirismo humeano porque são as fontes de toda “qualidade” perceptível (T 1.4.5.21).

Sobre a produção desse tipo de percepção, é notável a afirmação de Hume de que impressões de sensação “surtem originalmente na alma, a partir de causas desconhecidas” (T 1.1.2.1) e, além disso, “inexplicáveis” para a razão humana:

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda, se derivam do autor de nosso ser. (T 1.3.5.2).

Agora, apesar do reconhecimento da impossibilidade de se determinar com “certeza” a “causa última” (ou imediata) das impressões de sensação, Hume supõe, enquanto cientista da natureza humana, na descrição que apresenta da origem de nossas impressões de sensação, que elas, de fato, têm uma causa:

Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma *sem nenhuma percepção anterior*, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos. (T 2.1.1.1, grifo meu).

---

<sup>48</sup> Não parece haver uma distinção entre sensação e sentimento no *Tratado*. Ainda que no Livro 2, Hume use a palavra “sentimento” [*sentiment*] como sinônimo de “paixão” [*passion*], uma impressão de reflexão, por todos os Livros do *Tratado*, Hume parece usar os termos “sensação” [*sensation, feeling*] e “sentimento” [*sentiment, feeling*] como expressões intercambiáveis.

A posição de Hume sobre a origem das impressões de sensação pode parecer paradoxal, mas o que ocorre é o seguinte. Segundo os critérios de seu ceticismo, Hume deixa em aberto a questão sobre a origem causal desse tipo de percepção. Como naturalista, contudo, ele reconhece que as impressões de sensação são “dependentes de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais” (*T* 1.4.2.45). A “ciência natural” obriga-o a reconhecer que todas as impressões de sensação “surtem dos movimentos e configurações particulares das partes do corpo” (*T* 1.4.2.13), causas “físicas e naturais” (*T* 2.1.1.2), assunto reservado para os “anatomistas e filósofos naturais” (*T* 1.1.2.1).

O importante para nossa discussão aqui é notar que há uma tese negativa sobre a origem de nossas impressões que é compartilhada pelo ponto de vista cético e pelo ponto de vista da ciência da natureza humana. Essa tese expressa a opinião de Hume segundo a qual nossas impressões de sensação são percepções *originais*: elas não são causadas por outras percepções. Impressões de sensação são “originais” não por serem incausadas, ou por terem causas irreconhecíveis ou inexplicáveis, mas, apenas, por não serem causadas por outra percepção. Se elas fossem causadas por outras percepções, suas origens causais poderiam ser “explicadas”.

A compreensão do significado do adjetivo “original” é central na filosofia humeana quando se quer determinar a particularidade de cada tipo de percepção e suas possíveis consequências motivacionais. É preciso, entretanto, certo trabalho exegético para percebermos os vários significados que lhe são atribuídos no *Tratado*. O “não ser causada por outra percepção” não é o único significado que Hume atribui ao termo “original”. De maneira mais livre, em algumas passagens de *T* 1, Hume refere-se às impressões em geral como percepções “originais” para fazer referência ou ao fato de que elas dão origem às ideias, ou ao fato de que elas são a origem da força e vivacidade das ideias delas derivadas.<sup>49</sup>

Além desse uso mais geral, podemos identificar três sentidos distintos do termo “original” no *Tratado* cujos usos são mais frequentes (esses sentidos repetem-se na primeira *Investigação*). Os dois primeiros referentes a percepções e o último referente a propriedades de percepções. Hume aplica o termo tanto para diferenciar percepções quanto para diferenciar certas propriedades das percepções.

---

<sup>49</sup> Sobre a originalidade causal das impressões em relação às ideias ver *T* 1.1.3.2, 1.2.3.3, 1.2.3.10. Além da força e vivacidade, outro aspecto fundamental que diferencia impressões de ideias é que ideias são “imagens” ou “cópias” das impressões, percepções, nesse sentido, chamadas por Hume “originais”. A propriedade das ideias de ser cópia de impressões tem consequências importantes da determinação da própria intencionalidade das ideias. Veremos essa questão adiante. Por enquanto, examinemos como Hume caracteriza a natureza original das impressões da mente. Poderemos notar que Hume também utiliza o adjetivo “original” para fazer uma diferença entre tipos de percepção. Sobre a origem da força e vivacidade das ideias ver *T* 1.3.13.3–4.

Em primeiro lugar, o adjetivo “original” é atribuído a percepções que

*(O<sup>i</sup>) não são causadas por outra percepção,*

como vimos acima, ou que

*(O<sup>ii</sup>) não representam outra percepção.<sup>50</sup>*

A noção de representação será vista a seguir, quando falarei sobre as ideias, porém, pode-se adiantar que o sentido (O<sup>i</sup>) implica o sentido (O<sup>ii</sup>), mas (O<sup>ii</sup>) não implica (O<sup>i</sup>). Impressões de sensação, por exemplo, não são causadas por outra percepção e, por isso, não são representações. Assim, impressões de sensação são originais nos sentidos (O<sup>i</sup>) e (O<sup>ii</sup>).<sup>51</sup> Agora, o fato de uma percepção não ser uma representação não implica que seu aparecimento à mente não esteja condicionado ao aparecimento de outras percepções. Todas as impressões de reflexão, por exemplo, são originais no sentido (O<sup>ii</sup>); porém, algumas paixões diretas (T 2.3.9.8) são também originais no sentido (O<sup>i</sup>).<sup>52</sup> Como também veremos seguir, ideias não são originais em quaisquer dos sentidos.<sup>53</sup>

Em segundo lugar, além de atribuir o termo “original” diretamente às percepções, como vimos, Hume também faz referência a propriedades de certas percepções. São chamadas de propriedades originais as

*(O<sup>iii</sup>) propriedades de uma percepção que não são derivadas de propriedades de outra percepção.*

---

<sup>50</sup> Sobre o primeiro sentido ver T 2.1.1.1 e EHU 2.9n. Sobre o segundo, ver T 2.3.3.5.

<sup>51</sup> É interessante notar que Hume considera que o fato de não ser gerada por uma percepção precedente torna uma impressão em uma percepção “inata”: “Admitindo-se esses termos, *impressões* e *ideias*, no sentido já explicado, e entendendo por *inato* aquilo que é original, ou o que não é copiado de nenhuma impressão precedente, então podemos asseverar que **todas as nossas impressões são inatas** e nossas ideias não são inatas” (E 2.9n, negrito meu). No *Abstract*, Hume associa a propriedade de ser inata das impressões de reflexão ao fato de serem instintos naturais: “É evidente que nossas percepções mais fortes, ou impressões, são inatas, e que a afeição natural, o amor à virtude, o ressentimento e todas as outras paixões surgem imediatamente da natureza [...] Todas as nossas paixões são espécies de instintos naturais, derivados exclusivamente da natureza” (Ab 6). Desse modo, Hume utiliza a expressão “inato” nessas passagens como sinônimo de “original”, no sentido (O<sup>i</sup>).

<sup>52</sup> O fato de que Hume considera haver paixões “originais” ou “instintivas”, não derivadas de outra percepção, no caso, da percepção do prazer e da dor, parece colocar outro problema para a terminologia humeana. Essa questão é muito importante para o argumento principal dessa tese, porém será analisada mais à frente, na seção 4.3.

<sup>53</sup> Cf. T 1.3.14.15.

Por exemplo, a forma (*T* 1.1.3.3) e a força e vivacidade (*T* 1.3.13.12) de impressões de sensação são consideradas por Hume como propriedades originais dessas percepções. A força e vivacidade das ideias não são originais porque derivam da força e vivacidade das impressões com que estão relacionadas. Como veremos adiante, a qualidade (intencional) que determina ser o eu o objeto do orgulho e da humildade, ou o tipo particular de sensação que constituem essas impressões de reflexão (*T* 2.1.5.4) são propriedades consideradas originais por Hume. Hume também chama de original, no sentido (*O*<sup>iii</sup>), a propriedade pela qual algumas paixões exercem uma influência direta sobre a vontade (*T* 2.3.3.5).

A causa dessas propriedades originais da mente também é dita inexplicável para Hume.<sup>54</sup> Do ponto de vista naturalista, que exclui explicações não fundamentadas na experiência, Hume parece se esforçar por tornar essas propriedades originais compreensíveis a partir dos conceitos “impulso primário” (*T* 2.1.3.3), “instinto natural” (*T* 2.1.5.3; *E* 12.16,25), “impulso natural” (*T* 2.3.9.8), “tendência mecânica” (*EHU* 5.22), “poder mecânico” (*EHU* 9.6) e “instinto original” (*EPM* 3.40–43) — o que, em certas passagens, parece (ironicamente) indicar certo providencialismo da natureza (*EHU* 5.21–22). Providencialista ou não, o certo é que Hume, de fato, reconhece que a mente possui instintos (*T* 2.3.3.8, 2.3.9.2), princípios (*Ab* 6), qualidades (*T* 2.2.8.2) ou uma constituição original (*T* 2.2.6.6; *Ap* 6; *EM* 5.3). Deixemos de lado, por enquanto, o que isso significa e vejamos o que Hume diz sobre o outro tipo de impressões, as impressões de reflexão.

Sobre as impressões de reflexão, Hume afirma que tais percepções são aqueles sentimentos que podem ser descritos como “paixões, desejos e emoções”. Elas são derivadas diretamente das “impressões originais” ou, indiretamente, pela “interposição” das ideias que são cópias das impressões originais.<sup>55</sup> Por essa razão, Hume as chama impressões “secundárias”, isto é, impressões que dependem para seu aparecimento à mente de impressões “originais” ou primárias. As impressões de sensação são chamadas de primárias porque são causalmente anteriores ao aparecimento das secundárias ou de reflexão. As impressões secundárias também são chamadas de reflexão na medida em que sua produção “reflete” uma percepção “primária” que a antecede. Assim, há dois tipos de impressões, primárias e secundárias, impressões de sensação ou impressões de reflexão.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. *T* 1.1.7.11; *Ap* 3.

<sup>55</sup> Cf. *T* 2.1.1.1.

<sup>56</sup> Sobre o sentido causal das expressões percepção “primária” e “secundária” ver *T* 1.1.1.11, 1.2.3.10, 1.3.2.4, 1.3.10.7, 1.3.14.26, 1.4.1.9, 2.1.9.1, 2.2.4.9, 2.2.9.11.



Há vários problemas consideráveis na terminologia sobre a natureza das impressões em geral. Alguns desses problemas abordaremos agora, outros mais à frente.<sup>57</sup> Entretanto, para compreendermos a natureza das impressões de reflexão é preciso que, de modo preliminar, façamos algumas ponderações a esse respeito.

Em primeiro lugar, a distinção que Hume faz em *T* 2.1.1.1–2 entre impressões “originais” e “secundárias” é problemática. Tendo em vista os sentidos de “original” que identificamos acima, Hume não descreve adequadamente a natureza das impressões de reflexão ao chamar-lhes de “secundárias”, em oposição a impressões originais. Essa distinção é problemática porque uma leitura atenta do *Tratado* mostra que a “dependência” das impressões secundárias em relação às impressões originais ou de sensação é meramente causal e não de natureza. As impressões de reflexão podem ser secundárias do ponto de vista causal, mas elas possuem propriedades originais, isto é, propriedades que não são derivadas de outras percepções. Se parece haver, portanto, um sentido no qual podemos dizer que há impressões de reflexão originais, o que Hume tem a dizer sobre a natureza ou o mecanismo de funcionamento dessas impressões de reflexão no que diz respeito a sua originalidade?

A primeira distinção feita por Hume entre tipos de impressões de reflexão é em impressões calmas e violentas. Hume chama as impressões de reflexão violentas mais “propriamente de *paixões*” e as calmas de emoções.<sup>58</sup> As impressões de reflexão violentas, ou

<sup>57</sup> Na seção 4.3, sugerirei que devemos admitir a existência de impressões de reflexão primárias na teoria das percepções de Hume.

<sup>58</sup> Hume afirma que as emoções são impressões internas (*T* 1.2.3.3) ou impressões de reflexão (*T* 1.1.2.1, 1.1.6.1). Há, contudo, certa divergência entre alguns intérpretes de Hume sobre a identidade entre paixões e emoções. O fato de que o Livro 2 do *Tratado* é intitulado “Das Paixões”, e, nele, Hume trata apenas das paixões diretas e indiretas — associado com algumas distinções que ele faz na primeira seção desse livro, chamada “Divisão do tema” (*T* 2.1.1), onde Hume parece criar a categoria das *emoções*, como uma subdivisão das impressões de reflexão, nas quais se poderia colocar as sensações morais e estéticas — parece oferecer razões para acreditarmos que a divisão das impressões de reflexão em calmas e violentas diz respeito à separação entre, respectivamente, emoções e paixões. Emoções seriam as impressões de reflexão calmas (*T* 2.1.1.1–3). Paixões diretas e indiretas seriam as impressões de reflexão violentas, como Hume afirma claramente na seguinte passagem: “como, em geral, as paixões são mais violentas que as emoções que surgem da beleza e da deformidade, tais impressões têm sido comumente distinguidas umas das outras” (*T* 2.1.1.3). Entretanto, uma leitura de outras partes do *Tratado* mostra que essa distinção não faz sentido. Podemos observar que, no *Tratado* e na *Dissertação*, Hume basicamente usa o termo “emoção” de três modos: (i) para se referir às impressões de reflexão calmas ou sentimentos [*sense*] que surgem da “beleza e deformidade na ação, nas composições e nos objetos externos”, em um aparente contraste com o que seriam as impressões de reflexão violentas ou paixões (*T* 2.1.1.3); (ii) para se referir à sensação peculiar (*T* 2.3.3.8; *DP* 5.2–3, 6.1), constitutiva da própria essência da paixão (a sensação prazerosa ou desprazerosa característica de uma paixão, isolando-se os elementos intencionais que ela possa vir a ter), provocada na mente, especificamente, por exemplo, pelas paixões de orgulho e humildade (*T* 2.1.5.4), amor e ódio (*DP* 3.6); e, na maior parte das vezes, (iii) como sinônimo de “paixão” (*T* 1.1.1.12, 1.3.10.4, 2.1.10.11, 2.1.12.8, 2.2.2.8, 2.2.3.1, 2.2.4.4, 2.2.5.21, 2.2.6.3, 2.2.8.20, 2.2.9.18, 2.2.11.2, 2.3.3.3, 2.3.5.2, 2.3.9.3, 3.3.1.7; *DP* 2.4, 2.7, 3.6, 6.2, 6.5–8). Além disso, a leitura de *T* 2.1.1.3 não mostra claramente que a distinção apresentada é definitiva. Hume afirma nesse parágrafo que a divisão entre impressões de reflexão calmas e violentas “está longe de ser exata”, pois emoções calmas podem ser ou tornarem-se violentas, paixões violentas podem enfraquecer. Isso sugere que impressões de reflexão, seja de que gênero for, não são intrinsecamente calmas ou violentas. Essa leitura parece se confirmar quando observamos

paixões, são divididas por Hume em diretas e indiretas. Paixões diretas, como “o desejo e a aversão, a tristeza e a alegria, a esperança e o medo”, surgem *diretamente* da percepção “do bem e do mal, da dor ou do prazer” (*T* 2.1.1.4). Paixões indiretas, como o orgulho e a humildade, o amor e o ódio, surgem também da dor e do prazer (*T* 2.2.1.4, 2.3.9.1), porém, “indiretamente”, por meio de uma “dupla relação de ideias e impressões” (*T* 2.1.5.5, 2.2.2.9). As paixões calmas ou emoções parecem ser as impressões de reflexão relacionadas ao bem e ao mal, ou, na verdade, emoções morais, como Hume mostrará no terceiro livro do *Tratado*. Assim, do mesmo modo que as paixões violentas, diretas ou indiretas, as paixões calmas parecem surgir também, em última instância, da dor e do prazer.

Se as paixões calmas e violentas, diretas e indiretas, dependem de uma percepção anterior para seu aparecimento à consciência, então elas não são originais no sentido (O<sup>1</sup>). Contudo, será que elas podem ser denominadas originais em algum sentido? Hume parece reconhecer que sim, pois é famosa a afirmação feita em *T* 2.3.3.5 segundo a qual paixões são “existências originais”. O que significa, então, dizer que paixões são existências originais?

A resposta a essa pergunta pode ser obtida na explicação que Hume oferece em *T* 2.1.2–3 sobre a natureza das paixões de orgulho e humildade. Essa explicação pode ser compreendida, ao que tudo indica, de certo modo, como uma explicação sobre a natureza das paixões em geral. Nessa explicação, Hume afirma que há certos objetos (aquilo a que “a paixão se dirige”) e certas causas, uma qualidade e o sujeito de tal qualidade, que constituem “partes essenciais” da paixão, isto é, são condições necessárias para que a paixão se torne presente à mente (*T* 2.1.2.6). Agora, o que determina que uma impressão de reflexão seja constituída por essas partes essenciais?

Segundo Hume, pode-se observar que é natural e original a propriedade das paixões indiretas de orgulho e humildade que determina seu *objeto*, mas a que determina suas *causas* é apenas natural.<sup>59</sup> A propriedade que determina o objeto da paixão é natural “dada a constância e a estabilidade de suas operações” (*T* 2.1.3.2), isto é, o objeto da paixão é *sempre* o mesmo em todas as aparições da paixão que se pode observar. Hume afirma ser evidente

---

que a violência de uma impressão é uma propriedade relacional dependente de propriedades das causas particulares as quais está associada e de seus graus de semelhança e contiguidade. Além, disso, em algumas passagens, Hume fala em “emoções violentas” (*T* 1.1.1.1, 2.1.1.3, 2.3.3.9). A prevalência do uso intercambiável das expressões “emoção” e “paixão”, ao longo tanto do *Tratado* quanto da *Dissertação* parece não deixar dúvida de que não há uma separação conceitual entre paixões e emoções para Hume. Essa parece ser a interpretação de Kemp Smith (1941, p. 159–169), pois ele também não faz diferenciação entre paixão e emoção na leitura do *Tratado*.

<sup>59</sup> Como já disse, Hume faz essa consideração apenas sobre as paixões indiretas de orgulho e humildade. Porém, essas observações sobre os objetos e causas das paixões de orgulho e humildade podem ser estendidas para o amor e o ódio e para as paixões diretas.

que tal propriedade é também uma “qualidade original” pelo fato de que essas qualidades “não podem ser reduzidas a outras”; as propriedades originais “são as mais inseparáveis da alma”, ou um “impulso primário”. Ora, a irredutibilidade dessa propriedade das paixões serve como evidência para mostrar que aqui temos uma propriedade que não se origina de outras percepções, sejam impressões de sensação ou ideias. Isso mostra que a dependência das impressões de reflexão em relação às impressões de sensação, por exemplo, é meramente causal. Em resumo, sobre as propriedades originais das paixões, afirma Hume que

se a natureza não houvesse conferido à mente algumas propriedades originais, esta jamais poderia ter qualidades secundárias, pois, nesse caso, não teria nenhum fundamento para a ação, e jamais poderia começar a se exercer. (T 2.1.3.3).

Em relação às causas das paixões indiretas, Hume afirma que elas são naturais e não são originais. As causas das paixões indiretas são naturais porque, segundo Hume, “em todas as nações e épocas” são sempre as mesmas causas que dão origem a determinada paixão. Hume não é claro nesse ponto, mas ele está a se referir especificamente à *qualidade operante* da causa, no caso do orgulho, o “poder, riqueza, beleza ou mérito pessoais”, por exemplo. As causas das paixões indiretas não são originais porque não são adaptadas à paixão “por um dispositivo particular e pela constituição primária da natureza” (T 2.1.3.5). Convém notar que a originalidade é excluída das causas das paixões indiretas em função da não originalidade do *sujeito* em que a qualidade operante está situada. Isso fica claro quando Hume afirma que

é absurdo imaginar que cada uma dessas causas [isto é, o sujeito portador da qualidade que faz a causa ser natural] tenha sido prevista e providenciada pela natureza, e que cada nova produção da arte que causa orgulho ou humildade, em vez de se adaptar à paixão participando de alguma qualidade geral que já opere naturalmente sobre a mente, seja ela própria objeto de um princípio original, até então oculto na alma, e revelado afinal apenas por acidente. (T 2.1.3.5).

Assim, Hume parece sustentar que as impressões secundárias possuem qualidades originais que não são derivadas de outras percepções, ainda que surjam à mente apenas quando causadas por outras percepções. Além disso, entre suas propriedades, nenhuma as torna imagens das percepções que as antecedem, por isso as impressões de reflexão não são cópias ou representações dessas percepções.

O sentido no qual impressões secundárias são originais é o seguinte: elas possuem propriedades originais. Entre as propriedades originais das impressões secundárias está o que podemos chamar de sua direcionalidade a um objeto intencional. As paixões indiretas estão originalmente direcionadas ao próprio eu (orgulho e humildade), ou ao eu do outro (amor e

ódio), enquanto objetos associados com certas propriedades prazerosas ou desprazerosas.<sup>60</sup> As paixões diretas estão originalmente direcionadas a ações e objetos que estejam associados com o prazer e o desprazer (*T* 2.3.9.2). Por exemplo, a impressão de dor produz “uma longa série de paixões, como pesar, esperança e medo” (*T* 2.1.1.2). Porém, a propriedade dessas impressões secundárias, “pesar, esperança e medo”, pela qual elas intrinsecamente dirigem-se à evasão da dor é original no sentido (*O*<sup>iii</sup>). Como as impressões de reflexão possuem propriedades originais, teria sido mais prudente, portanto, chamar as impressões de sensação de impressões “primárias” — como Hume faz, apenas uma vez, no *Tratado*, em *T* 1.3.2.4 — antes do que de “originais” em *T* 2.1.1.1–2.<sup>61</sup>

Além da confusão que o fato de Hume considerar que impressões secundárias têm propriedades originais pode causar, na medida em que ele denomina as impressões primárias, ou de sensação, de originais, outro problema com essa distinção sobre as impressões é sua afirmação de que impressões de reflexão são constituídas por *sensações* particulares prazerosas ou desprazerosas.<sup>62</sup> Com isso, o leitor depara-se com impressões de reflexão que são sensações, porém não são, por isso, *impressões de sensação*. Esse problema, ao menos, torna evidente que Hume reconhece tipos diferentes de sensações de dor e prazer no que diz respeito a sua originalidade no sentido (*O*<sup>i</sup>): as primeiras, dependentes de causas “naturais e físicas”, ligadas à “aplicação de objetos ao nosso corpo”, impressões de sensação; e, outras, as paixões, produzidas não originalmente, posteriores ao aparecimento de outras percepções.

### *Sobre as ideias*

A tese principal do empirismo humeano em relação às ideias é que elas são “cópias” mais fracas e menos vívidas das impressões. Há duas questões importantes aqui: saber o que significa dizer que ideias são cópias e saber por que elas são mais fracas e “pálidas”. Ambas as teses resultam da investigação das operações mentais.

Para Hume, dizer que uma percepção é cópia de outra é o mesmo que dizer que ela é sua “imagem” ou “representação”.<sup>63</sup> Como não há consciência indireta, ideias funcionam, basicamente, como signos de impressões. Não há uma teoria semiótica desenvolvida em Hume, mas podemos afirmar que ele acredita que uma percepção representa (é cópia ou

<sup>60</sup> Cf. *T* 2.1.3.2–3, 2.1.5.3, 2.2.1.1.

<sup>61</sup> A questão sobre a importância de reconhecermos a existências de impressões de reflexão primárias na teoria das percepções de Hume será vista adiante na seção 4.3.

<sup>62</sup> Cf. *T* 2.1.5.4–8, 2.1.7.5, 2.1.8.2, 2.2.2.3, 3.1.2.3–4.

<sup>63</sup> *T* 1.1.7.5, 1.4.6.8. Cf. *T* 1.1.1.6, 1.1.1.12, 1.2.2.1, 1.2.3.11, 1.3.14.6.

imagem da) outra na medida em que duas condições são satisfeitas: a percepção é (i) causada pela outra e (ii) semelhante a ela.<sup>64</sup>

O fato de serem “originais”, isto é, de não serem precedidas causalmente por outra percepção é uma das razões pelas quais Hume considera que impressões de sensação não são “cópias” ou “imagens” de outras percepções. Ideias são cópias de impressões porque são causadas por elas, direta ou indiretamente. A segunda condição para uma percepção ser cópia de outra é a semelhança: “toda ideia é derivada de uma impressão que lhe é exatamente similar” (*T* 1.2.3.2). Hume não é literal sobre essa questão, mas ele parece supor que se uma percepção *x* é uma cópia da percepção *y*, então *x* é um efeito de *y*, e *x* (ou partes de *x*, se *x* for uma percepção composta) é semelhante a *y* (ou a partes de *y*). Hume utiliza o termo “representação”, em algumas passagens, como sinônimo de “cópia”. Nesses casos, dizer que impressões de sensação não são cópias de outras percepções significa que elas não são representações. Como não é possível conhecer as causas últimas de nossas impressões de sensação, então não é possível saber se elas são cópias, representações ou imagens de algo. Elas não são, contudo, cópias de *outras* percepções e, por isso, são “originais”. A atribuição de uma existência original para uma percepção também pode significar que as *qualidades* dessa percepção são originais, como vimos acima, no sentido de não serem derivadas de outras percepções.<sup>65</sup>

A tese de que toda ideia é causada por uma impressão atribui a todo objeto de consciência uma origem nas sensações. Ela é resumida pelo que os intérpretes de Hume convencionaram chamar de *princípio da cópia*, a saber, que “todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões” (*T* 1.3.2.7).<sup>66</sup> Hume oferece dois experimentos como prova do princípio da cópia (*T* 1.1.1.8–9). O primeiro apela para certo tipo de análise de nossas ideias. Afirma Hume que para “cada ideia que examinarmos, sempre descobriremos que ela é copiada de uma impressão semelhante” (*EHU* 2.6). Aos que se opõem a esse princípio, Hume pede que se apresente uma ideia que não tenha sido produzida pelas impressões. O outro experimento de Hume baseia-se na observação de que as pessoas não são capazes de conceber uma ideia sem ter antes experimentados as sensações ou sentimentos correspondentes (*EHU* 2.7). Entretanto, segundo o famoso e discutido contraexemplo ao princípio da cópia que

<sup>64</sup> Cf. Landy (2006, p. 120).

<sup>65</sup> É importante notarmos que essa relação de representação entre percepções é transitiva e assimétrica.

<sup>66</sup> Hume expressa esse princípio em várias passagens de suas obras, como, por exemplo, em *EHU* 2.5 e em *T* 1.3.14.6, 1.13.14.16, 1.4.6.2. Uma apresentação crítica e detalhada do estatuto do “princípio da cópia” pode ser encontrada em Garrett (1997, p. 41–57), e suas respostas a objeções a sua apresentação estão em Garrett (1998, p. 171–175). Entre os vários autores que denominam tal princípio dessa forma, podemos citar Noonan (1999, p. 7), Kail (2007, p. 31), Conte (2010, p. 210–216) e Brown e Morris (2012, p. 47).

Hume apresenta, é possível que a imaginação produza uma ideia pura, isto é, que não seja originada de impressões. O fenômeno provaria que “não é absolutamente impossível o aparecimento de ideias de modo independente de suas impressões correspondentes”, logo, serviria como contraexemplo ao princípio da cópia ao mostrar que, “as ideias simples nem sempre são, em todos os casos, derivadas das impressões correspondentes” (*EHU* 2.9). Entretanto, Hume afirma que esse contraexemplo é “tão particular e singular que quase não é digno de nossa atenção” (*T* 1.1.1.10) e não “merece que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral”, ou seja, o princípio da cópia. O significado desse contraexemplo tem sido muito discutido pelos comentadores, já que parece contradizer claramente o princípio da cópia.<sup>67</sup>

Se apresentássemos esse princípio segundo a condição da semelhança, poderíamos dizer que é possível observarmos pela experiência que toda "qualidade" (*T* 1.4.5.21) de uma percepção pode ser derivada de uma sensação ou sentimento. Ou seja, toda qualidade de uma ideia deve ter sido derivada de uma impressão semelhante, seja diretamente, seja indiretamente, por meio de outras ideias. Essas ideias, por sua vez, representariam impressões diretamente. Nesse último caso estaríamos falando de ideias complexas que não possuem uma impressão complexa correspondente. Um parágrafo do *Tratado* que exemplifica o princípio da cópia é o seguinte.

As percepções da mente são de dois tipos, a saber, impressões e ideias, que só se distinguem por seus graus de força e vivacidade. Nossas ideias são copiadas de nossas impressões, representando-as em todas as suas partes. Se quisermos alterar de algum modo a ideia de um objeto particular a única coisa que podemos fazer é aumentar ou diminuir sua força e vivacidade. Se produzirmos nela qualquer outra mudança, ela passará a representar um objeto ou impressão diferente. (*T* 1.3.7.5).

A ciência da mente que Hume desenvolve caracteriza-se por ter percepções simples como elemento fundamental e constituinte de percepções complexas (*T* 1.1.1.2; *EHU* 7.4) Percepções simples são indivisíveis para a mente. É a partir delas que são formadas as percepções complexas ou compostas. Percepções compostas podem ser divididas até o limite de seus componentes mais simples. Temos impressões simples e impressões complexas, ideias simples e ideias complexas. As ideias simples originam-se de impressões simples. As ideias complexas originam-se de impressões ou de ideias, simples ou complexas. Se admitirmos que

<sup>67</sup> Não há espaço para discussão dessa questão aqui, mas minha opinião é que este exemplo é uma amostra da postura antidogmática de Hume. Ele aponta aquilo que acredita ser um contraexemplo para um princípio central de sua filosofia e desafia aqueles entre seus leitores que façam o mesmo se encontrarem alguma ideia simples ou complexa que não tenha sido derivada de impressões (*T* 1.1.1.5, 1.3.14.17). Hume admite que seu princípio da cópia poderia não ser universal, mas ele estava também convencido de que era um grande problema apontar uma ideia desse tipo. Cf. Johnson (1984), Nelson (1989) e Durland (1996).

não podemos saber qual a origem das impressões de sensação, então não podemos saber se elas são ou não semelhantes a suas causas. Por outro lado, em relação às ideias, Hume afirma que toda ideia é derivada, direta ou indiretamente, de impressões, as percepções cujas propriedades são originais.<sup>68</sup> São essas qualidades das impressões que as ideias, por sua vez, “copiam”. Portanto, segundo Hume, a investigação da mente nos permite concluir que se eu tenho uma ideia simples  $x$ , esta ideia foi causada por uma impressão simples  $y$  que lhe é semelhante. Se eu tenho uma ideia composta  $xyz$ , esta ideia ou foi causada por uma impressão composta  $xyz$  que lhe é semelhante, ou cada uma de suas partes é o efeito de ideias que são semelhantes a essas partes, sejam elas simples ou ainda compostas, e, no fim das contas, semelhantes às impressões simples  $x$ ,  $y$  e  $z$ . Isso mostra que a representação de impressões pode ser indireta porque ideias complexas podem não ter uma impressão complexa simples a que correspondam — isto é, a representação pode ser direta, ou indireta, por meio de outras ideias (*T* 1.1.1.7). Mesmo assim, a ideia complexa em questão deve ter sido produzida pela mente a partir de ideias que tenham sido derivadas diretamente de impressões.

Do ponto de vista representacional, há percepções “claras e evidentes” e percepções “confusas” e “obscuras”.<sup>69</sup> Percepções claras são percepções cuja “natureza e composição” é facilmente identificada (*T* 1.2.3.1). Isto é, percepções cujas qualidades têm suas origens facilmente identificadas pela mente, ao contrário, das “ficções”, tais como a ideia da existência contínua dos objetos (*T* 1.4.2.42). Tornar nossas ideias claras, isto é, identificar suas origens, é essencial para um raciocínio correto:

É impossível raciocinar de maneira correta sem compreender perfeitamente a ideia sobre a qual raciocinamos; e é impossível compreender perfeitamente uma ideia sem referi-la à sua origem, e sem examinar aquela impressão primeira da qual ela surge. O exame da impressão confere clareza à ideia; e o exame da ideia confere uma clareza semelhante a todos os nossos raciocínios. (*T* 1.3.2.4).

Agora, podemos perguntar, por que ideias são as “cópias” enfraquecidas de impressões, as percepções mais “fortes e vívidas”? A tese humeana de que ideias são fracas e “pálidas” e impressões são “fortes” e “vívidas” pode levar a incompreensões de sua teoria. Devemos ter em mente, por exemplo, que ideias da memória são consideradas por Hume tão fortes e vívidas como a ponto de exercerem funções idênticas a de impressões (*T* 1.3.5). Devemos pensar, basicamente, que há um limiar, como vimos acima, no qual ideias tornam-se

---

<sup>68</sup> Percepções originais do ponto de vista de suas propriedades são percepções, como vimos, cujas propriedades (seu conteúdo, ou suas “qualidades”) não são copiadas, direta, ou indiretamente, de outras percepções. Ideias não são originais nesse sentido, nem são originais no sentido (i) visto acima.

<sup>69</sup> Cf. *T* 1.3.1.7; *EHU* 2.9, 7.3, 7.29n.

impressões e impressões tornam-se ideias, porém, devemos levar em conta também que há ainda outro nível, para Hume, no qual ideias não são tão fortes quanto impressões, mas fortes o suficiente para desempenhar algumas das funções das impressões das quais derivam. É das impressões das quais necessariamente derivam ou estão relacionadas que as ideias recebem sua força e vivacidade.

### *Sobre as faculdades mentais*

Como vimos, Hume sustenta que várias ideias simples e complexas surgem à mente a partir do aparecimento original de impressões simples e complexas. A partir dessas ideias, a mente produz tanto novas ideias complexas quanto impressões de reflexão. As impressões de reflexão que surgem de nossas ideias também são associadas pela mente com outras percepções e também produzem novas ideias. Nessa dinâmica mental, as percepções simples e complexas resultantes dessas diversas operações são produzidas, segundo Hume, por determinados “poderes” ou “faculdades” da mente, que ele denomina “sentidos”, “memória”, “imaginação”, “fantasia”, “entendimento” e “razão”. O ponto central para nossa interpretação aqui é que, ainda que Hume utilize um discurso causal quando fala das faculdades da mente, temos que ler esse discurso a partir das relações e propriedades das percepções envolvidas em tais operações.<sup>70</sup> Em outras palavras, faculdades podem ser consideradas percepções complexas, mas não são as faculdades que causam o surgimento de novas percepções. Essas novas percepções são partes da percepção complexa que se pode considerar constituir a faculdade.

Millican (2009, p. 25–31) observa que Hume, assim como a maioria de seus contemporâneos, identifica as faculdades, ou operações da mente, em termos *funcionais*.<sup>71</sup> Em geral, considera-se que a identificação de uma entidade ocorre de modo funcional não se ela é reconhecida por meio das partes que a constituem, mas a partir de seus efeitos. Nesse sentido, a identificação funcional de uma faculdade da mente ocorre a partir do reconhecimento de

<sup>70</sup> Norton (1982, p. 208–209) e Garrett (2008, p. 153) também interpretam o discurso de Hume sobre faculdades desse modo.

<sup>71</sup> Millican (2009, p. 30) afirma que, assim como Locke, Hume teria rejeitado em *T* 1.4.4.10 a reificação das faculdades mentais presente no “aristotelismo escolástico”. Tal reificação transformava essas faculdades antes em agentes do que em “*poderes e capacidades*”: o poder de lembrar, de sentir, de pensar, por exemplo. Millican (2009, p. 25–31) reconhece, contudo, a dificuldade própria da filosofia humeana na identificação de certas operações mentais, em alguns casos, como, por exemplo, quanto à definição de se a indução é fruto da imaginação ou da razão.



seus resultados.<sup>72</sup> Uma descrição das faculdades da mente com tais características pode ser observada na filosofia humeana, por exemplo, quando ele afirma que a operação da memória e da imaginação na produção de ideias só pode ser distinguida pelo “*sentimento [feeling]* diferente das ideias que apresentam” (*T* 1.3.5.5, itálico do autor). Sobre o reconhecimento de um raciocínio provável, Hume afirma que ele nada mais é do que “uma espécie de sensação”, pois quando “estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma ideia que me atinge com mais força” (*T* 1.3.8.12). Quando há alguma desordem nas operações da mente, na loucura, por exemplo, as relações e propriedades causais das percepções se alteram de tal modo que não conseguimos identificar quais faculdades estão a operar (*T* 1.3.10.9).

Segundo essa perspectiva, que julgo correta, devemos compreender que, para Hume, as faculdades são “capacidades” ou “poderes” que se manifestam a partir da observação de seu “exercício”, isto é, do surgimento e das relações entre percepções.<sup>73</sup> A dependência que a ideia de “poder” tem da observação de seu exercício, ou de uma relação causal anterior, pode ser vista na seguinte citação do *Tratado*:

o poder [a causa], quando distinto de seu exercício [causal], ou não tem nenhum sentido, ou não passa de uma possibilidade ou probabilidade de existência, pela qual um determinado objeto [o efeito] se torna mais próximo da realidade, produzindo uma influência sensível sobre a mente. (*T* 2.2.5.7).

A observação do exercício dos poderes ou faculdades da mente aponta para o fato de que, ainda que o reconhecimento das faculdades através de seus produtos seja importante, não podemos esquecer que as percepções resultantes — exceto as percepções originais, no sentido (*O<sup>i</sup>*), isto é, que não são causadas por outra percepção, como as impressões de sensação — têm causas definidas na ciência mental humeana. Como já disse, essas causas não são as *faculdades* propriamente ditas, mas outros tipos de percepções. Esse ponto é bem observado por Owen (2009, p. 78), quando ele afirma de modo claro e direto que “Hume não pensa que os apelos à [...] faculdade são explicativos. A postulação de faculdades não é importante, mas sim o delineamento das causas e efeitos entre impressões e ideias”. O ponto é que, para

---

<sup>72</sup> Millican (2009, p. 30) afirma que, para Hume, possuir uma faculdade é “reduzir as operações relevantes [da mente] que ocorrem de um modo apropriadamente legalóide [*law-like*]”.

<sup>73</sup> A grande consequência desse ponto de vista é que as faculdades da mente não podem ser descobertas *a priori*. Há duas passagens fundamentais do *Tratado* nas quais Hume expressa esse ponto de vista. Hume afirma que “a distinção que com frequência fazemos entre o *poder* e seu *exercício* é igualmente infundada” (*T* 1.3.14.34), e que “a distinção que se faz entre um *poder* e seu *exercício* é inteiramente inútil, e não devemos pensar que o homem ou qualquer outro ser possua uma capacidade, a menos que esta seja exercida e posta em ação” (*T* 2.1.10.4).

Hume, nossas faculdades não são partes ontologicamente distintas da mente ou distintas entre si.<sup>74</sup>

Hume afirma que uma observação das “operações da mente” revela que “não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades” (*EHU* 1.13). Ele acredita, entretanto, serem essas operações da mente dependentes das relações que se estabelecem entre nossas ideias e impressões. O termo “faculdade” refere-se legitimamente em sua filosofia apenas à percepção complexa envolvida em cada operação mental distinta. Essa ideia complexa da faculdade, como depende da existência da relação, não pode ser a causa de nenhum dos *relata*. As faculdades são processos de associação ou produção de percepções. Essas faculdades expressam — exceto nos casos do aparecimento de percepções cuja existência é original — um tipo de relação causal que segue determinados princípios observáveis: a percepção antecedente causa a percepção posterior. Portanto, temos que reinterpretar o discurso sobre faculdades em termos de produção ou associação de percepções.

Como vimos acima, Hume considera que as impressões se originam da faculdade que ele chama “sentido” [*senses*]. As impressões de reflexão são as impressões produzidas por um sentido interno. Em contraste, as impressões de sensação devem sua existência à faculdade que Hume chama de sentido externo.<sup>75</sup> Essa divisão entre um sentido interno e outro externo é mais explícita na primeira *Investigação* do que no *Tratado*. Neste último, na maior parte das vezes em que utiliza o termo “sentido” para se referir a uma operação mental, Hume faz referência à faculdade que dá origem às impressões de sensação. Podemos observar, contudo, algumas passagens no *Tratado* que já sugerem um uso mais amplo da expressão. Hume afirma, por exemplo, que as impressões de reflexão que expressam distinções morais surgem de um “sentido interno” (*T* 3.1.1.24).<sup>76</sup> Além disso, ele também afirma o seguinte sobre a cadeia causal de produção de percepções que tem como resultado ideias: “uma impressão atinge primeiramente os sentidos, e nos faz perceber calor ou frio, sede ou fome, prazer ou dor de um tipo ou outro” (*T* 1.1.2.1). Nessa citação, Hume associa aos “sentidos” as percepções de sede e fome e os prazeres em geral. Fome e sede são claramente paixões para Hume, assim como prazer e desprazer são características próprias das paixões indiretas de orgulho e humildade, por exemplo.<sup>77</sup> Assim, apesar dessa aparente diferença de ênfase entre o *Tratado* e

<sup>74</sup> Hume critica diretamente as concepções que reificam as operações mentais citando a produção de “faculdades ocultas” pela filosofia escolástica (*T* 1.4.3.10).

<sup>75</sup> Sobre as diferenças entre sentido interno e externo ver *Ab* 6, *EHU* 5.10, 7.4, *EPM* 5.41 e *DNR* 3.13.

<sup>76</sup> O sentido interno é chamado uma única vez também de “sentido moral” [*moral sense*] (*T* 3.3.1.25). Cf. *EPM* 1.3,9.

<sup>77</sup> Sobre as impressões de reflexão que constituem fome e sede ver *T* 2.1.5.6–7, 2.2.11.13, 2.3.9.8. Sobre o orgulho e a humildade, ver *T* 2.1.5.1–3.

a primeira *Investigação*, parece correto considerar que Hume acredita serem os “sentidos” [*the senses*] a faculdade pela qual as impressões aparecem à mente. Ao “sentido externo”, portanto, Hume atribui a origem das impressões de sensação. Como vimos, impressões de sensações são percepções originais, não antecedidas causalmente por outras percepções. Ao “sentido interno”, Hume atribui a produção de nossas “impressões internas” (*T* 1.2.3.2–3): as impressões de reflexão, tais como as “paixões, emoções, desejos e aversões”.<sup>78</sup> Algumas impressões de reflexão são originais, mas a grande parte dessas impressões são produzidas pela percepção do prazer ou do desprazer.<sup>79</sup>

As ideias, por sua vez, são tomadas por Hume como um tipo de percepção que aparece à mente por intermédio de dois processos diferentes: por *associação* ou por *cópia*.<sup>80</sup> Hume não faz explicitamente tal distinção entre esses dois tipos diferentes de processos, mas considerar essa diferença ajuda a compreender as passagens nas quais ele fala sobre a produção de ideias.

A associação é o processo pelo qual a impressão de um objeto, ou sua ideia, conduz à consciência a ideia dos objetos aos quais a primeira percepção está conectada, segundo o hábito, por semelhança, contiguidade ou causalidade. O segundo modo pelo qual uma ideia surge à consciência é o processo de cópia ou repetição de uma impressão. Hume considera que toda impressão que se apresenta à mente pode deixar vestígios e ser representada novamente à consciência (isto é, *copiada, repetida*) em virtude da existência de sua ideia correspondente. A diferença fundamental entre esses dois processos é que a ideia produzida segundo o processo de repetição não deriva do costume. Hume fala no processo de repetição como algo “livre” (*T* 1.1.3.3; *EHU* 2.4–5, 5.1) e “voluntário” (*T* 1.3.12.23; *EHU* 5.10). De certo modo, o processo associativo depende da cópia, já que os processos de associação de ideias, como a associação causal, podem ocorrer a partir da repetição de ideias na mente.<sup>81</sup>

Para desespero dos racionalistas, o surgimento de ideias na mente por cópia, ou repetição, é atribuído por Hume a duas faculdades distintas: a memória e a imaginação.<sup>82</sup> A

<sup>78</sup> Uma única vez também Hume chama as próprias “paixões” de faculdade (*T* 2.2.2.16). Ainda no *Tratado*, Hume chama as impressões genericamente de percepções “internas” em *T* 1.3.14.25 e 1.4.2.20.

<sup>79</sup> Veremos mais sobre essas impressões de reflexão originais na seção 4.3.

<sup>80</sup> Cf. *T* 1.1.3.1, 1.2.2.2, 1.2.3.5, 1.3.12.23.

<sup>81</sup> Cf. *T* 1.3.5.7, 1.3.6.13.

<sup>82</sup> Hume não faz distinção entre a memória e a imaginação na descrição que apresenta em *T* 1.1.2.1 sobre o surgimento de uma ideia simples a partir de impressões simples. Hume afirma que a mente “copia” a impressão em uma ideia correspondente (ou semelhante) por meio da memória e da imaginação: “Primeiramente, uma impressão atinge [*strike upon*] os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou dor, de um tipo ou de outro. *Dessa impressão, há uma cópia tomada pela mente, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e a qual denominamos ideia.* Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de

razão não é capaz de dar origem a um pensamento original.<sup>83</sup> Se, nessa repetição, em seu aparecimento à consciência, a ideia for forte e vívida, a ideia foi produzida pela memória; se for fraca e pálida, é obra da imaginação.<sup>84</sup> A fraqueza da ideia, em relação a sua impressão correspondente, é explicada de dois modos por Hume: ou é uma ideia que está afastada temporalmente de sua impressão correspondente, ou é uma ideia complexa que não representa uma impressão complexa correspondente — tal tipo de ideia complexa só pode ser produzido pela imaginação. Hume afirma que as ideias da memória se “deterioram gradualmente” (*T* 1.3.12.2) e que “quanto mais recente [uma] memória, mais clara [vivaz] a ideia” (*T* 1.3.5.5). Sobre a relação temporal, Hume parece indicar que quanto mais próxima temporalmente da sua impressão correspondente, mais forte e viva é a ideia, quanto mais afastada, mais fraca e pálida, até o ponto em que uma ideia da memória transforma-se em uma ideia da imaginação.<sup>85</sup>

Sobre o processo de repetição de impressões por ideias, podemos ficar tentados a pensar que ele é um trabalho específico da memória, já que ela é a faculdade cuja “principal função” é preservar a “forma original sob a qual seus objetos se apresentaram” (*T* 1.1.3.3), isto é, “preservar a ordem e posição original de suas ideias” (*T* 1.3.5.3). Entretanto, segundo Hume, a imaginação também pode realizar essa função, ainda que ela, ou melhor, a “fantasia”, tenha a “liberdade [...] de transpor e modificar suas ideias” (*T* 1.1.3.4). A imaginação, ou fantasia, tem essa liberdade conceptiva porque pode “separar todas as suas ideias simples e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver” (*T* 1.1.4.1). Como o processo de repetição pode ser realizado por ambas faculdades, memória e imaginação, não chega a causar surpresa que a conclusão de Hume sobre a diferença entre a memória e a imaginação baseie-se em diferenças de força e vivacidade:

---

impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são *novamente copiadas pela memória e pela imaginação* [*by memory and imagination*], convertendo-se em ideias; as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias” (*T* 1.1.2.1, meu itálico). Cf. *T* 1.1.3.1; *EHU* 2.1.

<sup>83</sup> Cf. Garrett (1997, Cap. 1).

<sup>84</sup> Essa é a explicação oficial da diferença entre as ideias da memória e da imaginação. Ela depende, basicamente, do seguinte parágrafo: “Pela experiência, vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vivacidade original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente a vivacidade, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO” (*T* 1.1.3.1).

<sup>85</sup> Nesse caso, a diferença de força e vivacidade seria fundamental para identificarmos a faculdade pela qual a ideia foi produzida: “a *crença* ou *assentimento* que sempre acompanha a memória e os sentidos consiste apenas na vivacidade das percepções que ambos apresentam, e [...] somente isso os distingue da imaginação. Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória” (*T* 1.3.5.7).

como, portanto, a memória não é conhecida nem pela ordem de suas ideias *complexas* nem pela natureza de suas ideias *simples*, segue-se que a diferença entre ela e a imaginação está em sua força e vivacidade superior. (T 1.3.5.3).

Apesar das dificuldades com essas distinções humeanas, o importante aqui para nossos objetivos é pensarmos o papel da imaginação e da memória no processo de cópia de ideias do seguinte modo. A causa da ideia produzida (copiada ou repetida) não é uma dessas faculdades, mas as percepções que lhe antecederam, em último caso, as impressões simples originais. A força ou vivacidade da ideia produzida depende das relações, e dos graus dessas relações, que a ideia tem com a impressão original.

Além da repetição, a mente também produz novas ideias por associação. Segundo Hume, o processo de associação é realizado apenas pela imaginação, e não pela memória. Ele afirma que a imaginação produz ideias por associação, segundo os princípios da semelhança, contiguidade e causalidade. Se a percepção inicial é uma impressão ou uma ideia da memória a percepção produzida é forte e vivida. Se a percepção inicial é uma ideia sem força e vivacidade a concepção de sua correlativa também não terá essa propriedade. Na associação, não há necessariamente transferência de força e vivacidade já que a ideia inicial pode ser uma ideia fraca e não precisa ser uma lembrança ou uma impressão. Nos casos em que temos associação de ideias pela imaginação, portanto, temos que levar em conta que tal faculdade expressa uma percepção complexa que contém as percepções relacionadas. Tais percepções podem ser simples ou também complexas.

Resumindo, a memória produz suas ideias apenas por cópia; a imaginação, por ambos os processos: associação e cópia. Pelo processo de cópia, assim como a memória, a imaginação produz ideias sem ser determinada pelo hábito. É assim que a imaginação produz voluntariamente a ideia de “*Nova Jerusalém*, pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis” (T 1.1.1.4), centauros e cavalos-alados. As ideias produzidas pela imaginação segundo o processo de cópia são “fracas e pálidas” se comparadas às ideias produzidas pela memória. Ideias produzidas pela imaginação segundo o processo de associação de ideias são em geral fortes e vívidas, na medida em que dependem do hábito e da causalidade.<sup>86</sup>

Em geral, quando a imaginação produz ideias fortes e vívidas Hume chama o movimento associativo de inferência e o processo pelo qual as ideias são associadas de razão, ou entendimento. Quando a imaginação produz “arbitrariamente” ideias “fracas e pálidas”, Hume também se refere a tal faculdade como “fantasia” [*fancy*].<sup>87</sup> As ideias produzidas pela

---

<sup>86</sup> Cf. T 1.3.9.1–15.

<sup>87</sup> Cf. T 1.1.3.4, 1.1.5.1.

imaginação enquanto fantasia constituem, em grande parte, o que Hume chama de “ficções” (*T* 1.3.5.5) ou “ilusões” (*T* 1.4.7.6).<sup>88</sup> É por isso que Hume afirma que a imaginação pode produzir ideias de duas maneiras, segundo princípios “permanentes, irresistíveis e universais”, também chamados por ele de “princípios do costume e do raciocínio”, aceitos pela filosofia, ou segundo princípios “variáveis, fracos e irregulares” (*T* 1.4.4.1). A associação de ideias pelo primeiro tipo de princípios dá origem, em certas circunstâncias, como já disse acima, ao entendimento, ou, mais propriamente, à razão, tema de nossa próxima seção.

Mostrei acima que o empirismo de Hume está conectado com uma análise de nossos estados mentais conscientes. Ele chama esses estados mentais de “percepções” e distingue as percepções em dois gêneros distintos, segundo os graus das propriedades denominadas força e vivacidade. Impressões são as percepções mais fortes e vivas, ideias as impressões mais fracas e pálidas. As impressões são as percepções que dão origem às ideias que povoam a mente. Toda percepção deriva-se em última instância das sensações e sentimentos. Há dois tipos de impressões: de sensação e de reflexão. Ambas são originais, mas por razões distintas. Os dois tipos de impressão são originais no sentido de não serem cópias de outras percepções. As de sensação por não preencherem as duas condições necessárias, causalidade e semelhança, e a de reflexão por não possuir uma qualidade semelhante à percepção que a causou.<sup>89</sup> Elas também são originais no sentido de possuírem qualidades originais. Ideias são as percepções produzidas pelas impressões. Elas são mais fracas e menos vívidas que suas causas, que representam por causalidade e semelhança, mas podem ser fortes o suficiente para terem as mesmas consequências. Por fim, mostrei que o discurso causal sobre as operações mentais deve ser traduzido em termos das relações entre percepções. Essas percepções complexas de tais relações são, para Hume, a percepção que representa nossas faculdades.

### 1.3 Razão como inferência demonstrativa e provável

Na seção anterior, mostrei como certas teses empiristas surgem na filosofia de Hume. Nesta seção, mostrarei as consequências motivacionais negativas que se podem extrair da naturalização das percepções e da razão. Sustentarei que é a partir dessas teses empiristas que Hume rejeita o ponto de vista racionalista de que há ideias ou conhecimentos inatos derivados

---

<sup>88</sup> Cf. *T* 1.3.6.4, 1.3.7.7, 1.3.10.6. A ideia da existência contínua dos corpos é uma ilusão para Hume, porém é uma ideia forte e vivida produzida pela imaginação enquanto fantasia (*T* 1.4.2.56) com o auxílio da memória (*T* 1.4.2.42).

<sup>89</sup> Como já disse em outras notas acima, defenderei no capítulo final desta tese que há na filosofia humeana apresentada no *Tratado* impressões de reflexão cuja existência também é original. Não desenvolverei essa tese aqui, tendo em vista que ela não é necessária para o argumento principal.

de aspectos da mente humana cuja origem é sobrenatural ou divina. Meu objetivo agora, portanto, é defender que a noção de racionalidade produzida pela filosofia de Hume é incompatível com princípios que fundamentam o conceito de razão pressuposto pelos racionalistas motivacionais da época. O argumento básico é o seguinte. Uma concepção transcendente da razão é suposta pelos racionalistas motivacionais. A concepção da racionalidade que surge da ciência da natureza humana é incompatível com uma concepção transcendente de razão. Logo, a concepção humeana da razão implica no abandono do racionalismo motivacional. Apresentarei esse argumento do seguinte modo. Em primeiro lugar, farei uma breve exposição das teses principais dos racionalistas motivacionais. Depois, enfatizarei a dependência do racionalismo motivacional em relação à ideia de uma razão transcendente. Por fim, mostrarei como a ciência experimental de Hume conduz à negação de uma racionalidade transcendente.

Com a ciência da natureza humana, Hume rejeita o que poderíamos chamar de uma racionalidade transcendente em favor de uma explicação empírica da mente. Tal rejeição é importante porque essa compreensão da razão é fundamental para os propósitos do racionalismo motivacional de seus contemporâneos. Assim, ao mostrarmos que Hume rejeita o tipo de racionalidade pressuposto pelos racionalistas motivacionais, evita-se a acusação de que ele teria errado o alvo em sua crítica da razão prática na medida em que dirige seus esforços contra sua própria (e supostamente limitada) concepção das operações racionais. Além disso, a rejeição “metodológica” de uma racionalidade transcendente indica que a defesa da tese da inatividade da razão passa por uma concepção geral da racionalidade com a qual Hume está comprometido.

Como o empirismo de Hume conduz-lhe a uma concepção naturalista da racionalidade, sua argumentação explícita contra o caráter motivacional da razão é direcionada antes àquilo que ele entende ser a expressão da razão ou da racionalidade humana do que contra a razão *a priori* de, por exemplo, Descartes, Clarke e Cudworth.<sup>90</sup> É em oposição a esses filósofos que Hume desenvolve sua concepção naturalista da racionalidade. Assim, apresentar o movimento argumentativo que tenta mostrar a incompatibilidade entre a noção humeana de razão e conceito de razão pressuposto pelos racionalistas motivacionais se fez necessário porque, como indiquei no início dessa seção, os argumentos motivacionais negativos que Hume oferece contra a razão, por exemplo, em *T* 2.3.3 e *T* 3.1.1, estão

---

<sup>90</sup> Esse fato pode ser explicado, talvez, se pensarmos que Hume acredita já ter gasto muita munição contra os racionalistas e, por isso, dá por estabelecido esse ponto. É seu empirismo que rejeita uma concepção racionalista da razão e, conseqüentemente, a noção de praticidade a ela associada.

direcionados antes a própria concepção de razão que surge no *Tratado* do que a uma concepção alternativa (racionalista) da racionalidade. Analisarei esses argumentos sobre a relação entre a razão humeana e a produção de ações na seção 3.3.

Os racionalistas motivacionais aos quais Hume se opõe assumem o que podemos chamar de uma concepção transcendente da razão. Entre tais racionalistas, os alvos principais de Hume parecem ter sido as obras de Ralph Cudworth (1617–1688), William Wollaston (1659–1724), Samuel Clarke (1675–1729) e John Balguy (1686–1748).<sup>91</sup> Podemos distinguir uma noção transcendente de razão pelas seguintes características. Para os racionalistas motivacionais da época de Hume, cuja ligação com a religião cristã e, conseqüentemente, com teses teológicas, era frequente, a razão era a faculdade superior do homem, tanto em aspectos cognitivos quanto práticos. A razão era a disposição humana pela qual a criatura revelava a semelhança com seu criador e, através dela, reconhecia, por uma intuição racional, que, na maioria das vezes, necessitava esforço e atenção, conceitos e verdades ou conhecimentos inatos até então ocultos na mente. Entre esses conhecimentos, a razão trazia consigo princípios e conceitos práticos, tais como os conceitos de bem e mal moral e o princípio de “amar e louvar a Deus”. Esses conceitos revelavam aspectos objetivos da realidade, cuja força normativa era suficiente para pôr em marcha os canais motivacionais necessários à produção de ações. O problema é que a concepção da racionalidade que surge da ciência da natureza humana é incompatível com uma concepção transcendente de razão. A ciência da natureza humana desenvolvida no primeiro livro do *Tratado* produz uma explicação empírica sobre a natureza da racionalidade.

Já vimos que a noção de faculdades, no empirismo humeano, deve ser traduzida para um discurso sobre relações observáveis entre percepções. Como muitos intérpretes já reconheceram, Hume não utiliza o termo “razão” de maneira uniforme em seus textos. Entretanto, parece correto afirmar que, fundamentalmente, para ele, a razão é um dos meios pelo qual a mente opera com ideias, comparando-as, produzindo crenças, e descobrindo o acordo ou desacordo dessas ideias entre si ou com a “realidade”. Mais precisamente, Hume afirma que a razão é a faculdade da mente segundo a qual fazemos “inferências” com nossas ideias e produzimos raciocínios demonstrativos ou prováveis, na medida em que consideramos “as relações abstratas de nossas ideias, ou aquelas relações entre objetos dos quais apenas a experiência nos dá informação” (*T* 2.3.3.2).<sup>92</sup> O produto de um raciocínio demonstrativo é a ideia complexa de uma relação inalterável entre ideias (*T* 3.1.1.19n). O

<sup>91</sup> Cf. Mackie (1980, Cap. 2), Mason (2005, p. 351–352) e Karlsson (2008, p. 235–236).

<sup>92</sup> Cf. *T* 1.3.14.17, 1.3.7.5n.



produto de um raciocínio causal é a ideia vívida, ou crença, de um objeto considerado com causa ou efeito particular.<sup>93</sup> Chamarei o resultado do primeiro tipo de inferência de crença demonstrativa e o segundo, de crença provável.<sup>94</sup>

O raciocínio demonstrativo é a operação pela qual a mente compara ideias e descobre relações inalteráveis entre elas.<sup>95</sup> Hume exemplifica essa operação e seus produtos, por exemplo, quando afirma sobre as “relações filosóficas” que “é partindo da ideia de um triângulo que descobrimos a relação de *igualdade* que existe entre seus três ângulos e dois retos; e essa relação é invariável enquanto nossas ideias permanecem as mesmas” (*T* 1.3.1.1, grifo meu). Assim, o raciocínio demonstrativo produz a ideia abstrata da relação de igualdade entre a ideia da soma dos ângulos internos de um triângulo e a ideia da soma de dois ângulos retos, ambas 180°.

A inferência ou raciocínio provável é considerado a associação segundo a causalidade. Hume atribui sua origem à imaginação, assim como todos os princípios de associação: “sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele, imediatamente, pela força do hábito, leva a *imaginação* a conceber o objeto que lhe está usualmente associado” (*EHU* 5.11, grifo meu).<sup>96</sup>

Em que medida sua teoria dos raciocínios demonstrativos e prováveis recusa o conceito de uma racionalidade transcendente? Afirmei acima que os argumentos motivacionais negativos que Hume apresenta contra a razão em *T* 2.3.3 e *T* 3.1.1 estão direcionados antes a sua própria concepção de razão do que a uma concepção alternativa (racionalista) da racionalidade. Por exemplo, podemos notar na seguinte citação que a noção de razão, ou entendimento, sob ataque nos argumentos de *T* 2.3.3 é a mesma que apresentamos acima:

O entendimento humano exerce a si mesmo de dois modos diferentes, conforme julgue por demonstração ou probabilidade; conforme ele considere as relações abstratas de nossas ideias, ou aquelas relações entre objetos, das quais apenas a experiência nos fornece informação. (*T* 2.3.3.2).

Estou a sustentar aqui que Hume ataca sua própria concepção da operação da razão em seus argumentos motivacionais porque tal concepção já contém em si mesma uma recusa

<sup>93</sup> Cf. *T* 1.3.2.2, 1.3.6.4.

<sup>94</sup> Compreendida como processo inferencial, a razão é, para Hume, a mesma coisa que o entendimento [*understanding*]. Cf. *T* 2.3.3.6, 3.1.1.5, 3.1.1.18.

<sup>95</sup> Cf. *T* 1.3.4.3, 3.1.1.19n.

<sup>96</sup> Cf. *T* 1.3.6.12. Apesar de atribuir o raciocínio provável à imaginação, Hume também pensa que há um sentido no qual podemos distinguir essas duas faculdades: “quando oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade pela qual formamos nossas ideias mais fracas. Quando a oponho à razão, tenho em mente a mesma faculdade, excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis” (*T* 1.3.9.19n).

da noção transcendente de razão. Essa recusa, como vimos, deriva da investigação sobre os fenômenos mentais.

O comprometimento de Hume com o empirismo, como vimos, levou-o a uma ciência experimental da mente. Uma ciência na qual a observação dos eventos internos ao próprio sujeito é a base para a descrição da própria operação mental — e, além disso, no limite do possível, para uma compreensão naturalista do mundo exterior.<sup>97</sup> Assim, não chega a causar espanto que o compromisso metodológico de Hume tenha consequências para a especificação da natureza da racionalidade e, conseqüentemente, conduza a uma elaboração particular da relação entre a razão e a produção de ações, chegando ao ponto de dissociar razão e vontade, em franca oposição aos racionalistas motivacionais. De fato, um dos principais objetivos da argumentação de Hume no *Tratado* é rejeitar (ou, ao menos, questionar) princípios fundamentais das filosofias racionalistas da sua época, segundo as quais “os critérios imutáveis do que é certo e errado impõem uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também a própria divindade” (*T* 3.1.1.4). Do mesmo modo como diz que a “razão sozinha jamais poderá dar origem a qualquer ideia original” (*T* 1.3.14.5), Hume afirma que “a razão sozinha jamais poderá ser um motivo para uma ação da vontade” (*T* 2.3.3.2). É preciso levar em conta, portanto, que o empirismo de Hume tem consequências fundamentais para sua teoria do alcance prático da razão.

Hume desenvolveu uma ciência experimental do funcionamento da mente humana que recusava o apelo explicativo a faculdades, princípios ou conceitos *a priori* e independentes da mente humana e de seu exercício observável. Nessa ciência, Hume questiona a certeza da evidência “clara e distinta” derivada da intuição racional e as grandes questões metafísicas perdem força e importância. Hipóteses explicativas que se fundamentam na natureza da razão, ou na suposta necessidade racional de certos conceitos, por exemplo, devem ser consideradas, destituídas de evidência segura. Nesse sentido, tentar explicar porque a natureza humana é tal qual se apresenta para nós na experiência, isto é, tentar compreender suas “qualidades últimas” é buscar um ponto de vista inconcebível para o ser humano. Ir além da experiência é formular hipóteses que não estão baseadas, direta ou indiretamente, nas impressões que recebemos pelos sentidos, isto é, é tentar abandonar o único ponto de vista

---

<sup>97</sup> Grande parte da notoriedade do ceticismo de Hume deriva do fato de que sua epistemologia impôs limites à sua ontologia. Há um limite, mais ou menos claro, para aquilo que podemos conceber, ou pensar, e para aquilo que podemos saber ou acreditar. O pensamento está restrito aos conteúdos representacionais que percebemos (ou recebemos) de nossos sentidos e sentimentos e produzimos por associação.

seguro na busca do conhecimento.<sup>98</sup> Tentar explicar as “qualidades últimas” da natureza humana é tentar buscar um ponto de vista *sub species aeternitatis*, que o homem, por sua condição, não pode conceber.

Hume afirma que a razão é apenas “um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares” (T 1.3.16.9). Ela é uma maneira da mente operar com ideias, descobrindo relações que revelam o acordo ou desacordo entre elas próprias ou com seus objetos, as impressões: “a razão, ou ciência, nada mais é do que a comparação de ideias, e a descoberta das relações entre elas” (T 3.1.1.24). É assim que o exercício da razão produz novas ideias dessas relações, tais como as ideias complexas (ou relações) de verdade e falsidade: “a razão é a descoberta da verdade e da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo ou desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos reais” (T 3.1.1.9).

O empirismo de Hume torna a razão apenas na faculdade da mente segundo a qual operamos com ideias. A razão, compreendida segundo a ciência naturalista da mente, apenas produz novas ideias de relações. Entretanto, como vimos, o conteúdo de toda ideia deriva-se, direta ou indiretamente, de impressões — as percepções ligadas diretamente com a sensação e com os sentimentos. Ideias são as percepções nas quais sua “força e vivacidade” e seu conteúdo representacional ou “imagem” se originam em nossas impressões.

Quais são, então, as consequências motivacionais do empirismo humeano para sua teoria da racionalidade prática? O recurso à experiência tem consequências fundamentais para a concepção humeana da natureza da razão ou da racionalidade em geral. O empirismo de Hume conduziu-o a uma compreensão da razão como a faculdade *natural* da mente pela qual comparamos e associamos ideias ou fazemos inferências demonstrativas e prováveis. Essa naturalização da razão estabelece limites que produzem consequências ao que ela poderia fazer do ponto de vista prático.

As principais consequências motivacionais do empirismo humeano seguem-se destas quatro teses principais. A tese empirista fundamental é que (1) a mente humana e suas operações só podem ser explicadas por meio da consciência direta de nossos estados mentais, ou percepções. A partir desse princípio, metodológico, digamos, Hume chega às seguintes conclusões: (2) a sensação é a origem ou limite de todo conteúdo cognitivo; (3) existem

---

<sup>98</sup> Agora, podemos certamente descobrir pela experiência que à natureza humana pertencem tal e tal princípio, com tal e tal função. Confira um exemplo no qual Hume dá mostras de sua metodologia para explicar os fenômenos mentais, mais especificamente, a produção de crenças por meio de impressões presentes, em T 1.3.8.8.

diferenças intencionais entre percepções; e (4) o discurso sobre as faculdades deve ser traduzido em termos que se referem à origem e às relações entre essas percepções.

A primeira consequência fundamental da teoria humeana das percepções para sua teoria motivacional deriva-se de (2) e é a seguinte: como a ciência das percepções mostra que todo conteúdo cognitivo — seja teórico, moral, prático, estético, etc. — tem sua origem nas sensações e sentimentos, qualquer ideia que tenha peso motivacional deve ter sua origem atribuída a tais fontes sensíveis. Hume coloca sobre o ombro do inatista o peso de apresentar a ideia original que reside na razão, ou em qualquer outra parte da alma, e que não pode ter sua procedência atribuída àquilo que sentimos.

Sobre (3), apesar da insistência de Hume com a tese de que impressões e ideias distinguem-se apenas pelos graus de força e vivacidade, há naturalmente diferenças intencionais essenciais entre elas, o tipo de diferença que será fundamental nos argumentos motivacionais de Hume. Sobre as impressões, ele afirma que não é possível identificarmos as causas das impressões de sensação, logo, impressões de sensação não possuem intencionalidade. Entre as qualidades originais que as impressões de reflexão possuem estão sua intencionalidade. Segundo Hume, impressões de reflexão são “inclinações” da mente. Sobre as ideias, sua intencionalidade está relacionada ao fato de que elas representam as percepções das quais são semelhantes e que lhes deram origem.

Sobre (4), segundo a ciência da mente humeana, o discurso sobre as faculdades depende da descoberta de princípios produtivos e associativos cuja natureza está além do conhecimento humano. Esses princípios dependem da observação das características próprias de cada tipo de estado mental e de como eles se associam, são causados ou produzem uns aos outros.

Em resumo, a principal consequência motivacional de (2) é que não pode haver cognições práticas ou normativas inatas, de (3) é que apenas certas impressões de reflexão possuem intencionalidade orientada à produção de ações, e, por fim, a naturalização da explicação das faculdades da mente expressa em (4) leva Hume a compreender a razão, ou os raciocínios, como um tipo de associação de percepções. A razão não é uma faculdade superior e sobrenatural que descobre e contém conceitos ou princípios inatos. Portanto, na ciência empírica da mente não há lugar para conteúdos racionais práticos *a priori* ou para uma razão transcendente.

A concepção naturalista da racionalidade apresentada por Hume é certamente um dos pilares da parte negativa de sua teoria da motivação, pois, entre outras coisas, recusa a existência de conteúdos *a priori* derivados exclusivamente de um poder racional. Uma das

consequências prática dessa recusa é que ela exclui também a possibilidade da existência na mente de conteúdos *a priori* normativos derivados de um poder racional não-natural. Ou seja, exclui-se também o apelo a fatos ou conteúdos normativos objetivos que pudessem ser reconhecidos ou produzidos por uma razão transcendente, de modo independente da sensação. Portanto, por hipótese, se há conteúdos mentais normativos, tais conteúdos dependem, de algum modo, da experiência ou das sensações. Se não há conteúdo original produzido pela razão ou pela racionalidade, então, *a fortiori*, não há conteúdo original *normativo* produzido pela razão. Essa atitude empirista oferece a base para a crítica humeana à normatividade e, por conseguinte, à capacidade motivacional de juízos racionais: a normatividade prática é naturalizada.<sup>99</sup>

Para explicar as ações humanas, Hume parte de um campo no qual não mais pertencem noções teológicas ou racionalistas de uma ordem prática objetiva guiada por faculdades que compartilharíamos com seres divinos. O modo naturalista de compreender a mente e suas faculdades conduz ao ponto de vista de que a razão não é uma faculdade sobrenatural, que dá origem a conteúdos originais e princípios de ação que os homens compartilham, por exemplo, com Deus; pelo contrário, a racionalidade é algo que compartilhamos com os animais.<sup>100</sup>

Afirmei acima que a concepção empirista da mente humana que Hume apresenta é incompatível com o racionalismo motivacional porque a suposição de uma racionalidade transcendente é uma condição desse tipo de teoria da motivação. Estou a considerar que um conceito de racionalidade transcendente, em um sentido vulgar, supõe princípios cuja justificação é *a priori* ou independente de confirmação empírica. Dois princípios são fundamentais para essa concepção da razão. Eles podem ser assumidos conjunta ou separadamente. Os princípios são os seguintes: (i) a razão é uma faculdade que compartilhamos com Deus ou com outros seres sobrenaturais e (ii) a razão é a origem de certos conceitos *a priori* e de princípios analíticos. Na época de Hume, a maior parte dos

---

<sup>99</sup> Uma das decorrências da naturalização da razão é a reelaboração de sua relação com a vontade. Veremos como isso ocorre a seguir.

<sup>100</sup> Baier (1998, p. 3690), por exemplo, afirma que, para Hume, “nossa ‘razão’ não é um privilégio dado por Deus para acessarmos a verdade, mas simplesmente nossa variação da ‘razão nos animais’ afetada pela linguagem”. O próprio Hume afirma claramente a presença da mesma faculdade racional entre os humanos e os animais: “os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens” (T 1.3.16.1). Os homens, contudo, são, em geral, superiores aos animais no que diz respeito ao grau dessa faculdade, assim como alguns homens são superiores a outros no uso da razão, de modo que se estabelece uma “diferença infinita” entre eles (T 3.3.4.5). Sobre as diferenças entre os “entendimentos humanos”, ou entre o exercício da razão entre os homens, ver *EHU* 9.5n.

filósofos que defendia um racionalismo motivacional inferia (ii) de (i). Entretanto, como Kant mostrou, essa inferência não é necessária.

Defendi que a teoria da mentalidade derivada da ciência experimental de Hume é incompatível com o racionalismo motivacional de seus contemporâneos. O racionalismo motivacional da época de Hume depende, basicamente, do princípio de que a razão é uma faculdade mental de origem divina capaz de obrigar livremente a realização de ações segundo a descoberta de conceitos objetivos ou princípios práticos racionais inatos. Nesta seção, tentei mostrar que o comprometimento de Hume com a observação conduziu-o a certo tipo de análise dos fenômenos mentais cujos resultados levam à rejeição da noção de uma racionalidade *transcendente* que opera com conceitos ou conteúdos que não sejam derivados da sensação. Do ponto de vista motivacional, ao rejeitar essa concepção racionalista da mentalidade, Hume rejeita também as consequências práticas dela derivadas. Para ele, a razão é apenas a propriedade natural da mente de associar e tornar mais “fortes e vivas” certas ideias (derivadas da sensação) por meio da produção inferências demonstrativas e prováveis. Não há espaço para uma razão sobrenatural ou para ideias e conhecimentos racionais ou inatos sobre uma realidade objetiva na ciência humeana da mente.

## 2 LIBERDADE DA VONTADE E NECESSIDADE DOS MOTIVOS

Como já afirmei, a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações virou um *slogan* da filosofia de Hume, mas a compreensão dos argumentos motivacionais desse notável filósofo é reconhecidamente uma tarefa árdua. Tendo em vista limpar um pouco o terreno antes de entrar na análise desses argumentos, apresentarei nesta seção uma tentativa de delimitação de alguns conceitos centrais presentes nas premissas e conclusões envolvidas. Na verdade, grande parte do caminho percorrido até agora segue esse propósito. No capítulo anterior, mostrei que o empirismo de Hume rejeita a noção racionalista moderna de razão e põe em seu lugar uma versão naturalizada da mente e de seus conteúdos. Nessa versão humeana, a razão expressa certas operações mentais de associações de ideias, percepções cujos conteúdos derivam-se direta ou indiretamente de impressões. O objetivo agora é delimitar os conceitos de motivo, volição e vontade. Além dos conceitos de crenças e paixões, eles são fundamentais para a compreensão da natureza da produção de ações e, por isso, são necessários para a interpretação dos argumentos motivacionais que apresentarei na seção 3.3 deste trabalho.

Neste capítulo, em primeiro lugar, mostrarei que a produção de ações voluntárias para Hume está associada a uma doutrina sobre a liberdade da vontade que se baseia na presença de motivos e volições como causas necessárias de ações e que, por isso, não reconhece o livre arbítrio aristotélico-escolástico, baseado na ideia de vontade como uma faculdade racional de escolha e decisão. Ou seja, a ciência das percepções humeana põe em cheque a ideia de que há liberdade de escolha como autodeterminação. Em segundo lugar defenderei que motivos são, para Hume, somente as percepções orientadas à produção de ações e que expressam a possibilidade da ação ser realizada. Defenderei que ele considera que apenas algumas paixões são motivos. Por fim, em terceiro lugar, defenderei que vontade e volição podem ser consideradas coisas distintas para Hume. Volições são percepções motivacionais em exercício. A vontade é apenas a “faculdade” ou processo pelo qual a mente causa ações voluntárias, por meio de volições, segundo motivos pré-existentes.

O entendimento da estrutura ontológica envolvida no processo motivacional apresentado por Hume é uma condição fundamental para se compreender a natureza dos argumentos que ele utiliza para defender certo tipo de relação entre razão e paixões na produção de ações voluntárias. Mais especificamente, precisamos ter uma noção clara tanto dos tipos de percepções que são consideradas causas das ações quanto das relações que essas

percepções mantêm entre si (como, por exemplo, a causalidade) para compreendermos seus argumentos motivacionais. Quais tipos de percepções estão envolvidos na produção de ações voluntárias? Por quais princípios essas percepções são associadas? Quais relações essas percepções estabelecem entre si? Que tipo de percepção é uma volição? Em que sentido podemos dizer que algumas de nossas ações são livres? O que são motivos? Que tipo de faculdade é a vontade? Como Hume concebe as relações da razão com a produção de ações voluntárias? No próximo capítulo, ficará claro que o modo como se responde a essas perguntas influencia decisivamente na interpretação de certas premissas dos argumentos motivacionais de Hume, como, por exemplo, a premissa fundamental de que “a razão sozinha nunca pode ser um motivo para uma ação da vontade” (T 2.3.3.1).

## 2.1 Sobre liberdade e necessidade das ações

As considerações sobre a questão filosófica do livre arbítrio e sobre a produção de ações voluntárias são feitas por Hume, no *Tratado*, em T 2.3.1–2. Ele reinterpreta essas considerações, de modo muito semelhante em *EHU* 8. Basicamente, Hume defende um determinismo causal segundo o qual “toda ação da vontade tem causas particulares” (T 2.3.2.8).<sup>101</sup> Esse determinismo tem como base a “evidência moral” (T 2.3.1.15) derivada da observação da “regularidade das ações humanas” (T 2.3.3.8) e da constatação de que nossas “ações tem uma união constante com nossos motivos, temperamento e circunstâncias” (T 2.3.1.4). Hume nega, portanto, a existência de uma vontade “livre” de causas e sustenta que, do mesmo modo como “a matéria, em todas as suas operações, sofre a atuação de uma força necessária”, todas “as ações da vontade surgem da necessidade” (*EHU* 8.3).<sup>102</sup>

Além da união com motivos, Hume afirma que nossas ações são necessárias porque possuem uma “união constante” também com “volições”, com o “temperamento” ou “caráter”

---

<sup>101</sup> Vale lembrar que o determinismo causal humeano tem contornos particulares, pois se fundamenta na concepção “cética”, ou psicológica, da necessidade causal entre percepções. A particularidade do determinismo humeano pode ser observado na seguinte passagem: “a necessidade de uma ação, seja da matéria, seja da mente, não é, rigorosamente falando, uma qualidade do agente, mas sim de algum ser pensante ou inteligente que possa considerar de fora a ação, consistindo na determinação de seu pensamento a inferir a existência dessa ação a partir de objetos preexistentes” (T 2.3.2.2).

<sup>102</sup> Essa relação entre a necessidade das ações mentais e os eventos físicos também é defendida no *Tratado*: “Como a *união* entre motivos e ações tem a mesma constância que a de quaisquer operações naturais, sua influência sobre o entendimento também é a mesma, *determinando-nos* a inferir a existência de uns a partir da existência dos outros. Se isso for assim, não haverá circunstância conhecida, que faça parte da conexão e produção das ações da matéria, e que não se encontre também em todas as operações da mente; por conseguinte, não podemos, sem um absurdo manifesto, atribuir necessidade àquelas e recusá-la a estas” (T 2.2.1.14). Cf. T 2.3.1.15, 2.3.1.3.



e com “circunstâncias” ou “situações”.<sup>103</sup> O temperamento é para Hume “o conjunto de paixões”<sup>104</sup> ou “disposições” passionais<sup>105</sup> que estão ora presentes à mente, ou constituem uma tendência do indivíduo, seja ela particular, derivada das circunstâncias ou situações particulares de cada indivíduo, ou derivada de nossa “estrutura original”.<sup>106</sup> Para nossos objetivos aqui, podemos considerar que Hume usa a expressão “caráter” e “temperamento” como sinônimos.<sup>107</sup> Hume claramente usa o termo “circunstâncias” e “situações” para salientar que aquelas particularidades individuais do contexto no qual cada pessoa se constitui, vive ou está inserida, interferem na produção de nossos motivos. A princípio, podemos considerar todos esses elementos como antecedentes causais das ações, ainda que as “circunstâncias” mencionadas por Hume não sejam especificamente estados mentais ou percepções, mas fatores externos.

Sobre a questão da liberdade humana, portanto, Hume recusa o tipo de liberdade que ele chama “liberdade de indiferença”.<sup>108</sup> Contudo, afirma que há um sentido de liberdade “que nos interessa preservar”: a liberdade “de espontaneidade” (*T* 2.3.2.1). Esse é um tema controverso, mas Hume parece querer negar aqui que ações sejam produzidas com algum tipo de “indiferença” causal derivada de uma faculdade prática especial da mente, segundo a qual o agente livre escolhe com liberdade causal ou autonomia realizar ou não realizar uma ação.<sup>109</sup> Em geral, esse tipo de faculdade caracteriza o que os filósofos *libertarianistas* chamam de livre arbítrio [*free will*], algo cuja existência é negada pela ciência experimental humeana.<sup>110</sup> A tentativa de preservar um sentido de liberdade face ao determinismo causal é o que leva a maior parte dos intérpretes a caracterizar a solução de Hume para o problema do livre arbítrio como um *compatibilismo* ou *determinismo suave*.<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Para união com motivos ver *T* 2.3.1.4, 9, 12, 14, 15, 17, 2.3.2.2, 4 e *EHU* 8.7, 12, 16, 18. Para união de ações com “volições” ver *T* 2.3.1.7, com o “temperamento” ver *T* 2.3.1.4, 9, 11, 15, com o “caráter” ver *T* 2.3.1.11, 12, com “circunstâncias” ver *T* 2.3.1.4, 10, 12 e com “situações” ver *T* 2.3.1.9, 11.

<sup>104</sup> Cf. *T* 2.1.4.3, 2.1.11.2, 2.3.3.10, 2.3.4.1, 2.3.8.13, 3.2.8.1, 3.3.2.3.

<sup>105</sup> Cf. *T* 1.3.10.10; 2.3.1.11.

<sup>106</sup> É um fato que Hume admite a existência de paixões que constituem a natureza humana: “Existem caracteres peculiares a diferentes nações e a diferentes pessoas, e outros que são comuns a toda humanidade” (*T* 2.3.1.10). Cf. *T* 2.1.11.2; *EPM* Ap 2.13.

<sup>107</sup> Cf. *T* 3.3.1.4–5.

<sup>108</sup> Hume caracteriza o que considera serem noções distintas e incompatíveis de liberdade da seguinte forma: “Poucos são capazes de fazer uma distinção entre a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas” (*T* 2.3.2.1).

<sup>109</sup> Cf. *T* 2.3.1.18.

<sup>110</sup> Hume sustenta claramente que “quanto ao livre arbítrio, já mostramos que ele não tem lugar nas ações” (*T* 3.3.4.3).

<sup>111</sup> O próprio Hume afirma que sua teoria sobre liberdade e necessidade das ações é um “projeto de reconciliação” (*EHU* 8.23). Podemos observar a atribuição de um compatibilismo a Hume em Russell (1995, p. 11), Botterill (2002), Harris (2003), Klaudat (2003) e Millican (2010).

Desse modo, na busca de uma “definição inteligível” de liberdade, Hume afirma que

Por *liberdade*, então, só nos é possível entender *um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado. (EHU 8.23).

O importante aqui é notar que, no sentido *compatibilista* de Hume, não há liberdade de escolha, mas liberdade de ação. Nesse sentido, podemos ser livres caso não haja obstáculos materiais à realização da ação escolhida. Não há liberdade de escolha porque não há ação voluntária a qual não possa ser atribuída uma causa. Toda ação da vontade é determinada (ainda que essa não seja uma necessidade lógica) por causas que a antecedem. Não há “liberdade de indiferença” e, por isso, não há uma vontade racional autônoma. A ideia de Hume é que não temos controle ou autodeterminação “racional” sobre nossos motivos e volições. Como motivos e volições são causas necessárias de ações, então não há liberdade de escolha como autodeterminação. Toda ação voluntária é causada por motivos e por volições, que, por sua vez, dependem (ao menos em parte) de fatores externos.<sup>112</sup> Mas que tipos de percepções são motivos e volições?

## 2.2 Sobre a natureza de nossos motivos

Como vimos na seção anterior, Hume defende que pode ser observado que ações voluntárias da mente e do corpo estão necessariamente conectadas de maneira causal com motivos. Motivos estão constantemente conectados com ações e, por isso, são considerados suas causas necessárias. Segundo Hume, os próprios homens reconhecem a união constante entre motivos e ações, pois, depois que praticam seus atos, todos parecem aceitar normalmente terem sido “influenciados por motivos e considerações [*view*] particulares” (T 2.3.2.1). Em T 2.3.2.5, Hume afirma que a própria legislação humana, na medida em que nos considera responsáveis por nossas ações, supõe que temos motivos que influenciam a mente na produção de ações boas e más. Nesta seção, consideraremos a natureza dos motivos e na próxima veremos as volições.

O discurso de Hume sobre a natureza dos motivos contém alguma ambiguidade e é realmente difícil determinar se motivos são quaisquer percepções que influenciem causalmente ações, ou apenas o tipo de percepção que possui aquilo que ele chama de

---

<sup>112</sup> Cf. T 2.3.1.19, EHU 8.19.

“propensão” [*propensity*] ou “inclinação” [*inclination*] para ação. Se esta última alternativa estiver correta, como estou a defender, motivos seriam apenas nossas paixões diretas, como vimos em 1.2.<sup>113</sup> Em outras palavras, essa dificuldade ocorre porque a leitura do texto pode levar ao surgimento da seguinte questão: “motivo” é (M1) qualquer das percepções envolvidas causalmente na produção de ações, ou (M2) somente a percepção simples que determina o fim da ação? Apresentarei agora alguns argumentos adicionais para sustentar que a opção (M2) é a correta. Apenas paixões que possuem “inclinação à ação”, determinando seus fins, são motivos para Hume.

Em primeiro lugar, devemos reconhecer que passagens do *Tratado* dirigidas especificamente à produção de ações podem sugerir a interpretação (M1). Uma leitura desse tipo depende basicamente do seguinte argumento. Dizer que crenças ou ideias *influenciam* ações significa dizer que elas *causam* ações (no sentido de participar da cadeia causal que produz ações). Como Hume parece admitir que tudo aquilo que causa ações é um motivo, então crenças e ideias também podem ser motivos. Como podemos observar, esse argumento pressupõe (M1) em sua segunda premissa.

A primeira premissa desse argumento parece ser verdadeira. Na citação abaixo, por exemplo, podemos observar que Hume afirma que a “influência” que os motivos exercem sobre a produção de ações voluntárias é uma influência causal:

Como todas as leis humanas estão fundadas em recompensas e punições, admite-se certamente como um princípio fundamental que esses motivos exercem uma *influência* sobre a mente, produzindo boas ações e impedindo as más. Podemos dar a essa influência o nome que bem entendermos; mas *como, usualmente, ela ocorre em conjunção com a ação, o bom senso requer que a consideremos como uma causa*, e que a vejamos como um exemplo dessa necessidade que pretendo estabelecer. (*T* 2.3.2.5, grifo meu).

Se “influenciar” significa exercer alguma *consequência* causal, seja direta ou indireta, então isso quer dizer que tal influência é condição necessária para o aparecimento do efeito, ou seja, algo sem o qual o efeito não seria tal qual se apresenta. Portanto, dentro da estrutura motivacional humeana, tanto a crença instrumental quanto a paixão direta exerceriam uma influência causal sobre a produção de ações voluntárias.<sup>114</sup> Segundo essa leitura, parece ser correto supor que aquilo que influencia ações, na verdade, causa ações.

---

<sup>113</sup> Ainda que Hume também use as expressões “propensão” e “inclinação” para se referir a tendência da mente a realizar alguma operação segundo o costume, tais palavras indicam uma tendência ou intencionalidade prática de algumas percepções. Cf. *T* 2.3.1.8, 2.3.3.3, 2.3.9.3, *OC* 33–34, *EPM* 6.4, A1.21, A2.12.

<sup>114</sup> Para passagens nas quais Hume afirma que nossas crenças influenciam a produção de ações ver *T* 2.3.3.2 e 3.1.1.16. Em *T* 2.3.2.7, Hume parece sugerir que as ações têm ideias como causas quando afirma que as pessoas

No final da seção *T 2.3.2*, Hume afirma que “tendo provado que todas as ações da vontade têm causas particulares, passo agora a explicar quais são essas causas e como elas operam” (*T 2.3.2.8*). Já vimos que motivos estão entre essas causas particulares das ações voluntárias. Agora, seria verdadeira a premissa do argumento segundo a qual tudo que causa ações são motivos? A seção seguinte, *T 2.3.3*, parece sugerir uma resposta afirmativa. Por exemplo, o título da seção “Sobre os motivos que influenciam a vontade” pode indicar que toda percepção que influencia a vontade ou causa ações voluntárias é um motivo. No início da seção, Hume afirma que mostrará que a razão sozinha não pode ser um *motivo* para uma ação da vontade, e, no parágrafo seguinte, ele afirma que o raciocínio demonstrativo sozinho jamais poderá *causar* uma ação (*T 2.3.3.1–2*). Isso pode sugerir que Hume considera “motivo” e “causa” como expressões ou termos sinônimos e que, conseqüentemente, tudo aquilo que causa ações é um motivo. Logo em seguida, ele afirma que a demonstração, relacionada ao “mundo das ideias”, influencia ações na medida em que “dirige nossos juízos sobre causas e efeitos” (*T 2.3.3.2*). Essa leitura deixa aberta, mais uma vez, a possibilidade de a razão, acompanhada das paixões, ser um motivo, ou causa, para uma ação voluntária.

Se considerarmos que motivos são percepções que influenciam a vontade, e que influenciar é causar ou ter alguma participação na determinação dos efeitos produzidos, então, tendo em vista que a razão contribui com a produção de ações com a formação de crenças, podemos afirmar que, para Hume, a crença instrumental também faz parte do conjunto de percepções que causa a ação (*T 3.1.1.12*). Portanto, se considerarmos que “influenciar” uma ação é o mesmo que “causar” essa ação, que a razão influencia a produção de ações por meio das crenças que produz, sejam demonstrativas ou prováveis, seja direta ou indiretamente, e que o fato de uma crença causar ações a constitui também como um motivo, ainda que não o possa sê-lo sozinha, então crenças instrumentais ou demonstrativas também devem ser consideradas motivos de ações.

Quero agora sustentar que uma interpretação do tipo (M1) sobre a natureza dos motivos, como esta que apresentei acima, não parece ser o caso. A meu ver, o problema principal do argumento que considera serem motivos as crenças que participam da cadeia causal que produz ações é que Hume não sustenta a premissa de que todas as causas de ações voluntárias são motivos. Para ele, as causas das ações influenciam a produção de ações, mas de modos distintos. Assim, o título da seção *T 2.3.3*, referido acima, por exemplo, poderia ser

---

“são condenadas menos pelas más ações que praticam apressadamente e sem premeditação que por aquelas que resultam do pensamento [*thought*] e deliberação”. Para reconhecermos a força dessa passagem, devemos lembrar que “pensamento” é normalmente identificado por Hume com “ideias” (*T 1.1.1.1; Ab 26; EHU 2.3, 2.6, 3.1*).

lido realmente como “sobre os motivos que causam ou produzem ações voluntárias”. Não podemos, porém, identificar motivos com causas particulares das ações porque motivos podem não ser as *únicas* causas de ações. O uso do verbo “influenciar” para expressar a relação causal entre motivos e ações pode ser um modo de Hume fazer referência ao fato de que os motivos não são condição suficiente à produção de ações. É o que veremos nos próximos parágrafos.<sup>115</sup>

Apesar de não ter desenvolvido com clareza uma teoria sobre motivos, os textos de Hume parecem sugerir fortemente que *apenas algumas paixões podem ser motivos para ação*.<sup>116</sup> Em algumas passagens, que serão apresentadas abaixo, por exemplo, ele sugere que, para uma percepção, *ser um motivo é ter uma inclinação à ação que a torne causa possível, provável ou ocorrente de uma ação*. Apesar de não indicar claramente, como já disse, Hume parece associar motivos com um tipo específico de paixões: as paixões diretas. Vejamos então o que ele diz sobre essas questões em alguns de seus textos. Tentarei mostrar que Hume defende aquilo que chamei acima de interpretação (M2), a saber, que motivos são apenas aquelas percepções que determinam fins para ações.

Não há no Livro 1 do *Tratado* qualquer menção a motivos.<sup>117</sup> Hume introduz essa discussão apenas em T 2.1.10 ao falar sobre a influência da relação de propriedade na produção das paixões indiretas de orgulho e humildade. Seu objetivo principal é mostrar a força do sistema da dupla relação na produção das paixões indiretas, porém há uma comparação com consequências importantes para sua teoria motivacional. A percepção da riqueza (podemos pensar aqui em algo que tenha valor monetário, como o dinheiro), afirma Hume, nos faz antecipar o prazer que teríamos por meio dela e, desse modo, produz orgulho. Do mesmo modo que ter prosperidade financeira é ter “o poder de adquirir a propriedade daquilo que nos apraz” (T 2.1.10.3), ou o “poder de proporcionar os prazeres e comodidades da vida” (T 2.1.10.10), ter um motivo é ter “o poder de realizar uma ação” (T 2.1.10.6).

Como Hume pensa que a atribuição de um poder a algo, como já vimos na discussão sobre a natureza das faculdades da mente, depende da observação de seu exercício, a atribuição de um motivo a alguém implica na “possibilidade ou probabilidade” de que a pessoa exerça essa “capacidade” (T 2.1.10.4–6). Assim, parece razoável pensar que ter um

<sup>115</sup> Na seção 4.4 desta tese, veremos que o tipo de influência exercida por crenças na produção de ações é diferente da influência exercida por motivos.

<sup>116</sup> Hume indica apenas nos Livros 2 e 3 do *Tratado* que somente paixões com certas propriedades constituem motivos.

<sup>117</sup> Nas duas primeiras partes do Livro 2 do *Tratado*, ele refere-se a motivos em três seções somente: T 2.1.10, “Da propriedade e da riqueza”, T 2.2.3, “Solução das dificuldades”, e T 2.2.9, “Da mistura da benevolência e da raiva com a compaixão e a malícia”.

motivo é ter o poder ou capacidade de agir. Dois parágrafos à frente, Hume parece sugerir também que a probabilidade dos motivos, exemplificado, nesse caso, pelo “desejo”, indica que eles são *inclinações à ação*.<sup>118</sup> No que se refere às percepções, Hume, nessas passagens, só identifica o medo de sofrer uma punição, uma paixão direta, como um motivo para uma pessoa não realizar uma ação (T 2.1.10.5).

Ainda no Livro 2, em T 2.2.3, Hume afirma que as pessoas reconhecem ser o “dever” ou “desejo de justiça e equidade” (T 2.2.3.7) um “motivo” justificável pelo qual se pune “conscientemente, com um desígnio e intenção particulares” (T 2.2.3.3), um criminoso cujo “castigo reconhecemos ser merecido (T 2.2.3.7–8). Uma ação feita sem “desígnio” é uma ação “involuntária ou acidental”. Ele deixa claro nessas passagens de T 2.2.3 que motivos são *percepções que expressam inclinações para agir*. Algumas paixões são a alternativa mais evidente para exemplificar esse tipo de percepção. As considerações a seguir podem servir para confirmar a opção por tal alternativa.

Em T 2.2.9, para explicar a mistura que ocorre entre paixões com “impulsos ou direções similares”, Hume afirma que quem, “a partir de um motivo, entretém a resolução de realizar uma ação” (T 2.2.9.4), pode então observar que suas paixões com a mesma “tendência” misturam-se naturalmente à resolução, para fortalecê-la, e, assim, conferir-lhe “autoridade e influência sobre a mente”. Parece claro que a “resolução” referida acima expressa uma inclinação da mente. O mesmo modelo de exemplo parece ser usado quando Hume afirma que a oposição entre “motivos internos”, tais como “a noção do dever, quando oposta às paixões”, produz mais “força e violência” na “paixão predominante” (T 2.3.4.5).

Nas passagens em que associa motivos com ações, em T 2.3.1–2, Hume cita textualmente como exemplo de motivos a “coragem”, a “lealdade”, a “habilidade” [*skill*] e a “obediência” (T 2.3.1.15). No exemplo do homem que está preso e condenado à morte, os “motivos” que Hume indica, dos responsáveis pelo cárcere e execução do prisioneiro, são as paixões da “obstinação”, “constância e fidelidade” (T 2.3.1.17).

No Livro 3 do *Tratado* também encontramos algumas passagens nas quais Hume identifica motivos com paixões. Em T 3.2.1.9–11, motivos são identificados às “razões” do “interesse público” e do “interesse privado”, sabidamente paixões. Um pouco à frente, ele parece identificar motivos com paixões quando afirma que “nenhuma ação pode ser louvável ou condenável sem algum motivo ou *paixões propulsoras* [*impelling passions*], distintas de

---

<sup>118</sup> A citação em questão é a seguinte: “Como todo homem deseja o prazer, nada pode ser mais provável que sua existência quando não há obstáculo externo a sua produção, e o homem não percebe qualquer perigo em seguir suas *inclinações*” (T 2.1.10.8, grifo meu).

um senso de moralidade” (*T* 3.2.1.18, grifo meu). Em *T* 3.2.5.6, Hume identifica motivo com “paixão atuante” [*actuating passion*] e em *T* 3.2.5.9 com “paixão natural”.

Hume também associa motivos com paixões em *EHU* e enfatiza o papel especial desse tipo de percepção na produção de ações. Ele afirma, por exemplo, que

Os mesmos *motivos* produzem sempre as mesmas ações; [...] A ambição, a avareza, o interesse próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público; essas *paixões*, mescladas em graus variados e distribuídas por toda a sociedade, têm sido desde o início do mundo, e ainda o são, a *fonte de todas as ações* e empreendimentos já observados entre a humanidade. (*EHU* 8.7, grifo meu).

A função em questão é o tipo de influência particular sobre a vontade (associada a outras influências causais, como a das crenças) que Hume chama “original” (*T* 2.3.3.4). Essa influência original depende da propriedade intencional das paixões motivacionais pelas quais elas expressam inclinações à ação. Essa inclinação também é considerada por Hume uma “propensão” para agir.<sup>119</sup>

Assim, parece correto sustentar que, para Hume, apenas algumas paixões são intrinsecamente motivos. Agora, quais são as paixões motivacionais e qual a propriedade determinante para torná-las motivos? Ora, é por possuírem inclinação à ação que as paixões motivacionais exercem sua “influência original sob a vontade” e, conseqüentemente, dão o “impulso” à produção de ações (*T* 2.3.3.4). Kemp Smith identificou exatamente esse ponto quando afirma que há paixões

que determinam os fins da conduta e que, ao determiná-los, fornecem também a energia necessária para buscá-los. Elas são os incentivos, e nos decidem à ‘eleição’ desta ou daquela ação. Elas são tão variadas quanto a natureza humana, e são o que a constitui primariamente. (KEMP SMITH, 1941, p. 159).

---

<sup>119</sup> As duas citações seguintes são fundamentais para percebermos a conexão entre “motivos” e “inclinações”. Na primeira *Investigação*, Hume afirma o seguinte: “Disso deriva do mesmo modo o valor da experiência adquirida por uma vida longa e uma variedade de ocupações e convivências para instruir-nos sobre os princípios da natureza humana e regular tanto nossa conduta futura quanto a especulação. Com o auxílio dessa guia, ascendemos ao conhecimento dos *motivos e inclinações* dos homens a partir de suas ações, expressões e, até mesmo, gestos; e, em seguida, descemos à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus *motivos e inclinações*” (*EHU* 8.9, grifo meu). Hume parece ter o mesmo sentido em mente, quando afirma, na segunda *Investigação*, o seguinte: “Suponhamos uma criatura originalmente constituída de modo a não ter nenhuma espécie de consideração pelos seus semelhantes, mas que contempla a felicidade e miséria de todos os seres dotados de sentimentos ainda mais indiferentemente do que se se tratasse de duas tonalidades contíguas de uma mesma cor. Suponhamos que, se a prosperidade e a ruína das nações fossem colocadas uma ao lado da outra e lhe pedíssemos para escolher a que desejasse, ela permanecesse como o asno dos escolásticos, irresoluto e indeterminado, entre *motivos* iguais; ou melhor, como esse mesmo asno entre dois pedaços de madeira ou mármore, sem nenhuma *inclinação ou propensão* para qualquer um dos lados” (*EPM* 6.4, grifo meu).

Como já vimos na seção 1.2, são as paixões diretas o tipo de percepção ou impressão de reflexão que estão originalmente direcionados (ou inclinados) a realizar ou evitar ações e objetos que estejam associados a dor e ao prazer.<sup>120</sup> As paixões indiretas produzem consequências nas ações na medida em que aumentam ou diminuem a força da paixão motivacional: “as paixões indiretas, sendo sempre agradáveis ou desagradáveis, dão uma força adicional às paixões diretas e aumentam nosso desejo ou aversão pelo objeto” (*T* 2.3.9.4).

Hume parece aceitar que tanto crenças quanto paixões exercem uma influência causal nas ações. A influência de algumas paixões vai além e pode ser chamada de influência motivacional, na medida em que é uma influência original sobre a vontade, derivada do fato de paixões expressarem uma intencionalidade dirigida à produção de ações. Essa intencionalidade é o que expressa a possibilidade da ação ser realizada. Ambas as percepções, crenças e paixões motivacionais, causam ações, mas apenas paixões são motivos para Hume por conta de suas características próprias.

Há um problema aqui que é determinar se, na ação instrumental, a paixão pelo fim é *a mesma* paixão cujo objeto é o meio, ou se há duas paixões distintas, isto é, se a paixão pelo meio é uma nova paixão produzida na cadeia causal que leva à ação. Nesse último caso, a paixão motivacional propriamente dita seria apenas a paixão pelo meio. Suporei que o texto do *Tratado* sugere que a paixão pelo fim e pelo meio é a mesma, tendo como base a seguinte citação afirmação de Hume: “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 causa ou efeitos desse objeto” (*T* 2.3.3.4, grifo meu). Considerarei, portanto, que motivos ou paixões motivacionais são, para Hume, na cadeia causal cujo resultado é uma ação, as paixões diretas imediatamente anteriores às ações. Existem crenças que influenciam causalmente ações. Tais crenças, contudo, apesar de *práticas*, não são propriamente motivos.

### **2.3 Sobre a natureza da volição e da faculdade da vontade**

Nas duas seções anteriores, tentei esclarecer alguns pontos importantes sobre motivação e produção de ações na filosofia de Hume. Mostrei basicamente que todas as ações voluntárias são necessariamente concebidas como causadas (entre outros fatores) por motivos e volições, que motivos são um tipo especial de paixões (paixões com inclinação à ação), e

---

<sup>120</sup> São fundamentais para a identificação das paixões motivacionais com as paixões diretas os parágrafos *T* 2.2.7.3, 2.3.9.2 e 3.3.1.2. Cf. Radcliffe (1999, p. 102), Cohon (2008, p. 34–36), Pitson (2006, p. 220–221) e Deigh (2013, p. 222).



que a motivação humana é incompatível com um conceito de liberdade de escolha que, ou exclui por completo causas, ou exclui causas externas ao sujeito como condição necessária da ação. O fato de que ações voluntárias são determinadas necessariamente por motivos é o que leva Hume a rejeitar a vontade como uma faculdade racional de escolha ou decisão. O propósito agora é analisar a natureza daquilo que Hume chama vontade e volições. Esses são os dois elementos que restam para revelarmos a estrutura causal das percepções envolvidas na produção de ações. Mais especificamente, acredito que precisamos ter uma noção clara tanto dos tipos de percepções que são consideradas por Hume causas das ações quanto das relações que essas percepções mantêm entre si (como, por exemplo, a causalidade) para avaliarmos seus argumentos motivacionais.

Meu objetivo principal nesta seção é defender que podem ser atribuídos sentidos distintos para os termos “vontade” e “volição” na filosofia de Hume. Ao contrário das interpretações tradicionais, sustento que Hume não identifica vontade e volição. Defenderei que ele quer se referir a tipos diferentes de percepção com cada um desses conceitos. Basicamente, com o termo “vontade”, Hume quer se referir a uma percepção complexa, derivada da reflexão sobre as operações mentais. Hume usa “volição” para se referir a uma impressão simples. A vontade é uma impressão complexa porque suas partes podem ser concebidas separadamente, ela é uma faculdade ou operação mental que envolve relações causais observáveis entre percepções distintas. A volição é uma impressão simples porque essa propriedade é característica das paixões motivacionais — defenderei que volições são paixões motivacionais “em exercício”. A primeira tarefa, portanto, é mostrar que é possível fazer essa distinção entre vontade e volição na filosofia de Hume. A segunda tarefa é mostrar que *tipo* de percepção simples é a volição.

Em primeiro lugar, apresentarei argumentos de Hobbes e Locke contra a concepção escolástica sobre a produção de ações voluntárias. A interpretação que defenderei aproxima Hume desses dois filósofos. A seguir, apresentarei os argumentos da interpretação tradicional que identifica vontade e volição na filosofia humeana e também algumas objeções feitas a tais argumentos. Por fim, em oposição à interpretação tradicional, defenderei que Hume acredita que a vontade pode ser compreendida como a faculdade pela qual produzimos ações voluntárias e que volições são paixões motivacionais em exercício. As paixões motivacionais que produzem ações são volições, a percepção pela qual produzimos ações voluntárias.

A compreensão da natureza das percepções que constituem a cadeia causal que produz ações voluntárias é uma condição necessária para se entender porque “a razão é, e apenas deve ser, a escrava das paixões” (*T* 2.3.3.4). Assim, como bem notou John Bricke

(1984), devemos levar em conta que o modo como compreendemos as noções de vontade e volição na filosofia de David Hume influencia nossa interpretação da teoria da motivação que este filósofo apresenta em seus textos. Um problema fundamental sobre essas questões motivacionais, por exemplo, é o tipo de interpretação que se deve fazer do argumento cuja conclusão é que “a razão sozinha nunca pode ser um motivo para uma ação da vontade [...] nem se opor à paixão na direção da vontade” (T 2.3.3.1) — ou, em outra formulação, que “a razão sozinha nunca pode produzir uma ação ou dar origem a uma volição” (T 2.3.3.4).

A concepção de Hume sobre a vontade e a volição parece ter sido influenciada pelos argumentos de seus antecessores Thomas Hobbes (1588–1679) e John Locke (1632–1704).<sup>121</sup> Assim como Hume, Hobbes e Locke são filósofos que romperam com a noção escolástica de livre arbítrio.<sup>122</sup> Eles assumiram a existência de um determinismo causal no mundo (ainda que com diferenças importantes) e defenderam que não há escolha voluntária incausada, mas apenas liberdade de ação de um agente determinado por suas volições.

Não temos como fazer um exame detalhado aqui, mas parece ser correto considerar que os modernos se defrontaram com uma tradição escolástica — cujo epicentro é a obra de Tomás de Aquino (1225–1274) — que considerava a vontade como a faculdade da alma pela qual o homem estava livre das determinações causais exteriores. Segundo essa tradição, o livre arbítrio é o exercício da faculdade da vontade na medida em que confere ao homem o poder de escolher e decidir livremente sobre a realização ou não de suas ações. Nesses termos, a ação humana só poderia ser considerada *livre* quando produzida por uma escolha livre da vontade.<sup>123</sup> A escolha da vontade é livre se é independente de constrangimentos causais externos. A volição é, basicamente, o estado resultante da escolha ou deliberação do livre arbítrio que antecede a produção de ações voluntárias. O livre arbítrio era considerado aquilo que tornava os seres humanos agentes, em oposição aos outros animais, seres determinados apenas por seus impulsos e instintos.

Contrária ao pensamento medieval, a doutrina da vontade publicada no *Leviatã* (1651) surgiu como uma novidade teórica de alto teor erosivo.<sup>124</sup> Uma das diferenças da

<sup>121</sup> Todas as citações de Locke foram retiradas do *Ensaio sobre o entendimento humano*. A numeração refere-se ao livro, capítulo e parágrafo.

<sup>122</sup> Essa posição antilibertarianista pode ser exemplificada pela seguinte passagem do *Leviatã* de Hobbes: “Do uso da palavra ‘livre arbítrio’ [*free will*] nenhuma liberdade pode ser inferida da vontade, do desejo ou da inclinação, exceto a liberdade do homem, que consiste nisto: ele não encontra obstáculo ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer” (*Leviatã*, 2.21.2). Cf. Locke (2.21.7–14) e Hume (*EHU* 8.23).

<sup>123</sup> Thomas Pink (2004a, p. 38) ilustra bem esse panorama escolástico quando afirma que a “tradição medieval do livre arbítrio [*free will*] identificava liberdade de ação com liberdade da vontade [*freedom of will*]”.

<sup>124</sup> Hobbes antecipou sua doutrina da vontade no capítulo 12 da primeira parte do *The Elements of Law Natural and Political* (1640), intitulada “Human Nature”. Para uma noção da natureza e das consequências da crítica de

filosofia de Hobbes em relação às concepções de seus predecessores foi a explicação da dinâmica das interações causais segundo movimentos da matéria apenas. Assim, amparado por uma psicologia materialista, Hobbes interpretou as operações “mentais” segundo a realização de movimentos peculiares (provavelmente no cérebro) produzidos pela ação dos objetos externos no corpo, segundo os órgãos sensíveis, e suas consequências neurofisiológicas.<sup>125</sup> Em um universo submetido ao determinismo causal, não havia mais espaço para uma faculdade racional da vontade presente na alma humana e isolada de causas exteriores. Hobbes reconheceu, contudo, a existência de uma diferença específica entre dois tipos básicos de “ações visíveis” realizadas pelos seres humanos e nomeou uma de voluntária e a outra de involuntária.<sup>126</sup> A ação voluntária é caracterizada como tal em virtude da presença de um elemento peculiar na cadeia causal que a produz: a vontade. Ao associar o conceito de vontade à noção tradicional de volição, Hobbes rejeitou a opinião de que ela era uma faculdade, poder ou disposição mental.

Hobbes recusou a ideia escolástica de uma faculdade da vontade, mas considerou-a como o estado dinâmico responsável pela produção de um tipo específico de ações. Em termos gerais, seu raciocínio é o seguinte.<sup>127</sup> O movimento voluntário dos animais depende de um movimento inicial chamado de *esforço* [*endeavour*]. Há dois tipos de esforços básicos: o *apetite* e a *aversão*.<sup>128</sup> O apetite é o movimento em direção àquilo que o causa; a aversão, o movimento contrário a sua causa. Hobbes chama a sucessão dos vários apetites e aversões relacionados a um fim que antecedem a produção de ações de *deliberação*. Por fim, a *vontade* é caracterizada como o esforço que representa o término da deliberação. O resumo clássico dessa teoria hobbesiana da vontade é a seguinte passagem do *Leviatã*:

Na *deliberação*, o último apetite, ou aversão, imediatamente aderente à ação, ou a sua omissão, é o que chamamos VONTADE [*the will*]; o ato (não a faculdade) de *querer* [*willing*]. [...] A definição de vontade, dada usualmente pelas escolas, de que ela é um *apetite racional*, não é boa. Pois, se ela fosse tal coisa, não haveria ato voluntário contrário à razão. Pois um ato voluntário é aquilo que procede da vontade e nada mais. Mas, se, ao invés de um apetite racional, nós disséssemos um apetite resultante de uma deliberação precedente, então a definição é a mesma que eu apresentei aqui. Portanto, a *vontade é o último apetite na deliberação*. (1.6.53).

---

Hobbes à concepção escolástica da vontade como apetite racional, principalmente como apresentada nas obras de Francisco Suárez (1548–1617), ver Pink (2004).

<sup>125</sup> Cf. Hobbes (*Leviatã*, 1.1.1–4).

<sup>126</sup> Hobbes distinguiu também o que ele chamou de ações mistas, com elementos voluntários e involuntários. Cf. Hobbes (*Elements of Law*, 1.12.3).

<sup>127</sup> Cf. Hobbes (*Leviatã*, 1.6).

<sup>128</sup> Os movimentos voluntários são opostos aos movimentos involuntários tais como os “movimentos vitais” da circulação do sangue, da respiração e da digestão.

Apesar de não utilizar o termo “volição” nessa passagem, é evidente que Hobbes está a atribuir à noção tradicional de volição (considerada genericamente como o estado que causa a ação voluntária) a denominação de “vontade”, pois, como podemos notar, ele fala aqui de vontade [*the will*] como “o ato de querer”. A noção tradicional de volição é expressa literalmente por Hobbes apenas quando, na quarta parte do *Leviatã*, ele faz uma breve menção ao que considera ser a distinção escolástica entre *volitio* e *voluntas*:

Como a causa do querer fazer qualquer ação particular, que é chamada *volitio*, eles atribuem a faculdade, ou seja, a capacidade em geral que os homens têm de querer ora uma coisa, ora outra, que é chamada *voluntas*; tornando o poder a causa do ato: como se alguém devesse tomar por causa dos atos bons ou maus dos homens sua habilidade em fazê-los. (4.46.28).

Nessa passagem, Hobbes claramente reconhece a distinção escolástica entre a volição, enquanto o “ato” pelo qual se produz uma ação voluntária, e a vontade, o “poder”, “faculdade, [ou] [...] a capacidade em geral que os homens têm de querer [*to will*] ora uma coisa, ora outra”. Sua estratégia para identificar o sentido de vontade e volição é eliminar o discurso sobre um poder ou capacidade racional e chamar de “vontade” apenas a *causa* “dos atos bons ou maus”.

Além do trecho citado acima, Hobbes não usa mais o termo “volição” [*volition*] no *Leviatã*. Ele apenas o retoma nos livros em que responde às acusações e objeções que lhe dirige John Bramhall (1594–1663). Nas respostas que oferece a tais objeções, Hobbes deixa claro a identificação que faz da vontade com a volição. Bramhall foi um teólogo inglês que exerceu o cargo de arcebispo líder da igreja anglicana irlandesa entre 1661 e 1663, ano de sua morte. No livro em que escreve contra a teoria da ação humana presente no “*Leviatã*”, chamado “Uma defesa da verdadeira liberdade”, entre as várias reprovações apresentadas, Bramhall (1655, p. 164) critica Hobbes por “confundir a faculdade da vontade com o ato da volição”. Segundo Bramhall, ao fazer essa confusão, Hobbes teria tornado as volições antes em “inclinações ou propensões”, ao não derivá-las da vontade, do que em verdadeiras volições. Bramhall (1655, p. 165) afirma ter sido um erro “grosseiro” de Hobbes não ter “reconhecido nenhum ato da vontade humana como sendo sua vontade, mas apenas o último ato, que ele chama a última vontade”; assim, questiona Bramhall, se “o primeiro [ato] é sem vontade, como pode tal coisa se tornar a última vontade?”

Como se pode notar, ele está claramente preocupado com a preservação da concepção escolástica da existência das escolhas enquanto atos livres da vontade, em oposição às inclinações que Hobbes apresenta como a própria vontade. O problema da doutrina do *Leviatã*, para Bramhall, é que o último ato não pode ser chamado “vontade” se

não deriva do livre arbítrio. A volição só pode ser uma volição se emanar da faculdade da vontade, a faculdade ou poder racional de querer. As volições são chamadas de “atos do querer”, pois “se originam da faculdade da vontade” sem “determinações antecedentes” ou externas.<sup>129</sup>

A resposta a essa objeção, publicada no ano seguinte, no livro *Questões sobre a liberdade, necessidade e acaso* (1656a), é, como disse acima, mais uma evidência de que Hobbes, de fato, realizou uma identificação entre “vontade” e “volição”:

Confundir a faculdade da vontade com a vontade seria confundir a vontade com vontade nenhuma; pois a faculdade da vontade não é vontade; *a vontade é apenas o ato que ele [Bramhall] chama volição*. Assim como um homem que dorme tem o poder de ver e nada vê, nem tem, nesse período, qualquer visão; também tem ele o poder de querer [*willing*], mas nada quer [*wills*], nem tem, nesse período, qualquer vontade [*will*]. Eu deveria ter me afastado muito de meus próprios princípios, portanto, se tivesse confundido a faculdade da vontade com o ato da volição. Ele deveria ter feito melhor se quisesse ter mostrado onde foi que eu os confundi. É verdade que eu tornei a vontade na última parte da deliberação. Mas é essa vontade que torna a ação voluntária e, por isso, precisa ser a última. (1656a, p. 82, grifo meu).

Hobbes acredita que não há confusão em sua explicação das ações voluntárias porque ele não concebe a existência de um poder ou faculdade da vontade isolado do “ato volitivo” ou volição. Está claro que ele dispensa a ideia de uma faculdade da vontade ao identificá-la com o que Bramhall chama de volição. Seu alvo aqui é a concepção aristotélico-medieval da faculdade da vontade como um poder racional de decisão ou escolha, o livre-arbítrio [*free-will*], cuja liberdade se expressa pelo fato de que o agente não está determinado por causas externas a produzir suas decisões ou volições.

A faculdade da vontade, concebida como uma disposição original, nos moldes dos escolásticos, é abandonada porque ter o “poder de querer” isolado de seu ato ou exercício significa não ter qualquer vontade.<sup>130</sup> Como já vimos, em um universo determinista, não há espaço para tal faculdade. Há na filosofia hobbesiana, entretanto, um critério para identificarmos uma ação voluntária: a presença da vontade resultante de uma deliberação. A vontade ou volição é, para Hobbes, o estado intencional que torna voluntária a ação produzida — aquele apetite anterior e conectado à produção da ação. A novidade está em considerar que a vontade é apenas um *movimento* de aproximação ou afastamento.

<sup>129</sup> Cf. Bramhall (1655, p. 169–171).

<sup>130</sup> A noção hobbesiana de poder e sua relação conceitual com as relações causais que o constituem são explicadas com uma clareza notável na parte 2 do capítulo 10 da obra *De Corpore* (1656). Não há disposições intrínsecas que existam de modo independente de suas manifestações para Hobbes.

O *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke é publicado em 1690, quase quarenta anos após o *Leviatã*. Assim como Hobbes, Locke continua a usar o que chama de “a maneira ordinária” pela qual em geral são referidas as operações mentais, a saber, o termo “faculdades”. Ao contrário de Hobbes, contudo, ele não identifica vontade e volição. Para Locke, a vontade é uma das faculdades da mente e a volição é o pensamento que constitui o exercício desse poder.

Amparado em sua teoria das ideias de reflexão, Locke afirma que a vontade é um “poder da mente”, que “qualquer pessoa encontra em si própria”, de “começar ou se abster, continuar ou pôr fim a várias ações em si próprio” (2.21.7). Como Locke afirma que “faculdade, habilidade e poder [...] são apenas nomes diferentes para a mesma coisa” (2.21.20), dizer que a vontade é um poder mental é a mesma coisa que chamá-la uma faculdade da mente ou uma “habilidade para fazer algo” (2.21.17).

A característica mais importante desse poder que é a vontade, para Locke, é ser um *poder ativo* da mente. Para Locke, o poder das “substâncias” pode ser de dois tipos: um poder ativo e um poder passivo (2.21.1–2, 72). Locke deriva a ideia de poder da observação das modificações que ocorrem nas interações causais entre ideias, ou entre os objetos externos e nossas ideias de sensação. A partir da observação, afirma Locke, percebemos que certas coisas *sofrem* modificações e outras *produzem* modificações. Os poderes, portanto, dizem respeito à possibilidade das coisas de receberem ou produzirem alguma modificação. No primeiro caso, tal poder é *passivo*, no segundo, *ativo*.<sup>131</sup> O poder passivo é a capacidade de uma coisa de receber um movimento de uma fonte exterior a si própria e de produzir um movimento em si apenas em função desse estímulo exterior. Locke também chama o poder passivo de paixão. A ação, por sua vez, depende propriamente de um poder ativo. O poder ativo é a capacidade de causar por si mesma um movimento em si ou em outra coisa: “às vezes, a substância ou agente põe a si próprio em *ação* por seu próprio poder”, isto é, em oposição à operação de uma “substância externa”. Locke considera que a ideia de um poder ativo surge mais propriamente de uma ideia derivada da observação das operações da mente — ou seja, de uma ideia de reflexão — do que de uma ideia de sensação derivada das operações dos corpos sobre

---

<sup>131</sup> Locke oferece uma clara explicação sobre as diferenças dos poderes ativo e passivo na seguinte passagem: “Esta proposição: eu vejo a lua, ou uma estrela, ou eu sinto o calor do sol, ainda que expressa por um *verbo ativo*, não significa qualquer *ação* em mim pela qual eu opero em tais substâncias; mas expressa à recepção das *ideias* de luz, circularidade e calor, na qual não sou ativo, mas meramente passivo, e não posso, segundo a posição de meus olhos, ou corpo, evitar recebê-las. Mas quando viro meus olhos de outra maneira, ou removo meu corpo para fora do alcance dos raios solares, sou propriamente ativo; por causa de minha escolha, por um poder dentro de mim mesmo, ponho-me em tal movimento. Uma *ação* como essa é o produto de um *poder ativo*” (2.21.72).

nossos órgãos de sensação. Segundo Locke, é a *vontade* a operação da mente que dá origem a essa ideia de poder ativo:

Obtemos a *ideia* do início do movimento apenas pela reflexão sobre o que se passa em nós mesmos, quando encontramos, pela experiência, que apenas pelo *querer* [*willing it*], apenas por um pensamento da mente, conseguimos mover partes de nosso corpo que estavam em repouso. (2.21.4).

Como podemos observar na citação acima, a realização do poder ativo da vontade se dá por meio de um “pensamento ou preferência da mente”. Esse pensamento pelo qual ocorre a ação ou exercício do poder ativo da vontade é o que Locke chama de *volição*. A *volição* é uma ação da mente porque é a ideia ou pensamento pelo qual exercemos o poder ativo da vontade.<sup>132</sup> Locke é explícito sobre a natureza das *volições* em várias passagens do *Ensaio*. Uma das mais significativas talvez seja a seguinte:

O exercício atual desse poder [a vontade], pela direção de qualquer ação particular, ou sua abstenção, é o que chamamos *volição* [*volition*] ou *querer* [*willing*]. A abstenção ou realização dessa ação, conseqüente a tal ordem ou comando da mente é chamada *voluntária*; e toda aquela ação que é realizada sem esse pensamento da mente é chamada *involuntária*. (2.21.5).

O importante aqui é perceber que a ideia ou pensamento que constitui a *volição* é um estado particular da mente, origem de uma ação da mente pela qual dirigimos intencionalmente nossos movimentos corporais ou mentais.<sup>133</sup> Para Locke, a *volição* é, como afirma Bricke (1984, p. 18, 22), um “pensamento conativo”. Como a vontade e o entendimento constituem os dois poderes fundamentais da mente, Locke considera suas respectivas ações, a saber, a *volição*, também chamada de “querer” [*willing*], junto com o pensamento, ou “percepção”, como as duas principais *ações* da mente.<sup>134</sup>

Locke considera que a vontade é uma faculdade ou poder ativo da mente e a *volição* é o meio pelo qual esse poder é exercido. Agora, é preciso lembrar que o fato da vontade ser um poder ativo não implica que nossas *volições* não tenham causas definidas. Locke é usualmente citado como um compatibilista, e, em geral, posições compatibilistas são

<sup>132</sup> Lembremos que a vontade é “um poder de dar início ou evitar, continuar ou finalizar várias ações de nossas mentes, e movimentos de nossos corpos, apenas por um pensamento ou preferência da mente ordenando, [...] como se ela estivesse comandando o fazer ou não fazer tal ou tal ação particular” (2.21.5).

<sup>133</sup> Locke parece ser claro sobre o aspecto intencional da *volição* na seguinte passagem: “a *volição* é um ato da mente propositalmente [*knowingly*] exercendo o domínio que ela considera a si própria ter sobre qualquer parte do homem, ao fazê-lo realizar ou evitar qualquer ação particular” (2.21.15).

<sup>134</sup> A partir dos poderes do entendimento e da vontade, afirma Locke, são concebidos seus possíveis “modos”: a “lembrança, o discernimento, o raciocínio” (2.6.2).

caracterizadas, entre outras coisas, por aceitarem o determinismo causal.<sup>135</sup> Sobre as escolhas da vontade, ou volições, ele sustenta claramente que elas são causalmente determinadas. Em relação à questão sobre o que determina o agente a escolher voluntariamente entre fazer A ou fazer B, fazer ou evitar C, Locke parece apontar, como indica Lowe (1995, p. 133–134), o que ele chama de inquietação [*uneasiness*] ou desejo: “a mais [...] urgente inquietação, que naquele tempo sentimos, é tal coisa que ordinariamente determina a vontade” (2.21.40). Ou seja, como a vontade é determinada ainda por causas, mas causas internas, a liberdade de um agente consiste em poder fazer ou não fazer aquilo que se escolhe voluntariamente.

Como podemos notar, Locke tem semelhanças e diferenças em relação a Hobbes e à concepção que estou a considerar escolástica. Apesar de aceitar a existência de “faculdades” mentais, ele é cauteloso na descrição que delas faz enquanto poderes. Ciente da contundência da crítica de Hobbes, Locke insiste que é preciso diferenciar o conceito de faculdades enquanto poderes ou habilidades da mente do que ele considera ser a noção escolástica das faculdades mentais enquanto agentes reais cujas ações podem ser isoladas.<sup>136</sup> Ele resume sua posição com a afirmação de que “*poderes* são relações, não agentes” (2.21.19). Faculdades não podem ser causas isoladas, ou autônomas, de modificações em outras faculdades, na mente ou no corpo. A vontade é uma faculdade mental que expressa um poder ativo pelo qual uma modificação na mente ou no corpo é produzida a partir de um ato volitivo. É por isso que não faz sentido, como afirma Bennett (1994, p. 94), “dizer ou negar que a vontade é livre” para Locke. Enquanto faculdade ou poder, exclui-se de sua significação qualquer referência a ações livres, como a decisão e a escolha, desvinculadas do agente.

Locke rejeita o que considera ser a noção escolástica das faculdades da mente, porém preserva da tradição a ideia de que as faculdades da mente são disposições intrínsecas, algo que Hobbes recusa. Em geral, disposições podem ser caracterizadas como propriedades de objetos que expressam uma tendência desses objetos a reagir ou se comportar de modo característico dadas certas condições. Dizer que uma disposição é intrínseca significa dizer que ela é uma propriedade que não pode ser reduzida a outra (a uma propriedade categórica, por exemplo). Disposições intrínsecas existem quando não exercidas, ou até mesmo se nunca exercidas.<sup>137</sup> Na seguinte passagem, podemos observar claramente que Locke considera ser a

<sup>135</sup> Bennett (1994, p. 94) e Chappell (1998) são comentaristas que atribuem uma posição compatibilista a Locke. Por outro lado, Lowe (1995, p. 136) acha essa caracterização problemática, dada a posição de Locke sobre a suspensão de nossos desejos.

<sup>136</sup> Locke recusa a noção de que as ações das faculdades da mente, como a vontade, eram a expressão de “muitos agentes distintos em nós, que tinham suas várias províncias e autoridades, e comandavam, obedeciam e realizavam várias ações, como seres distintos” (2.21.6). Cf. (2.21.16–19).

<sup>137</sup> Sobre a natureza metafísica das disposições, ver Mumford (1998, p. 20–22).



existência das faculdades ou poderes do corpo e da mente uma condição para sua operação ou exercício:

Não nego que há *faculdade* tanto no corpo quanto na mente; ambos têm os *poderes* pelos quais operam, caso contrário nem um nem outro poderiam operar. Pois, nada pode operar se não é apta para operar; e aquilo que não está apto para operar não tem *poder* para operar. (2.21.20).

Para Hobbes e Hume, por exemplo, ao contrário, o exercício é uma condição para a existência da faculdade. Locke parece justificar o fato de que a vontade é um poder intrínseco ao admitir que a mente é uma substância dotada de vários poderes essenciais em função de sua origem divina.<sup>138</sup>

Como vimos, Locke preserva, ao contrário de Hobbes, a distinção entre vontade e volição. A vontade é um poder da mente e a volição é o exercício desse poder. Assim como a teoria escolástica, Locke preserva um sentido disposicional intrínseco para os poderes enquanto propriedades de objetos ou substâncias. A diferença com esta última é que a vontade expressa uma relação e não um agente. Assim como Hobbes, Locke considera que nossas ações voluntárias são caracterizadas pela existência de um tipo específico de estado mental representacional precedente. Locke parece concordar, portanto, com o compatibilismo de Hobbes que transfere a liberdade da vontade (o livre-arbítrio teológico-racionalista) para a liberdade do homem, necessariamente determinado por suas volições. Locke prefere manter, contudo, o uso do termo faculdade para se referir ao poder pelo qual a mente produz ou evita certos movimentos a partir da ideia (volição) produzida pelo exercício da vontade, algo que Hobbes rejeita. Chegou a hora de perguntarmos sobre a posição de Hume frente a esses argumentos.

Alguns intérpretes sustentam que Hume não oferece uma explicação satisfatória para a natureza da “vontade” e da “volição”.<sup>139</sup> De fato, a explicação não é satisfatória porque deixa para o leitor a difícil tarefa de dar uma resposta direta para várias perguntas que surgem sobre as causas das ações voluntárias. Por exemplo, Hume usa o termo “vontade” para se referir a um poder ou faculdade, como Locke, ou como sinônimo de “volição”, como Hobbes? Que tipo de percepção é uma volição? Na cadeia causal que produz a ação, a volição é um tipo *sui generis* de impressão ou uma paixão motivacional em *exercício*?<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Cf. 1.3.1, 1.1.1–2.

<sup>139</sup> Cf. Russell (1995, p. 120).

<sup>140</sup> Resumindo, o leitor de Hume depara-se com duas questões principais. (i) Vontade e volição são as mesmas percepções? (ii) Que tipo de percepção é uma volição? Se vontade e volição representam a mesma percepção, então basta descrevermos a natureza de tal percepção. Caso elas sejam percepções distintas, teremos que indicar a natureza de ambas.

Assim como em outras partes de sua ciência da mente, Hume desenvolveu uma teoria da vontade e das volições baseada na observação do funcionamento mental. Esse distanciamento de uma concepção *a priori* da mente aproxima-o de Hobbes e Locke.<sup>141</sup> Iniciemos pela exposição de certas passagens do texto humeano que servem de base para toda a discussão. Sobre a natureza da vontade, Hume apresenta a seguinte descrição:

[...] desejo que seja observado que, por *vontade* [*the will*], refiro-me apenas à *impressão interna que sentimos e de que estamos conscientes* [*conscious off*] *quando propositalmente* [*knowingly*] *damos início a um novo movimento de nosso corpo, ou a uma nova percepção de nossa mente*. Essa impressão, assim como as apresentadas anteriormente de orgulho e humildade, amor e ódio, é impossível de definir, e inútil descrevê-la mais minuciosamente; por essa razão, evitaremos todas aquelas definições e distinções com que os filósofos costumam confundir, mais que esclarecer, esse tema. (*T* 2.3.1.2).

No mesmo parágrafo, Hume afirma que a vontade é, assim como as paixões diretas de “desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo”, um dos “efeitos imediatos da dor ou prazer”. Entretanto, diz Hume, apesar dessa semelhança, para falar de maneira “correta”, a vontade não “está compreendida entre as paixões”. A inclusão de uma “investigação” sobre a natureza da vontade em uma parte do *Tratado* dedicada às paixões diretas se faz necessária, afirma Hume, porque uma “compreensão total da natureza e propriedades” da vontade está ligada necessariamente à explicação desse tipo de paixões.

Em relação às condições para a operação da vontade, Hume afirma que “a vontade se exerce, quando ou o bem ou a ausência do mal pode ser alcançado por uma ação da mente ou do corpo” (*T* 2.3.9.7). A presença de certas percepções, portanto, é uma condição para o exercício da vontade — por exemplo, a presença da crença de que determinada ação pode ser suficiente como meio para se alcançar certo bem ou evitar certo mal. Em algumas passagens do *Tratado*, ele parece sugerir que o exercício da vontade diz respeito à produção de uma volição. Especialmente em uma nota, Hume de fato considera claramente a volição como um “ato da vontade” (*T* 3.2.5.4n).<sup>142</sup> Essa mesma concepção pode ser observada em *EHU* 7, quando, ao indagar sobre a origem da ideia de conexão necessária, ele fala mais detidamente sobre volições; nessa seção, Hume é direto e afirma que “a volição é, sem dúvida, um ato da mente [da vontade], com o qual estamos suficientemente familiarizados” (*EHU* 7.20). Ele considera que um “ato da volição” produz ações, ou “movimentos” no corpo e na mente

<sup>141</sup> Ainda que se suponha a existência de faculdades mentais como disposições intrínsecas na filosofia de Locke, cuja origem é a determinação divina, o conhecimento desse princípio é obtido, ao menos em parte, pela experiência, ou seja, *a posteriori*.

<sup>142</sup> Cf. *T* 1.3.14.12, 1.4.5.31, 2.3.3.2, 4, 3.3.1.2.

(*EHU* 7.9).<sup>143</sup> Esses movimentos são o efeito imediato da volição, ainda que ocorram anteriormente processos fisiológicos dos quais não temos consciência (*EHU* 7.14). Portanto, uma leitura que considerasse a volição como “ato da vontade” pareceria natural a uma interpretação da filosofia humeana.

A questão é que grande parte de seus leitores identifica vontade e volição em sua filosofia.<sup>144</sup> Talvez em função das próprias explicações pouco claras que Hume oferece, essa identificação é feita brevemente pelos intérpretes, sem muita discussão.<sup>145</sup> Kemp Smith (1941), por exemplo, reserva apenas cinco páginas de sua obra para examinar a natureza da vontade e da volição na filosofia de Hume. Nessas poucas páginas, ele faz uma identificação sumária entre tais percepções. A identificação feita por Kemp Smith (1941, p. 435–436) entre vontade e volição parte do que ele considera ser a classificação da volição como uma das paixões diretas: “as impressões que mais naturalmente surgem do bem e do mal são as paixões diretas de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo, juntamente com a volição” (*T* 2.3.9.2).<sup>146</sup> Kemp Smith não expressa claramente a natureza dessa identificação, mas seu pensamento parece ser o seguinte: se volição é uma paixão direta, se paixões diretas são impressões simples, e, se vontade é definida por Hume como uma impressão, então vontade e volição representam a mesma percepção simples. Em outro livro também considerado clássico sobre Hume, Barry Stroud (1977) passa ao largo das questões sobre a natureza da vontade e da volição, ainda que trate exaustivamente sobre temas relativos à explicação da produção de ações.<sup>147</sup> Entretanto, em um artigo posterior, Stroud (1993, p. 266, 272), assim como Kemp Smith, também identifica vontade e volição apenas a partir da definição de vontade e da consideração de que ambas são impressões.

---

<sup>143</sup> Cf. *T* 1.3.4.12.

<sup>144</sup> Podemos dizer que tal tipo de leitura constitui a interpretação tradicional dessa questão. Alguns comentadores que identificam vontade e volição na filosofia de Hume são Kemp Smith (1941), Stroud (1977), Bricke (1980; 1984, p. 16; 1996, p. 49–50), Stalley (1986, p. 43), Connolly (1987, p. 277), Keutner (1987, p. 307–308), Russell (1995, p.111), Baillie (2000, p. 68), Pitson (2006, p. 217, 224), Magri (2008, p. 188) e Cohon (2008, p. 33–34; 2010, p. 5). Em um texto recente, Bricke (2008, p. 205) parece ter mudado de posição, pois, ao fazer referência à “definição” de vontade apresentada por Hume, ele afirma que “seria melhor substituir ‘volição’ por ‘vontade’ aqui: são as volições, ou querereres [*willings*] ou atos da vontade o que, na concepção de Hume, constitui a ‘impressão interna’ aqui descrita”. O fato de ele sugerir uma substituição entre os termos indica que tais termos não são intercambiáveis e, conseqüentemente, não se referem a mesma percepção.

<sup>145</sup> John Bricke (1980, p. 31), por exemplo, nem argumenta em favor da identificação, apenas assume-a a partir da descrição da natureza da vontade em *T* 2.3.1.2. Ele apresenta um argumento detalhado apenas em Bricke (1996).

<sup>146</sup> Passagens que são frequentemente citadas por sugerirem que a volição é uma das paixões diretas podem ser encontradas em *T* 2.3.9.4 e *T* 3.3.1.2.

<sup>147</sup> Stroud ignora questões sobre a natureza da vontade e da volição talvez por acreditar que Hume oferece uma explicação apenas com apelo a crenças e paixões. A vontade e a volição seriam, nesse caso, aspectos acessórios ou desnecessários da explicação. Sobre sua interpretação da produção de ações voluntárias em Hume, ver Stroud (1977, Cap. VII).

Como veremos a seguir, não são todos os intérpretes de Hume entre os que identificam vontade e volição que consideram, assim como Kemp Smith, ser a volição uma paixão direta. Porém, o texto de Kemp Smith parece servir de base para essas interpretações. O argumento básico que conduz à identificação da vontade e da volição parece ser o seguinte (com algumas sutis diferenças quanto a justificação das premissas). A vontade é definida como uma impressão interna. Impressões internas são impressões de reflexão. Impressões de reflexão são percepções simples. Logo, a vontade é uma impressão simples. Como a volição também é uma impressão simples, vontade e volição são a mesma impressão. Assim, para esses intérpretes, Hume tem em mente a percepção simples que está diretamente relacionada com a produção de ações voluntárias quando fala em “volição” ou “vontade”.

Algumas das objeções a esse tipo de interpretação são recentes. Peter Millican (2009) afirma que Hume não identifica vontade e volição, mas considera a vontade como uma faculdade, assim como o entendimento, a imaginação, a memória e os sentidos, por exemplo.<sup>148</sup> Como já afirmei na seção 1.2, Millican (2009, p. 25–31) observa que Hume, assim como a maioria de seus contemporâneos, identifica as faculdades, ou operações da mente, em termos *funcionais*.<sup>149</sup> Nesse sentido, a identificação funcional de uma faculdade da mente ocorre a partir do reconhecimento da relação causal entre objetos ou percepções.<sup>150</sup> A vontade seria, para Hume, a “faculdade conativa” pela qual formamos “intenções [ou volições] em resposta a desejos e paixões”.<sup>151</sup> A definição da vontade como uma *impressão* — citação que serve de fundamento para a interpretação que identifica vontade e volição, e que poderia se constituir em uma objeção para consideramos a vontade uma faculdade — é apreciada por Millican (2009, p. 6) como um “deslize” que Hume comete motivado pelo princípio da cópia. A definição humeana da vontade seria um deslize porque “não deixa qualquer marca óbvia” no tratamento que é dado à vontade em outras passagens. Millican é um pouco obscuro aqui, mas ele parece querer dizer que, mesmo que “defina” a vontade como uma impressão, Hume não deixa de considerá-la em seus textos como um “processo” entre

<sup>148</sup> Millican (2009, p. 5) usa a seguinte citação do *Tratado* para sustentar a caracterização da vontade como uma faculdade: “além dessas paixões calmas, que frequentemente determinam a vontade, existem certas emoções violentas do mesmo tipo, que, do mesmo modo, têm uma grande influência sobre essa faculdade [a vontade]” (*T* 2.3.3.9).

<sup>149</sup> Assim como Locke, Millican (2009, p. 30) afirma que Hume (*T* 1.4.4.10) teria rejeitado a reificação das faculdades mentais presente no “aristotelismo escolástico”, que transformava essas faculdades antes em agentes do que em “*poderes e capacidades*”: o poder de lembrar, de sentir, de pensar, entre outros. Millican (2009, p. 30–31) reconhece, contudo, a dificuldade própria da filosofia humeana na identificação de certas operações mentais, em alguns casos, como, por exemplo, quanto à definição de se a indução é fruto da imaginação ou da razão.

<sup>150</sup> Millican (2009, p. 30) afirma que, para Hume, possuir uma faculdade é “reduzir as operações relevantes [da mente] que ocorrem de um modo apropriadamente legalóide [*law-like*]”.

<sup>151</sup> Cf. Millican (2009, p. 28).

certas percepções. Assim, conclui Millican, uma leitura “caridosa” sobre a natureza da vontade em Hume revelaria que ela é

nossa faculdade de propositalmente [*knowingly*] – e voluntariamente [*willingly*] – darmos origem a ações (da mente e do corpo), uma faculdade da qual nos tornamos conscientes, e cuja ideia assim adquirimos, através de uma impressão interna. (MILLICAN, 2009, p. 6).

A ação voluntária é a ação produzida por meio de uma volição (que por sua vez é produzida por outras percepções), o estado intencional presente no processo de produção de ações voluntárias. A volição é um *elemento* da ação voluntária. Ela é a paixão que está “em jogo” quando algo “influencia a vontade” — e é por isso que, afirma Millican (2009, p. 6), vontade e paixões estão “intimamente ligadas”. Desse modo, Millican parece sustentar que a ideia da vontade é adquirida por uma “impressão interna”, mas não pode ser reduzida à impressão simples que constitui a volição (como seu “deslize” parece sugerir). Ou seja, se a vontade é um processo, ela não pode ser uma impressão simples como a volição.

David Owen (2009), assim como Millican, também defende que, para Hume, vontade e volição não são a mesma coisa. Ao afirmar em *T* 2.3.1.2 que a vontade, “propriamente falando”, não está “compreendida entre as paixões”, Owen (2009, p. 78, n. 13) sustenta que Hume teria deixado claro que a vontade não é uma volição: a vontade é a faculdade pela qual produzimos volições. A dificuldade interpretativa sobre sua natureza estaria no fato de que, por um lado, Hume usa o termo “vontade” para se referir à faculdade pela qual produzimos volições, mas, por outro, ele considera que o recurso a faculdades não tem apelo explicativo. Para superarmos essa dificuldade, Owen sugere que devemos levar em consideração que a teoria da motivação desenvolvida por Hume no *Tratado* tem uma concepção deflacionária de vontade.<sup>152</sup> Dizer que a ação foi produzida pela faculdade da vontade em nada contribui para tal explicação. Nós explicamos a ocorrência de uma ação apenas quando oferecemos a cadeia causal formada por percepções cujo último elemento é uma volição. Entretanto, Hume teria considerado legítimo o uso do termo “vontade” para se referir ao processo pelo qual produzimos ações voluntárias.

Owen (2009, p. 102–103) lembra corretamente que o fato de Hume desenvolver sua ciência da natureza humana, especialmente nos Livros 1 e 2, a partir da análise das relações

---

<sup>152</sup> Em geral, uma teoria sobre algo é considerada deflacionária quando o conceito principal dessa teoria é considerado algo dispensável ou redundante para a explicação do fenômeno em questão, ainda que o uso do termo seja considerado útil sob algum aspecto. O adjetivo “deflacionário” aplicado a teorias é, na filosofia contemporânea, geralmente usado para referir teorias deflacionárias da verdade, em suas mais diversas variações, em oposição às teorias clássicas da correspondência e da coerência. Agora, vale lembrar que Owen considera deflacionária a concepção de Hume sobre a *vontade*, não sobre a paixão que constitui a *volição*.

entre ideias e impressões, principalmente a relação causal, reduziu a “importância das faculdades na concepção humeana do entendimento e da vontade”. Entretanto, conclui Owen, Hume não exclui o discurso sobre as faculdades da mente. Faculdades são as operações da mente pelas quais determinados tipos de percepções são produzidos. A faculdade da vontade produz volições, o último elemento na cadeia causal que produz a ação.

Como vimos, ao contrário de Owen e Millican, intérpretes como Kemp Smith, Stroud e Bricke consideram que a vontade seria idêntica à percepção simples que expressa um ato da mente denominado “volição”. Esse tipo de interpretação assemelha Hume a Hobbes, quando pensamos na citação do *Leviatã*, que já vimos acima, segundo a qual a vontade é, “na deliberação, o último apetite, ou aversão, imediatamente anterior à ação” (1.6.53). Considero, contudo, que Millican e Owen estão fundamentalmente corretos nessas questões. Vontade e volição não são a mesma percepção para Hume.

Acredito que a opinião que identifica vontade e volição na filosofia de Hume depende fundamentalmente da premissa falsa de que a vontade é “definida” como uma impressão *simples* em *T* 2.3.1.2. O argumento daqueles que fazem a identificação é que, como a volição também é uma impressão simples, então quando Hume afirma que a vontade é uma impressão simples ele quer se referir a mesma impressão que constitui a volição. O problema com esse argumento é que a definição oficial da vontade presente no *Tratado* considera apenas que a vontade é uma “impressão interna” (*T* 2.3.1.2). Na definição, Hume não fala que a vontade é uma impressão *simples*.<sup>153</sup> Dizer que uma impressão é interna não implica dizer que ela é simples. Os intérpretes que atribuem a propriedade de ser simples à vontade, a partir da leitura de *T* 2.3.1.2, parecem ser conduzidos a essa opinião pelo fato de que Hume realmente compara, nesse parágrafo, os caracteres “indefiníveis” da impressão da vontade e das paixões indiretas de orgulho e humildade, amor e ódio.<sup>154</sup>

Em relação à comparação da vontade com as paixões indiretas, em *T* 2.3.1.2, no que diz respeito ao fato de elas serem “indefiníveis”, acredito que ela não pode ser definitiva para que se considere a vontade como uma impressão simples. Hume realmente não é claro quanto a esse ponto, mas o fato de não podermos definir essas paixões parece dizer respeito à simplicidade (*T* 2.1.2.1) de suas naturezas enquanto percepções que podem ser conhecidas “de maneira suficiente por nosso sentimento comum e experiência” (*T* 2.2.1.1).<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Lembremos aqui que uma percepção simples não pode ser dividida pela mente em outras percepções distintas, ao contrário de uma percepção complexa (*T* 1.1.1.2).

<sup>154</sup> Cf. Pitson (2006, p. 217).

<sup>155</sup> Cf. *EHU* 7.4.

Hume, de fato, usa o termo “impressão interna” para se referir apenas às impressões de reflexão.<sup>156</sup> Impressões de reflexão são internas, nesse sentido, em oposição às impressões de sensação, “externas” (*T* 1.4.2.7). Impressões de sensação são “externas” porque são originalmente produzidas pelos “objetos externos” (*T* 2.1.1.1). Elas são originalmente produzidas porque não há outra percepção entre elas e os objetos externos. Assim, impressões de reflexão são “internas” porque derivam de outras percepções.

Algumas impressões de reflexão são, essencialmente, impressões simples. Por exemplo, as paixões indiretas — tanto as paixões indiretas “puras” do orgulho e humildade, amor e ódio (*T* 2.1.2.1, 2.2.1.1), quanto às paixões indiretas “mistas”, tais como, por exemplo, o respeito e o desprezo (*T* 2.2.6.1, 2.2.10.5) — e as paixões diretas de “desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo” (*T* 2.3.9.2). São também simples as impressões de reflexão que constituem nossas emoções ou distinções morais e estéticas (*T* 3.1.2.3). Assim, se impressões internas são impressões de reflexão, e se impressões de reflexão são impressões simples, então a vontade, definida como uma impressão interna, também é uma impressão simples.

Devemos nos perguntar, todavia, se Hume nega a existência de impressões de reflexão complexas. Ele não aborda essa questão diretamente, mas temos razões para acreditar que nem todas as impressões internas, ou de reflexão, são impressões simples. Em primeiro lugar, a distinção entre percepções simples e complexas é fundamental para o desenvolvimento de sua teoria. Dessa diferenciação depende, por exemplo, a explicação da natureza das ideias de tempo e espaço (*T* 1.2). Na parte do *Tratado* em que apresenta tal distinção pela primeira vez, ele considera que as percepções de todos os tipos podem ser simples ou complexas:

Há outra divisão de nossas percepções, que será conveniente observar e que *se estende tanto para impressões quanto para ideias*. A divisão se dá em SIMPLES e COMPLEXAS. Percepções simples ou impressões e ideias são tais que não admitem distinção nem separação. As complexas, ao contrário, podem ser distinguidas em partes. (*T* 1.1.1.2, grifo meu).

Como se pode observar, não há qualquer restrição à existência de impressões de reflexão complexas nessa passagem ou em qualquer outra do *Tratado*.<sup>157</sup> A questão aqui é admitirmos que os tipos de paixões e emoções simples apresentados acima não são os únicos

<sup>156</sup> Cf. *T* 1.2.3.2–3, 1.3.4.20, 22, 25, 1.4.2.20; *EHU* 7.9.

<sup>157</sup> Mesmo se considerarmos que todas as impressões de reflexão não são representações, não há porque se negar a possibilidade de impressões de reflexão complexas. O princípio da conceptibilidade, ou separabilidade, que fundamenta a distinção entre percepções simples e complexas, não se aplica apenas a representações. Apenas ideias são representações na teoria das percepções de Hume. Impressões não podem ser representações e podem ser simples e complexas.

tipos de impressões de reflexão. Don Garrett (2008, p. 43) parece apontar para a existência de impressões de reflexão complexas quando afirma que, além das paixões diretas e indiretas, e das emoções ou sentimentos morais e estéticos, reconhecidamente percepções simples, as impressões de reflexão também incluem “outros sentimentos que surgem da mente no decorrer de suas operações com ideias, tais como as impressões de ‘determinação’ ou ‘necessidade’ e ‘facilidade’ ou ‘conforto’ [*ease*]”.

Acredito que uma dessas impressões de reflexão complexas é de fato a impressão que surge da investigação sobre a origem de nossa ideia de conexão necessária (*T* 1.3.14.15–22; *EHU* 7.27–30). Segundo Hume, a impressão que dá origem à ideia de conexão necessária deriva-se de uma determinação da mente em passar de uma percepção àquela que está associada pelo costume segundo certas relações entre essas percepções. É essa “determinação” da mente o sentimento ou impressão de reflexão que dá origem a ideia de necessidade. A ideia de necessidade é a percepção que torna a ideia de conexão entre duas percepções uma conexão *necessária* e completa nossa ideia da relação causal. A ideia de necessidade surge, portanto, do que podemos chamar de *impressão interna de necessidade* — a tal determinação da mente que produz uma percepção a partir de outra com a qual está associada pelo costume.<sup>158</sup> Agora, essa impressão interna, que dá origem a ideia de conexão necessária, é uma impressão de reflexão simples ou complexa?

Repito, não há um posicionamento direto de Hume em relação a essa questão, mas, a meu ver, o modo pelo qual ele apresenta a natureza particular dessa impressão mostra que ela não é uma impressão de reflexão simples, como as paixões diretas e indiretas. Além disso, ele admite que tal impressão pode ser complexa. Como podemos observar, ele afirma que, ao invés de buscarmos a origem da ideia de conexão necessária nas definições apresentadas pelos filósofos, nós “devemos procurá-la nas impressões, das quais ela é originalmente derivada. Se ela for uma ideia composta, ela deve surgir de uma *impressão composta*. Se for simples, de impressões simples” (*T* 1.3.14.4, grifo meu).

Ora, a impressão de reflexão que dá origem a ideia de conexão necessária não é um *sentimento de prazer ou desprazer*. Ela é um sentimento produzido pela observação de uma determinada operação mental complexa. Essa operação mental é realizada com o auxílio da memória e inclui ao menos cinco percepções distintas, que, em si mesmas, também não são todas simples: (1) a percepção de um objeto *C*, (2) a percepção de um objeto *E*, (3) a

---

<sup>158</sup> Hume afirma claramente que a observação do funcionamento mental produz uma impressão da determinação necessária da mente: “A necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e nada é exceto uma impressão interna da mente, ou uma determinação de conduzir nossos pensamentos de um objeto a outro” (*T* 1.3.4.20).



percepção de uma relação de contiguidade espaço-temporal entre *C* e *E*, (4) a percepção de uma relação de prioridade temporal de *C* em relação a *E*, e (5) a percepção de uma relação de conjunção constante entre *C* e *E*. Nesses termos, toda vez que se percebe *C*, a mente produz a percepção *E*. Temos a percepção de *C*, a percepção de *E* e a percepção da dinâmica envolvida na “determinação” que conecta as percepções *C* e *E*. A percepção dessa operação mental, a saber, a “determinação de conduzir nossos pensamentos de um objeto a outro” (*T* 1.3.4.20), produz uma impressão de reflexão. A meu ver, temos aqui um exemplo de impressão de reflexão complexa que dá origem a uma ideia complexa: a ideia de conexão necessária.

Para compreendermos esse ponto é preciso notarmos que a impressão de reflexão não é apenas o sentimento de *determinação* da mente. Ela é a impressão de todo o processo que enumerei acima. Como vimos, Hume considera que a observação das operações da mente produz uma impressão de reflexão que dá origem à ideia de necessidade presente na causalidade.<sup>159</sup> Ou seja, Hume propõe-se a verificar se a ideia de conexão necessária pode ser derivada de uma impressão interna, uma impressão de reflexão sobre as operações da mente. Essas impressões de reflexão são impressões de processos que ocorrem *entre* percepções. Se uma impressão surge da observação de percepções distintas, então essa impressão é constituída por partes que podem ser separadamente concebidas e, conseqüentemente, é uma impressão complexa. Portanto, impressões de reflexão que surgem da observação dos processos mentais são impressões de reflexão complexas.

A vontade é, então, uma impressão complexa? A leitura do texto humeano parece conduzir a uma resposta afirmativa a essa questão. Em *EHU* 7.9–15, na busca pela origem da ideia de conexão necessária, Hume examina a hipótese de ela ter surgido da observação de nossas operações mentais.<sup>160</sup> A operação mental que ele examina é a produção de ações voluntárias, segundo a hipótese lockeana. Hume mostra que não há ideia de poder que possa ser extraída dessa operação mental — pela qual poderíamos prever a necessidade do efeito pelo conhecimento da causa (*EHU* 7.29n). O que podemos observar é que estamos “imediatamente conscientes” de que certos efeitos, movimentos corporais ou novas percepções, seguem-se aos “comandos da vontade” ou a “influência da volição”. Assim, ele conclui, a ideia da “influência da vontade” é

---

<sup>159</sup> Essa tese é sustentada, por exemplo, em *EHU* 7.9: “Vejam se essa ideia [de conexão necessária] é derivada da reflexão sobre as operações de nossas próprias mentes e copiada de alguma impressão interna.”

<sup>160</sup> Hume resume essa investigação a apenas um parágrafo no *Tratado* (*T* 1.3.14.12), inserido posteriormente, segundo orientações do *Apêndice*. Como a explicação é mais detalhada na primeira *Investigação*, e parece conter, em essência, suportes a mesma conclusão, restringir-me-ei a este último.

uma ideia de reflexão, pois se origina da reflexão sobre as operações de nossa própria mente, e sobre o comando que é exercido pela vontade, tanto sobre os órgãos do corpo quanto sobre as faculdades da alma. (*EHU* 7.9).<sup>161</sup>

Assim, ao mostrar que a ideia de poder ou conexão necessária não surge da operação mental que produz ações voluntárias, Hume faz uma descrição que indica a natureza da ideia que temos da *faculdade* da vontade.

É razoável, portanto, pensarmos que a vontade pode ser compreendida como o processo ou evento segundo o qual a mente produz ações voluntárias. Esse processo, como as outras operações da mente, dá origem a ideias complexas ou relações, derivadas de impressões complexas. A ideia da vontade, derivada da “impressão interna” da vontade, nesse caso, pode ser pensada como a ideia associada à produção de ações voluntárias, o que inclui uma ideia da volição e uma ideia da ação ou do movimento intencionado produzido, ideias derivadas da *impressão* da volição e da impressão do movimento produzido. Logo, a vontade, se for compreendida como faculdade, operação ou processo, não pode ser uma percepção simples, pois envolve, no mínimo, duas percepções. Stroud parece captar a noção de que a impressão da vontade enquanto faculdade é uma impressão complexa quando afirma que, em toda ação voluntária, temos consciência de, “em primeiro lugar, uma ‘volição’ *sentida*, e, depois, uma *impressão* do que acontece posteriormente” (1993, p. 266, grifo meu).

Na filosofia de Hume, a identificação de uma impressão simples ocorre por meio das ideias dela derivadas. Nós sabemos que a impressão de sensação que temos de uma maçã é complexa porque podemos conceber cada uma de suas partes separadamente. Ou seja, nós não “sentimos” cada parte isoladamente, em separado. Nós concebemos a ideia da cor, do sabor, do aroma, etc., da maçã em separado uma das outras. Assim, sabemos que a impressão de sensação que temos da maçã é complexa porque podemos separar suas ideias pela imaginação. Uma ideia que não pode ser dividida é uma ideia simples e, segundo o princípio da cópia, deriva-se de uma impressão simples. O mesmo processo pode ser aplicado ao reconhecimento das impressões complexas de reflexão derivadas da observação do funcionamento mental. No caso da impressão da faculdade da vontade, nós partimos de uma ideia complexa que inclui uma ideia da volição e uma ideia da percepção da ação produzida, seja na mente ou no corpo. Essas ideias relacionam-se respectivamente, com a impressão simples da volição e com a impressão dos efeitos produzidos (que, por sua vez, podem ser também complexos).

---

<sup>161</sup> Na verdade, Hume antecipa a conclusão exposta em *EHU* 7.15.

Assim, se essa interpretação está correta, isto é, se a percepção da vontade envolve no mínimo duas percepções distintas, então há um problema em se considerar a vontade uma impressão simples. Como vimos, Owen sustenta que a afirmação feita por Hume de que a vontade não é “propriamente uma paixão” é um indício de que a comparação da vontade com a volição e com as paixões diretas é um engano. Agora, podemos compreender que Owen quer enfatizar que, na verdade, quando lemos que a vontade “propriamente, não está compreendida entre as paixões” (*T* 2.3.1.2), Hume quer salientar que a vontade *não é uma impressão simples*. A vontade é uma impressão *interna*, mas não simples. Como vimos, impressões internas, em geral, podem ser simples ou complexas, como qualquer outro tipo de percepção. A vontade é uma impressão interna complexa, da qual a volição é uma de suas partes. Se considerarmos que a “impressão interna” que dá origem a ideia da vontade é uma impressão complexa, então nem mesmo teria havido um “deslize” de Hume na definição de vontade, como sustenta Millican.

Já vimos que as faculdades mentais para Hume devem ser interpretadas a partir de relações entre percepções. Faz sentido, portanto, considerar que vontade e volição não são o mesmo tipo de percepção para Hume. A vontade é uma operação da mente, um *modus operandi* (como a sensação, a memória e a imaginação) que inclui mais de uma percepção simples. A volição é a percepção produzida em certas circunstâncias cujo resultado é uma ação voluntária da mente ou do corpo. A volição é uma das percepções que participam da cadeia causal que produz ações voluntárias. Portanto, a vontade não pode ser identificada com a volição.

Mesmo supondo-se que minha interpretação seja razoável, é preciso que se reconheça a existência de algumas passagens ambíguas nos textos de Hume em relação à identidade da vontade com a volição. Em especial, passagens que atribuem propriedades causais à vontade.<sup>162</sup> Em várias partes do *Tratado*, o termo “vontade” parece ser usado para se referir à faculdade ou poder pelo qual *produzimos* ações. Por exemplo, quando analisa a liberdade da vontade, Hume afirma que, por um lado, nós percebemos que a impressão da vontade está “usualmente conectada” com nossas ações e, por isso, a consideramos como causa de nossas ações (*T* 2.3.2.2, 5). Por outro, experimentamos uma “falsa sensação de liberdade”, a partir da qual concluímos que nossa vontade não está submetida a qualquer causa e isso nos faz recusar a ideia de que nossas ações estejam, assim como a matéria, sujeitas às mesmas leis da necessidade (*T* 2.3.2.1–2). Passagens como essas, entretanto,

---

<sup>162</sup> Por exemplo, como na seguinte passagem: “Quando consideramos nossa vontade ou volição *a priori*, abstraídas da experiência, não estamos aptos a inferir qualquer efeito dela” (*Ab* 26).

apenas mostram, a meu ver, que, influenciado pela terminologia de filósofos como Hobbes e Locke, Hume oscila entre referir-se à vontade como uma das faculdades da mente e identificá-la com a volição.<sup>163</sup>

Outra objeção a se considerar aqui é que um dos propósitos da identificação deliberada de Hume entre vontade e volição, nos mesmos moldes de Hobbes, é isolar sua concepção da vontade da noção escolástica. Tony Pitson (2006, p. 229) parece fazer esse tipo de objeção ao afirmar que Hume define a vontade como uma impressão para se afastar do conceito da vontade como faculdade, um conceito “ligado com a noção de ‘livre arbítrio’”.<sup>164</sup> O problema com essa objeção é que não se pode supor que o mero uso do termo “vontade” como descrição de uma determinada operação mental conduza necessariamente à concepção escolástica da vontade, ou, até mesmo, a uma única tese implicada por essa concepção. Na filosofia de Hume, a ciência da natureza humana, construída sobre a observação dos fenômenos mentais, revela operações mentais distintas. As faculdades da mente humana identificadas nessa investigação dizem respeito ao exercício dessas operações mentais.

Vejam agora qual a posição de Hume sobre o tipo de percepção que constitui uma volição. Sabemos que ela é uma impressão (*T* 2.3.9.2, 4), mas de qual tipo? A volição é uma impressão simples ou complexa? Ora, há dois tipos gerais de impressões para Hume, impressões de sensação e impressões de reflexão (*T* 1.1.2.1, 2.1.1.1). Impressões de sensação são aquelas percepções derivadas “dos movimentos e configurações particulares das partes do corpo” (*T* 1.4.2.13), porém de maneira original, isto é, “sem nenhuma percepção anterior” (*T* 2.1.1.1). São impressões de sensação “todas as impressões dos sentidos e todas as dores e prazeres corporais” (*T* 2.1.1.1). Volições surgem da consideração da dor e do prazer. Portanto, a volição não é uma impressão original. Se ela não é uma impressão de sensação, então, dada a taxonomia básica das percepções, ela deve ser uma impressão de reflexão.

Agora, que tipo de impressão de reflexão é uma volição? Apesar de a discussão sobre a natureza da vontade e da volição ser sumária por grande parte dos intérpretes de Hume, o tipo de impressão de reflexão que constitui a volição é tema de algum debate. A principal discordância é se a volição é ou não uma paixão direta. Entre os intérpretes que afirmam ser a volição uma paixão direta para Hume, alguns sustentam que ela é uma paixão direta de tipo distinto;<sup>165</sup> outros, que ela é o modo pelo qual Hume se refere a uma das paixões diretas em

---

<sup>163</sup> Cf. *T* 2.3.3.9; *Ab* 26.

<sup>164</sup> Cf. Magri (2008, p. 188).

<sup>165</sup> Cf. Kemp Smith (1941), Alanen (2006) e Millican (2009).

exercício.<sup>166</sup> Entre os intérpretes que negam ser a impressão que constitui a volição uma paixão direta, mas uma impressão de reflexão *sui generis*, uns sustentam que essa impressão é um epifenômeno da produção de ações voluntárias;<sup>167</sup> outros, ao contrário, que a volição tem eficiência causal.<sup>168</sup>

A passagem do *Tratado* que já apresentei acima, a saber, que elenca a volição em uma descrição das paixões diretas tem servido como evidência para alguns intérpretes — como Kemp Smith (1941, p. 435) e Alanen (2006, p. 186) — concluírem que a volição é uma das paixões diretas.<sup>169</sup> Kemp Smith afirma que, para Hume, a “volição, ou vontade [...] é simples e tem *um caráter distinto* de todas as outras [paixões diretas]” (1941, p. 165, grifo meu). Segundo Kemp Smith, por ser uma impressão simples, a vontade ou volição só pode ser explicada por meio de suas relações causais:

Hume parece manter que por ser uma impressão, ela [a vontade, ou a volição] é um elemento último e, por isso, assim como qualquer outra paixão na mente, é inexplicável em si mesma, e descritível apenas em termos de seus antecedentes e acompanhantes. (KEMP SMITH, 1941, p. 435–436).<sup>170</sup>

Esse caráter distinto parece estar relacionado apenas às cadeias causais a que essa percepção pertence e não ao fato de que ela é uma paixão direta distinta. Entretanto, é preciso reconhecer que tanto a posição de Kemp Smith quanto a de Alanen não são claras. Em seus textos, eles não explicam se a volição é um dos tipos de paixão direta mencionados, tais como a tristeza e a alegria, ou se a volição é um *novo* tipo de paixão direta, distinto dos seis outros tipos apresentados. Além disso, no último caso, também não especificam se esse novo tipo pode ser diretamente causado pela percepção do prazer e da dor ou se a volição é um efeito apenas das outras paixões diretas. Eles também não discutem o fato de Hume afirmar que a vontade não é propriamente uma paixão, o que deveriam fazer, pois consideram que vontade e volição são a mesma coisa.

Um segundo tipo de interpretação considera que a volição não é uma paixão direta, mas um gênero distinto de impressão de reflexão. Rachel Cohon (2008) defende que esse tipo

<sup>166</sup> Isto é, uma paixão direta como causa ocorrente de uma ação. Cf. Magri (2008, p. 189).

<sup>167</sup> Cf. Cohon (2008, 2010).

<sup>168</sup> Cf. Bricke (1999, p. 49–59), Baillie (2000, p.68) e Pitson (2006, p. 224).

<sup>169</sup> A passagem é a seguinte: “as impressões que mais naturalmente surgem do bem e do mal, e com a mínima preparação, são as paixões *diretas* de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e aversão, juntamente com a volição” (T 2.3.9.2). No original: “the impressions, which arise from good and evil most naturally, and with the least preparation are the *direct* passions of desire and aversion, grief and joy, hope and fear, along with volition.”

<sup>170</sup> Nas páginas seguintes de sua análise sobre essa questão, Kemp Smith ([1941] 2005, p. 435–436) passa a usar os termos “vontade” e “volição” de maneira intercambiável, como, por exemplo, nesta passagem: “não há dúvida, ele [Hume] acredita, sobre a eficácia da volição no movimento dos órgãos do corpo. Quando o corpo se movimenta segundo os comandos da vontade, estamos conscientes da execução desse comando.”

de impressão de reflexão *sui generis* é um epifenômeno da produção de ações voluntárias.<sup>171</sup> Cohon (2008, p. 33–34) afirma que Hume não oferece uma descrição mais detalhada do que são a vontade e as volições individuais, apesar de referir-se várias vezes a elas no *Tratado*. Apesar disso, uma leitura atenta mostra que Cohon parece considerar que, para Hume, vontade e volição são equivalentes, uma impressão, porém não uma paixão direta, já que a volição “não é propriamente uma paixão”. Cohon (2008, p. 36) parece sustentar que a vontade humeana é um *epifenômeno* da cadeia causal que produz a ação, da qual a última percepção, ou “causa próxima”, é uma paixão direta. Paixões diretas são as *causas* imediatas da ação, volições, não. A volição seria uma impressão *sui generis* causada por uma paixão motivacional.<sup>172</sup> Em um texto mais recente, Cohon (2010, p. 6) reafirma essa visão epifenomenalista. Ela afirma que a vontade é, para Hume, a impressão que sentimos quando produzimos uma ação propositalmente, porém a vontade não é “em si mesma uma causa (separada) da ação”. As causas imediatas das ações são as paixões diretas e certos instintos.<sup>173</sup>

Alguns intérpretes aceitam a tese de que a volição não é uma das paixões diretas, mas negam que ela não participe como causa no elo de percepções que antecedem as ações voluntárias. James Baillie (2000) parece acreditar, como Cohon (2000, p. 68), que a volição é uma percepção *sui generis* para Hume, pois também lembra que Hume afirma que volições “não são paixões propriamente” e que a vontade é um fenômeno no-tempo-presente [*present-tense phenomenon*], “ativo”, em contraste com as paixões diretas de desejo e aversão, estados “mais passivos” (2000, p. 37–38). Tony Pitson (2006, p. 117) também concorda com esse ponto, pois afirma que a vontade é uma impressão de reflexão para Hume que “não está incluída entre as paixões”; vontade, volições, ou “escolhas”, são o produto imediato de paixões, ou motivos.<sup>174</sup>

A discordância desses autores com Cohon está na definição da função causal da volição. Baillie (2000, p. 68, 83) defende que a vontade é a percepção que antecede

<sup>171</sup> Alternativa de interpretação apresentada explicitamente por Cohon (2008, p. 34).

<sup>172</sup> A posição de Cohon (2008, p. 34) é claramente resumida na seguinte passagem: “Hume não indica que função causal a vontade exerce na produção da ação. Como a definição mostra, às vezes ele parece tratá-la como um epifenômeno — como uma consciência do fato de que a ação intencional está ocorrendo, um fenômeno sem qualquer papel causal. Em outras passagens isso não é tão claro. Mas, normalmente, ele faz pouco uso dela e, em contrapartida, explica ações simplesmente pelo apelo às suas paixões motivadoras. Quando ele se refere à volição, porém, podemos pelo menos considerá-lo estar, desse modo, rotulando as ações em questão como intencionais, em vez de, por exemplo, como automáticas (como respirar) ou inadvertidas. Já que Hume não dá à vontade um papel independente na produção da ação, vamos largamente ignorá-la no que se segue, apesar de tratar suas referências à vontade como indicações de que ele está falando sobre ação intencional. Os ‘motivos que influenciam a vontade’ são simplesmente aqueles motivos que produzem ações intencionais.”

<sup>173</sup> Cohon (2010) reconhece, contudo, que Hume não é explícito, e, talvez, inconsistente, sobre a natureza da vontade.

<sup>174</sup> Cf. Pitson (2006, p. 224–225).

imediatamente a produção de ações. A partir da definição da vontade como uma impressão interna, Baillie (2000, p. 68) afirma que, para Hume, desejos, com o auxílio de crenças, causam volições e essas causam ações. Nesse caso, a vontade (ou volição) é a causa imediata das ações voluntárias. Contra a concepção epifenomenalista de Cohon, Pitson afirma que as seções do *Tratado* nas quais se debate a questão da liberdade e necessidade da vontade (*T* 2.3.1–2) mostram que, para Hume, volições são causas necessárias das ações humanas.

Em relação aos intérpretes que sustentam ser a volição um tipo distinto de paixão direta, como Kemp Smith e Alanen, acredito que não é suficiente oferecer apenas a passagem de *T* 2.3.9.2 como fundamento para tal conclusão.<sup>175</sup> A passagem em questão não é conclusiva porque é compatível com uma interpretação segundo a qual, ao associar a volição na descrição do conjunto das paixões diretas, Hume poderia ter como objetivo enfatizar características volicionais próprias desse tipo de paixões. Ao contrário da volição, as paixões diretas (e as indiretas) são caracterizadas em dupla, conforme suas relações sejam com o prazer ou com a dor. Se a volição fosse um tipo distinto de paixão direta, ela seria um elemento sem uma contraparte.

O problema central do tipo de leitura apresentado por Cohon, Baillie e Pitson — que transforma a volição em uma impressão de reflexão *sui generis* — é que, tendo em vista a afirmação de que a vontade não é “propriamente” uma paixão e a suposição da identificação entre vontade e volição, elas excluem a volição da categoria das paixões diretas. Se é razoável a concepção de que vontade e volição não são percepções idênticas, o que estou a defender, então, quando Hume afirma que a vontade “não é propriamente” uma paixão, devemos compreender que ele quer antes sublinhar o fato de que a vontade não é uma impressão simples do que dizer que a volição não é uma paixão. Além disso, acredito que essa interpretação de Cohon, Baillie e Pitson compartilha com a anterior o mesmo problema de criar um gênero de impressão de reflexão não apresentado, ou reconhecido, abertamente por Hume.

Que tipo de impressão é uma volição afinal? No início do *Tratado*, Hume faz a seguinte afirmação: “quando uma pessoa possui algum poder [causal], nada mais é necessário para convertê-lo em ação do que o exercício da vontade” (*T* 1.1.4.5). Ora, o exercício da vontade torna o “poder” em questão na *causa* efetiva de uma ação voluntária. Para Hume, a percepção fundamental que caracteriza esse exercício da vontade é a volição. Como a vontade é a faculdade pela qual produzimos ações voluntárias, as ações voluntárias são ações que

---

<sup>175</sup> Owen (2009, p. 78) considera a citação em questão para mostrar, ao menos, que Hume não é consistente nesse ponto.

derivam de volições. Conforme a descrição da vontade em *T* 2.3.1.2, a característica própria da percepção que produz as ações voluntárias é o aspecto “proposital” dessa percepção. Hume acredita que as ações voluntárias são ações produzidas não “por acidente”, mas com um “propósito particular ou intenção” (*T* 2.2.3.3).<sup>176</sup> O aspecto proposital da volição é uma característica que ela compartilha com um tipo de percepção que ele chama *motivo*.

Apesar de não ter desenvolvido com clareza uma teoria sobre motivos, como defendi na seção anterior, os textos de Hume parecem sugerir fortemente que apenas algumas paixões podem ser motivos para ação. É por possuírem inclinação à ação que algumas paixões exercem sua “influência original sob a vontade” e, conseqüentemente, dão o “impulso” à produção de ações (*T* 2.3.3.4).<sup>177</sup> As paixões diretas, por exemplo, estão originalmente direcionadas a ações e objetos que estejam associados com a busca do prazer e a fuga do desprazer (*T* 2.3.9.2).

Agora, qual a relação entre as paixões motivacionais, ou motivos, e as volições? Já vimos acima algumas razões para não considerar as volições um tipo distinto de paixão. Aqueles que defendem essa tese, assim o fazem por considerar que as volições são efeitos de paixões motivacionais. Entre esses últimos, para os que atribuem uma função causal às volições, a volição faz a mediação entre os motivos e as ações voluntárias que deles indiretamente resultam. Mas, será que Hume realmente precisou criar um tipo *sui generis* de impressão de reflexão (ou um tipo distinto de paixão direta) para explicar a produção de ações voluntárias? Acredito que podemos responder negativamente a essa questão.

Hume considera que motivos são paixões que *podem* causar ações. Motivos não precisam ser causas *atuais* de ações. Motivos que efetivamente causam ações são as percepções que Hume chama *volições*. Portanto, motivos e volições são as mesmas percepções exercendo funções diferentes.<sup>178</sup> As volições não são um tipo distinto de paixões, ou impressões *sui generis* causadas por paixões motivacionais, mas são as próprias paixões

---

<sup>176</sup> Confrontar com a descrição de vontade em *T* 2.3.1.2.

<sup>177</sup> Kemp Smith (1941, p. 159) identificou exatamente esse ponto quando afirma que há paixões “que determinam os fins da conduta e que, ao determiná-los, fornecem também a energia necessária para os buscar. Elas são os incentivos, e nos decidem à ‘eleição’ desta ou daquela ação. Elas são tão variadas quanto a natureza humana, e são o que a constitui primariamente”.

<sup>178</sup> Em uma passagem do *Ensaio sobre os princípios da moral*, Hume afirma que o poder de produzir uma volição é uma propriedade das percepções que Hume considera motivos: “o gosto [*taste*], como produz prazer ou dor, e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um *motivo* para a ação, e é o *princípio ou impulso original do desejo e da volição*” (*EPM* Ap 1.21, grifo meu). Passagens desse tipo devem ser interpretadas do seguinte modo. Motivos causam volições porque servem de ponto de partida para a produção de ações voluntárias. Toda ação voluntária é produzida por um motivo. Quando o motivo realmente produz a ação ele é chamado também de volição. O motivo não deixa de ser um motivo ao produzir uma ação. Para Hume, uma ação voluntária é produzida por um motivo que se tornou volição.



motivacionais em exercício. Paixões motivacionais em exercício são as paixões associadas à produção de ações.

Para finalizar, gostaria de antecipar uma resposta à objeção de matiz ryleana usualmente feita a teorias volicionistas como a humeana. Hume realmente afirma na primeira *Investigação* que não temos consciência imediata (ou percepção) de um “poder” ou “energia” pela qual a volição produz movimentos corporais (*EHU* 7.15). Entretanto, isso não significa que não temos consciência *da* volição. Pelo contrário, ele afirma que “estamos conscientes a todo instante” que os “movimentos de nosso corpo se seguem ao comando de nossa vontade” (*EHU* 7.10). Temos consciência de que os movimentos se seguem *da* vontade antes do que de outro tipo de percepção. Hume afirma que temos consciência da volição e de suas consequências. Na seção em que apresenta essa discussão, o autor está em busca da ideia de conexão necessária, obscuramente pensada como “poder, força, energia” (*EHU* 7.3). Segundo o jargão metafísico, que ele está a pôr à prova, essa ideia de poder refere-se, em algo, a uma “qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível do segundo” (*EHU* 7.6). Tal coisa, de fato, Hume afirma, não conseguimos encontrar pela experiência, seja observando os objetos externos, seja a volição humana ou de um ser supremo (*EHU* 7.6–25). Entretanto, ainda que nos escape a ideia de conexão necessária, poder ou energia (dos “metafísicos obscuros”), temos sim consciência da impressão particular que antecede nossos movimentos voluntários:

que [o movimento de nosso membro] se segue ao comando de nossa vontade é um fato da experiência ordinária, como tantos outros acontecimentos da natureza. Mas o poder ou energia por meio de que isso se realiza nos é desconhecido e inconcebível. (*EHU* 7.15).

Como bem notou Kemp Smith (1941, p. 436), Hume admite que temos consciência da volição e de sua realização [*fulfilment*] em um movimento corporal, mas “não temos consciência imediata da ‘influência’ ou ‘energia’ pela qual o movimento é produzido”. Nós não temos consciência apenas dos modos pelos quais essa conexão acontece, assim como em todos os outros casos de conexão causal.

Como disse no início dessa seção, a compreensão da estrutura ontológica do processo motivacional apresentado por Hume é uma condição fundamental para se compreender a natureza dos argumentos que ele utiliza para defender certo tipo de relação entre razão e paixões na produção de ações voluntárias. A questão motivacional mais obscura da filosofia humeana talvez seja a compreensão da natureza do que ele considera ser vontade e volição.

Hume usaria o termo “vontade” para se referir a uma faculdade da mente, como Locke, ou, seguindo Hobbes, como sinônimo de “volição”?

Em resumo, defendi acima as seguintes interpretações sobre a teoria motivacional de Hume. Paixões com inclinação à ação são motivos, as paixões motivacionais. Segundo os critérios do exercício da vontade, que vimos acima, as paixões motivacionais que produzem ações são (ou tornam-se) volições, a percepção pela qual produzimos ações voluntárias, a partir do momento em que percebemos que uma ação da mente ou do corpo pode buscar um prazer ou evitar uma dor (*T* 2.3.9.7). Vontade e volição não são percepções idênticas. A vontade é a faculdade pela qual produzimos um tipo de paixões: volições. Volições são o último elemento na cadeia causal que produz a ação. As faculdades da mente são percepções complexas derivada da observação do funcionamento mental. A percepção simples da volição é uma percepção constituinte da percepção complexa da faculdade da vontade.

Considerando-se as percepções de vontade e volição como as descrevi acima, podemos afirmar que, segundo Hume, dizer que a razão sozinha não pode produzir (ou influenciar) ações significa dizer que a operação da razão não pode sozinha produzir uma volição. Isto é, as operações da razão não são suficientes para produzir uma percepção que sirva como motivo ou para determinar necessariamente um motivo a produzir uma volição. Assim, para mostrar que a razão é inativa, Hume terá que mostrar que ela não pode sozinha dar origem a um motivo ou a produção de uma volição. Nossos raciocínios produzem crenças sobre a possibilidade de alcançar um bem ou evitar uma mal. Essas são nossas crenças práticas, percepções necessárias à produção de ações. Entretanto, sozinhas, sem a presença de motivos, a operação da razão não pode produzir ações voluntárias. É a partir de teses “deterministas” sobre motivos como causas de ações voluntárias, e de uma concepção naturalista da racionalidade, portanto, que Hume defenderá que as causas de nossas ações não podem ser constituídas apenas por percepções derivadas da razão.

Mostrei nesta seção que Hume, assim como Locke, e em oposição a Hobbes, não compreende a vontade e a volição como percepções idênticas. Entretanto, em oposição à doutrina lockeana das faculdades como disposições intrínsecas, sustentei que a vontade é o processo mental pelo qual são produzidas ações voluntárias e a volição é a paixão motivacional que antecede a produção de ações. Essa interpretação opõe-se àquelas que sustentam que Hume usa “vontade” como sinônimo de “volição”, uma impressão simples. A principal consequência para a leitura dos argumentos motivacionais de Hume é que apenas a volição pode fazer parte de cadeias causais. Toda afirmação de Hume na qual a vontade

apareça como causa deve ser interpretada como uma descrição do processo de produção de ações voluntárias no qual uma volição causa uma ação, mental ou corporal.

### 3 A TESE DA INATIVIDADE DA RAZÃO

Tentei argumentar no capítulo 1 que a ciência humeana da mente e de suas percepções conduz, por si só, à rejeição do modelo de mentalidade assumido pelas teorias motivacionais racionalistas. Dar esse passo foi importante porque, como já disse, em seus argumentos explicitamente motivacionais, Hume ataca antes sua própria concepção de razão do que a concepção dos racionalistas. Entre as principais afirmações da ciência humeana da mente estão as teses de que não há conteúdo cognitivo simples de que tenhamos consciência que não possa ter sua origem atribuída aos nossos sentidos, interno ou externo, e de que as faculdades ou operações da mente expressam relações de associação entre percepções. No capítulo 2, investigamos a compreensão de Hume sobre a natureza das ações voluntárias. Vimos que as ações voluntárias estão necessariamente associadas a motivos como seus efeitos. Vimos também que, basicamente, motivos são aquelas paixões com inclinação à ação, que volições são os motivos que antecedem ações e que a vontade é faculdade que expressa a produção de ações voluntárias, isto é, a produção de ações por meio de volições.

O objetivo principal deste capítulo é defender uma interpretação sobre a natureza da restrição motivacional que Hume atribui à razão enquanto operação mental ou *faculdade*. Sustentarei que a defesa dessa interpretação depende, basicamente, da compreensão de uma formulação particular daquilo que chamei de *tese da inatividade da razão* (TIR): *a razão sozinha não pode produzir ou evitar paixões motivacionais, volições e ações*. Mostrarei que a ideia básica presente na restrição prática que Hume atribui à razão é que “paixões, volições e ações” não podem ser produzidas apenas por raciocínios porque as duas primeiras entidades, paixões e volições, não são representações, e, a última, ações, segue-se necessariamente das anteriores. As operações racionais da mente, segundo Hume, apenas produzem representações. Paixões e volições não são representações. Ao final deste capítulo veremos porque ele considera ser a razão um princípio “inativo” (T 3.1.1.7, 10).

Antes de passar à análise dos argumentos pelos quais se supõe que Hume expressa uma restrição à razão prática, minha intenção é dupla. Em primeiro lugar, apresentarei, de maneira introdutória, o debate motivacional no qual Hume estava imerso. O reconhecimento dos argumentos que estão em jogo nesse debate será útil para avaliarmos a posição de Hume. Em segundo lugar, defenderei que a proposição que mais adequadamente expressa a restrição prática que Hume confere à racionalidade, e que chamei de tese da inatividade da razão, é a seguinte:

**(TIR)** *a razão sozinha não pode produzir ou evitar paixões motivacionais, volições e ações.*

Essa formulação pretende ser um resumo das variadas maneiras pelas quais ele expressa aquilo que considera ser a incapacidade da razão em termos motivacionais — ela resume a ideia principal de Hume que é mostrar que a razão é inativa. Após essas duas seções, finalmente apresentarei uma tentativa de reconstruir o argumento pelo qual Hume defende TIR. Sustentarei que esse argumento é apresentado em *T* 2.3.3 e 3.1.1 e depende fundamentalmente da seguinte premissa: processos de raciocínios apenas podem dar origem a percepções representacionais (ideias).

Se considerarmos que meu objetivo principal nesta tese é, grosso modo, oferecer uma interpretação sobre as relações causais entre crenças e ações, a limitação da consideração da razão enquanto faculdade neste capítulo me obriga a antecipar a seguinte observação. A restrição que Hume atribui à razão em seus argumentos motivacionais é interpretada pelos comentadores do *Tratado* de duas maneiras: (i) como uma restrição prática a razão, enquanto processo ou faculdade inferencial — o que analisarei no presente capítulo — e (ii) como uma restrição prática aos produtos do exercício dessa faculdade, as crenças — tratarei dessa questão apenas no capítulo 4. No primeiro caso, a restrição se aplica ao tipo de efeito imediato dos processos mentais considerados racionais; no segundo, àquilo que poderiam ser considerados os efeitos indiretos desses processos, ou efeitos imediatos dos efeitos desses processos. Portanto, em resumo, afirmar que  $x$  não pode ser produzido apenas pela razão pode significar duas coisas: ou (i) que  $x$  não pode ser o resultado de uma inferência racional (ou ainda, fazendo-se menção a percepção que é sua causa real, como veremos mais a frente, que  $x$  não pode ser produzido por uma percepção anterior  $p$  por meio de inferências), ou (ii) que  $x$  não pode ser produzido pela percepção  $p$  que é o resultado de uma inferência. Assim, segundo a literatura secundária, Hume pode ter em mente dois tipos de efeitos quando fala em raciocínios: crenças e o produto dessas crenças.

O movimento que parte (i) para (ii), isto é, da restrição à razão enquanto faculdade e estende essa restrição aos produtos do exercício da razão caracteriza o que chamarei de *movimento razão-crença* (MRC). Investigaremos esse movimento no capítulo seguinte. Agora, ainda que seja correta a suposição de que o MRC faz sentido, isto é, ainda que alguns leitores, talvez a maior parte, considerem natural a substituição da expressão “razão” por “crença” na tese que expressa a restrição prática que Hume faz especificamente à “razão”, se

considerarmos que, para ele, a razão é um *processo* mental de associação ou comparação de ideias, e que crenças são percepções particulares, então, dada a diferença categorial evidente entre essas coisas, faculdades e percepções particulares, um argumento adicional é preciso para mostrar como é possível essa substituição de “razão” por “crenças” na tese que expressaria a restrição motivacional de Hume aos elementos racionais de nossa mentalidade. Dada a diferença categorial, portanto, não se pode simplesmente reduzir a razão às crenças que ela produz. Precisamos de argumentos independentes para mostrar o comprometimento de Hume com essa restrição prática à razão enquanto *processo* associativo. Além disso, ainda que essa substituição possa ser feita, como defendem os proponentes do MRC, segundo os quais, como afirmei acima, a restrição causal que Hume atribui à razão, se aplica também a seus produtos, precisamos levar em conta, na análise dos argumentos motivacionais de Hume, a qual item ele aplica a restrição em cada argumento particular. Como a *tese da inatividade da crença* depende da *tese da inatividade da razão*, meu primeiro passo, portanto, será analisar como Hume apresenta e defende essa restrição à razão enquanto faculdade da mente. Isso será feito no presente capítulo. No capítulo 4, analisaremos o MRC e o suporte à restrição prática que Hume supostamente faz às crenças produzidas pela razão.

### **3.1 O combate entre razão e paixão nos predecessores de Hume**

Passo agora à exposição de algumas posições defendidas por antecessores de Hume sobre o suposto combate entre “razão” e “paixões” pelo controle da produção de ações. Minha intenção com a apresentação dessa discussão é definir os contornos das teorias motivacionais que Hume está a atacar e, com isso, contribuir para a compreensão dos argumentos que veremos a seguir. Mostrarei que a concepção de Hume é forjada em um ambiente teórico no qual alguns filósofos começam a abandonar a ideia tradicional de que a razão teria os recursos motivacionais para prescindir das paixões na produção de ações. Esse abandono parece ocorrer a partir da pressão exercida pela tese motivacional de Hobbes que torna certas paixões em estados necessários para a produção de ações voluntárias. Se paixões são necessárias à produção de ações e não são necessariamente determinadas pela razão, então a razão não é suficiente para produzir ações diretamente. Nesse novo ambiente hobbesiano, o homem racional e virtuoso não é mais exortado a ignorar suas paixões, mas ensinado a controlar seus impulsos, dando prioridade motivacional àquelas paixões virtuosas, estimulando-as ou atribuindo-lhes objetos ou graus adequados.

Quando Hume atribui a um tipo de filosofia moral que o antecederia a ideia de que *há um combate entre razão e paixões pelo controle da vontade humana* (T 2.3.3.1), ele quer chamar a atenção do leitor para o fato de que, nesse combate, é pressuposta a existência de duas fontes independentes de interesse prático cujos objetos finais são, em geral, distintos e conflitantes. Tais fontes seriam aspectos racionais e passionais (não-racionais, ou emocionais) do ser humano.<sup>179</sup> Para os filósofos que defendem a existência desse combate, afirma Hume, o homem racional e virtuoso deveria fazer com que suas ações e paixões fossem determinadas por “ditames” ou princípios racionais, não obstante o apelo e a insistência de paixões contrárias. De um lado, existe a “eternidade, invariabilidade e origem divina” da razão e seus “mandamentos”; de outro, a “cegueira, inconstância e o caráter enganoso da paixão” (T 2.3.3.1).<sup>180</sup> Hume deixa claro que seus argumentos motivacionais são produzidos para “mostrar a falácia de toda essa filosofia”.<sup>181</sup>

Falando de maneira geral, Hume parece estar certo quando afirma que a maior parte dos pensadores morais sustentava algum tipo de racionalismo motivacional. A tese de que o uso estrito da razão era o meio correto ou ideal (e suficiente) para a obtenção dos fins apropriados a seres humanos, em oposição aos elementos motivacionais que pudessem desviar a razão de seu fluxo prático natural, tais como emoções, paixões e desejos irracionais, era dominante entre os pensadores antigos e escolásticos. É também algo manifesto que na época de Hume as posições sobre a motivação humana ainda estavam sob influência dos pensadores cristãos e escolásticos, como Tomás de Aquino; esses pensadores escolásticos, por sua vez, ecoavam (com matizes religiosas) a concepção socrática da natureza humana, defendida e desenvolvida por Platão, Aristóteles, Epicuro, Zenão e os estoicos.

Hume não distingue claramente as posições motivacionais de seus predecessores, mas é possível identificarmos nas obras desses autores dois tipos de teorias da motivação de um gênero que podemos chamar de racionalista.<sup>182</sup> Considerarei que uma teoria da motivação é racionalista se ela aceita que o exercício da razão é uma condição suficiente do ponto de vista prático. Isso quer dizer que teorias racionalistas da motivação caracterizar-se-iam por

---

<sup>179</sup> Sobre essa dicotomia, Wollaston (1722, p. 186) afirma ser “claro que há dois *interesses diferentes* nos homens, de um lado, a razão, de outro, a paixão”.

<sup>180</sup> Hume reconheceu que os princípios racionais da motivação humana eram considerados superiores pelos filósofos morais, em oposição aos princípios da dimensão passional, por estarem supostamente ligados a uma compreensão verdadeira da realidade normativa e, fundamentalmente, à questão do livre arbítrio, isto é, à capacidade peculiar do ser humano de escolher e dar origem a suas ações segundo sua vontade própria.

<sup>181</sup> A teoria motivacional de Hume faz parte da reação que filósofos como Hobbes, Locke, Shaftesbury e Hutcheson, por exemplo, tiveram em relação à concepção de homem teológico-racionalista moderna da qual depende essa posição sobre a superioridade da razão no combate com as paixões.

<sup>182</sup> Distinção que o próprio Hume parece ter notado em T 2.3.3.1, apesar de não a ter explicitada.

sustentar que a razão (i) é capaz de determinar fins para ação de modo independente e (ii) tem eficácia causal para obter esses fins. As duas teorias racionalistas da motivação divergem, contudo, no que diz respeito ao modo como as ações são produzidas. Mais especificamente, elas divergem quanto à necessidade da presença de estados mentais afetivos ou passionais como condição da ação humana. Em uma versão *hard* dessas teorias, defende-se que estados mentais afetivos *não* são estados mentais necessários à produção de ações. A razão seria capaz de reconhecer fatos normativos, e o homem racional — seja prudente ou moral — agiria diretamente segundo normas ou regras, opondo-se, se necessário, a qualquer inclinação emocional. Na segunda versão, *soft*, se reconhece o papel motivacional necessário das paixões na produção da ação e se considera que são funções do agir racional tanto produzir as paixões certas para a ação normativamente guiada quanto enfraquecer ou anular as paixões contrárias. No caso do racionalismo motivacional *hard*, a razão produziria ações diretamente, com seus próprios recursos; no *soft*, indiretamente, produzindo o estado não racional conativo, ou motivacional, distinto necessário. A presença necessária e fundamental das paixões, elementos não-rationais, na motivação humana é o que suaviza a importância prática da razão.

Por muito tempo, a ideia de que *o homem era capaz de agir apenas por procedimentos racionais* — ainda que se reconhecesse a força e a dominância de elementos irracionais como paixões e apetites na ação humana — parece ter sido dominante na filosofia ocidental. Era evidente, para os pensadores que aceitavam essa ideia, que o homem tanto era capaz de descobrir pela razão a melhor forma de se conduzir quanto agir, de fato, segundo essa descoberta apenas, sem a intervenção ou apelo a elementos não-rationais.

O berço das posições motivacionais racionalistas do ocidente foi a Grécia antiga. Tanto Sócrates quanto Platão e Aristóteles acreditavam que o homem podia agir apenas segundo princípios racionais da mente. Sócrates é considerado o primeiro pensador grego a se preocupar sistematicamente da ação humana e das questões morais.<sup>183</sup> Talvez essa seja uma

---

<sup>183</sup> Cf. John Cooper (1999, p. ix-x). Gerasimo Santas (1996, p. 10) também defende essa opinião, literalmente, em um texto não publicado impresso, mas disponível na internet. Esse texto parece refletir o teor geral da concepção de Santas (1979) sobre o pensamento de Sócrates presente nos primeiros diálogos platônico, na qual Santas (1996, p. 9) afirma, por exemplo, que Sócrates foi o primeiro pensador a se preocupar com questões relativas à psicologia moral. Naomi Reshotko (2006) opõe-se a essa atribuição de um pioneirismo moral a Sócrates. Reshotko (2006, p. 2) afirma que Sócrates “não foi o primeiro filósofo moral porque ele não foi, de fato, um filósofo *moral*”. A autora defende que Sócrates não foi um filósofo moral porque a ética socrática não era uma teoria prescritiva, mas uma teoria descritiva da interação humana entre si e com o ambiente natural. Sócrates teria reconhecido que o conhecimento da condição humana no mundo conduzia — dada certa teoria da motivação, na qual o “desejo de felicidade” exerceria um papel importante — inevitavelmente à busca da *aretê* humana, ou seja, sua *eudaimonia*, um conceito socrático que Reshotko (2006, p. 4, 14) considera antes prudencial do que moral. Entretanto, mesmo supondo-se que a ética socrática não seja prescritiva, acredito que a



razão pela qual seu caráter é frequentemente motivo de elogio por parte dos filósofos. A ele se atribui a ideia de que o agir racional é uma característica definidora do ser humano, em oposição aos animais que agem apenas segundo suas paixões ou instintos. Se assumirmos que Platão, em alguns de seus diálogos, em particular, nos considerados diálogos da primeira fase, apresentou uma doutrina positiva que pode ser atribuída ao filósofo Sócrates, então parece razoável considerar correta a leitura geral segundo a qual a teoria socrática da motivação é uma forma de *intelectualismo*.<sup>184</sup> O intelectualismo socrático é considerado derivar basicamente do diálogo platônico *Protágoras* (351b–359a) e sua consequência mais expressiva é a negação da acrasia.<sup>185</sup> Kennett (2003, p. 9–10) sustenta que, para Sócrates, a “conexão necessária entre conhecimento do bem e desejo” faz com que tal conhecimento seja, “portanto, motivacionalmente poderoso, já que todo homem deseja sua própria felicidade”. Se alguém age de maneira equivocada é porque desconhece os meios ou o fim correto. Desse modo, não há acrasia porque existe uma conexão necessária entre o conhecimento do bem e a ação.<sup>186</sup>

Apesar do desacordo com o intelectualismo socrático, Platão e Aristóteles conservam a ideia de uma racionalidade prática. Penner (2001, p. 261) afirma que, por acharem insatisfatória a resposta socrática a questão da acrasia, na medida em que ignora fontes motivacionais distintas da cognição, Platão e Aristóteles criaram separações entre a razão e o desejo em suas teorias da alma. Entre essas fontes motivacionais estariam nossos desejos irracionais. Esses desejos irracionais “às vezes, suplantam (derrotam) o desejo deliberado pelo bem, que poderia, de outro modo, ter produzido uma ação completamente diferente”. Kahn (1988, p. 240) caracteriza de maneira clara um desejo irracional quando afirma que esse desejo “pode obedecer ou desobedecer os comandos da razão”; isto é, um desejo é não-racional porque não está necessariamente conectado com o bem, do ponto de vista da razão, como teria pensado Sócrates.

---

exclusão de uma teoria exclusivamente descritiva da ação e da condição humana do conjunto das teorias *morais* é um procedimento arbitrário e desnecessário. Vlastos (1991, p. 14), por exemplo, ao contrário de Reshotko, acredita que o Sócrates descrito por Platão tinha o objetivo de defender uma doutrina moral positiva e verdadeira.

<sup>184</sup> A opinião segundo a qual Platão apresentou uma doutrina fundamentalmente socrática em seus diálogos iniciais é defendida, por exemplo, por Santos (1979), Vlastos (1981), Cooper (1999) e Reshotko (2006).

<sup>185</sup> O problema da acrasia, ou “fraqueza de caráter”, é definido por Amelie Rorty (1970, p. 70) como “o problema de explicar como é possível para o homem agir, intencionalmente, de um modo que é, não obstante, contrário àquilo que ele sabe ou julga ser o melhor curso de ação”.

<sup>186</sup> Reshotko (2006, p. 16) afirma que as teses que resumem o intelectualismo socrático são as seguintes: “apenas crenças podem guiar a atividade humana [...] Todo comportamento é racional. Nenhuma ação proposital [*purposeful*] pode ser o resultado de um elemento não racional (como emoções), exceto se o elemento não racional teve influência sobre as crenças do agente [...] Assim, ninguém jamais age de modo contrário àquilo que considera ser melhor para si.”

Platão desenvolveu uma teoria da motivação baseado em sua teoria da tripartição da alma.<sup>187</sup> Cooper (1984, p. 3) sustenta que Platão desenvolveu na *República* a teoria de que a alma humana tem três partes (ou “elementos psicológicos”) separadas ou independentes: razão, espírito e apetite. Cada parte da alma teria seus recursos motivacionais próprios.<sup>188</sup> Essa interpretação também é defendida por Kahn (1987). Kahn (1987, p. 77) afirma que Platão desenvolveu “uma teoria tripartite da motivação na República”. Na teoria da mente desenvolvida na *República*, Platão teria sido o “primeiro filósofo a formular uma teoria compreensiva da *psyche*, e, por isso, o primeiro a articular o conceito de desejo de modo sistemático”. Se há independência motivacional entre as partes da alma, a parte racional pode produzir sozinha ações, sem o apoio das outras duas.<sup>189</sup> Isso ocorre, afirma Cooper (1984, p. 5), porque “há desejos da razão, assim como apetites corporais e impulsos de uma natureza espiritualizada [*spirited*]”. As três partes da alma são três prazeres distintos, três “fontes independentes de motivação” que estão “às vezes em conflito, às vezes em harmonia”.<sup>190</sup>

Vários intérpretes reconhecem que Aristóteles desenvolveu uma teoria tripartite não da alma, mas do desejo.<sup>191</sup> Em oposição a Platão, Aristóteles teria separado ontologicamente razão e desejo.<sup>192</sup> Segundo Cooper (1984, p. 18), Aristóteles afirma “que a razão tem um tipo especial de desejo próprio, e ele divide os desejos não-rationais nas mesmas duas espécies que Platão reconhece”.<sup>193</sup> Kahn (1987, p. 77) afirma que, assim como aqueles que defendem uma teoria crença-desejo da motivação, como Hobbes, Hume e Davidson, Aristóteles tinha uma explicação da ação voluntária baseada em dois fatores: a razão, ou o pensamento racional (*noésis*), e o desejo — Platão não teria uma teoria da motivação crença-desejo na medida em

<sup>187</sup> Cf. República (IV.435c2–441c1), Fedro (237d4–238c4, 246a3–246b5, 253c8–257b7) e Timeu (69c–71e).

<sup>188</sup> Segundo Cooper (1984, p. 5), a “teoria de Platão de que há três partes [da alma] é, a grosso modo, a teoria de que há três determinantes psicológicos da escolha e da ação voluntária”.

<sup>189</sup> Cooper (1984, p. 3) afirma que, para Platão, mesmo “que o conhecimento, por sim mesmo, motive a ação, [...] há certamente outros fatores motivacionais”.

<sup>190</sup> Cf. Cooper (1984, p. 8) e Platão (*República*, IX 580d7–8).

<sup>191</sup> Segundo Thero (2006, p. 32), Aristóteles “compreende a *psyche* humana como tendo três tipos independentes de motivação: *boulesis*, *thumos* e *epithumia*. Em certas circunstâncias, as motivações que surgem dessas diferentes origens podem ser complementárias ou estar em competição umas com as outras”. A teoria tripartite do desejo de Aristóteles também é defendida por Rorty (1970, p. 50), Cooper (1984, p. 171) e Kahn (1987, p. 79).

<sup>192</sup> Kahn (1987, p. 80) afirma, por exemplo, que “a tripartição da República não é a divisão de uma faculdade do desejo, mas uma divisão da própria *psyche*. De outro ponto de vista, a tripartição platônica da alma pode ser descrita como uma partição do desejo. Desse modo, a razão aparece não como um princípio distinto, mas como uma particular forma de desejo”.

<sup>193</sup> Segundo Cooper (1984), a teoria do desejo racional pode ser encontrada em *De Anima* III.9 432b5, 433a23–25 e *Tópicos* IV.5 126a13. Aristóteles fala dos desejos não racionais em *De Anima* II.3 414b2, III.9 432b3–7, *De Motu* 6,700b22, *Ética a Eudemo* II.7, 1223a26–27, 1225b25–26, e *Magna Moralia* I.12, 1187b36–37. Para Dahl (2009), a teoria aristotélica dos três tipos de desejos pode ser encontrada em *De Anima* III.10 433a9–13.

que não haveria separação entre razão e desejo na *República*. Entretanto, segundo Kahn, ao contrário de Hobbes e Hume, Aristóteles teria considerado que

a razão está, ultimamente, no comando de nossas ações; ela permanece o senhor e não o escravo, mesmo que precise da cooperação do desejo para iniciar a ação. A razão pode exercer essa função porque a *boulesis*, a forma dominante do desejo nos seres humanos, é completamente racional. (KAHN, 1987, p. 79).

A *boulesis* é uma forma de desejo racional por estar associado ao uso da razão prática.<sup>194</sup> Dahl (2009, p. 494) afirma que, para Aristóteles, é possível observarmos que a mente tem certo comando sobre as ações, em oposição às paixões ou desejos não-rationais. O que permite a uma pessoa agir segundo esse comando é o desejo racional, produzido necessariamente pela alma, a partir de um pensamento sobre o melhor (o correto) curso de ação.<sup>195</sup> Portanto, parece correto afirmar que Aristóteles sustentou haver um desejo racional independente enquanto fonte de motivação. Thero (2006, p. 32), por exemplo, afirma que a prevalência do desejo racional na produção de ações é o que caracteriza a “força moral ou continência, virtude ou excelência” do ser humano segundo Aristóteles.

Uma exceção ao racionalismo motivacional *hard* dos gregos antigos parece ser a teoria motivacional que Cícero, um dos grandes filósofos do chamado helenismo clássico, apresenta no *De Officiis*. Nessa obra, escrita no ano 44 a.C., Cícero parece sustentar um racionalismo motivacional *soft*.<sup>196</sup> Cícero parte do reconhecimento da existência de dois princípios motivacionais no “espírito” humano, a saber, razão e impulso:

O poder do espírito, que é sua natureza, é duplo: uma de suas partes consiste em impulso, chamado em grego de *horme*, que arrebatava o homem para um lado e para outro; a outra, em razão, que explica e ensina o que deveria ser feito ou evitado. A razão, portanto, comanda, e o impulso obedece. Toda ação deveria estar livre da precipitação e do descuido; nem deveria alguém fazer algo a que ele não pudesse dar uma justificação persuasiva: isto é, praticamente, uma definição de dever. (CÍCERO, 1991, p. 39–40, 1.101, grifo meu)

O impulso é ilustrado, nessas passagens, através de algumas “paixões”, como a raiva e o medo. As relações entre esses princípios são as seguintes. A razão é o princípio prático normativo por excelência. Pelo cultivo do raciocínio prático, da aprendizagem, do conhecimento, da investigação, chegamos a “justificações” para ações. Essas justificações expressam nossos deveres e o homem racional deve garantir que “os impulsos obedeçam à

<sup>194</sup> Cf. Kahn (1988, p. 240–241) e Dahl (2009, p. 498).

<sup>195</sup> Cf. Dahl (2009, p. 499).

<sup>196</sup> Cf. Cícero (1991, p. 39–42, 1.100–106).

razão”<sup>197</sup> e sejam “controlados e acalmados”<sup>198</sup> tendo em vista mantê-los dentro de certos limites.<sup>199</sup> As paixões e os impulsos estão naturalmente submetidos à razão segundo uma lei da natureza que visa à preservação dos indivíduos e dos laços de obrigações entre os homens. Entretanto, é importante notar que, para Cícero, a razão é motivacional porque é capaz de impor suas determinações para os impulsos, o fator do espírito que “arrebata o homem para um lado e para outro”. Isso parece indicar que Cícero sustenta, no *De Officiis*, o oposto do pensamento estoico que ele próprio apresenta e discute no livro 4 de seu *Tusculan Disputations*, a saber, que a razão por si mesma não possui *impulso* capaz de produzir uma ação, função que caberia a certas paixões. No *De Officiis*, razão e paixões são ambas motivacionais, mas em sentidos distintos. Cícero reconhece um conflito de interesses, ou combate, entre razão e paixões na produção de ações e defende que o agir moral de um homem racional deve pôr seus impulsos a serviço da razão. A razão é a expressão da “excelência e dignidade” da natureza humana.

Apesar das posições contrárias, o racionalismo motivacional *hard* também parece ter sido a concepção predominante na filosofia medieval. Os dois pensadores geralmente considerados como os mais influentes desse período, por exemplo, defendiam a possibilidade da ação humana exclusivamente racional. A filosofia motivacional de Santo Agostinho é avaliada pelos comentadores como o início do ponto de vista que defende a centralidade e independência do conceito de vontade em uma teoria da ação humana.<sup>200</sup> Agostinho teria separado a faculdade da vontade da razão. Desse modo, sua teoria da motivação deve ser analisada a partir do que se convencionou chamar de *voluntarismo*.<sup>201</sup> Uma posição voluntarista considera que a origem de nossas ações é antes nossa vontade ou livre-arbítrio do que nossa razão ou nossos estados não-rationais, como as paixões ou instintos naturais. A razão e as paixões são elementos que moldam nossas decisões, mas vontade, razão e paixão expressam faculdades distintas e independentes. Uma ação é racional não porque deriva da razão, mas porque agir segundo a razão foi o resultado de uma escolha livre da vontade. A escolha é livre porque não é determinada nem por fatores externos, nem por fatores internos,

---

<sup>197</sup> Cícero (1991, p. 40, 1.102).

<sup>198</sup> Cícero (1991, p. 40, 1.103).

<sup>199</sup> Cf. Cícero (1991, p. 40, 1.102–103).

<sup>200</sup> Cf. Dihle (1982, p. 123) e Kahn (1988, p. 236).

<sup>201</sup> Dihle (1982, p. 127), por exemplo, afirma que conceito de “vontade” (*voluntas*) presente na obra de Santo Agostinho “corresponde exatamente ao indistinto, mas persistente, voluntarismo que permeia a tradição bíblica. Das reflexões de Santo Agostinho emergiu o conceito de uma vontade humana, anterior e independente do ato de cognição intelectual, porém fundamentalmente diferente das emoções sensíveis e irracionais, pelo qual os homens podem dar sua resposta às afirmativas inexplicáveis da vontade divina”. Para leituras que não consideram a teoria da ação de Santo Agostinho um tipo de voluntarismo, ver Wetzell (2008, p. 62–63) e Chappel (1995).

tais como crenças racionais ou paixões. Como afirma Dihel (1982, p. 129), Santo Agostinho “interpretou a liberdade de escolha, tradicionalmente atribuída a todo ser racional, como liberdade da vontade”. É essa liberdade metafísica da vontade o que realmente nos aproxima de Deus e serve de prova de sua existência e bondade absoluta. Agora, Santo Agostinho tem uma teoria racionalista da motivação *hard*, como Platão e Aristóteles, ou *soft*, como Cícero? Segundo Kahn (1988, p. 258), Santo Agostinho admite que o homem pode agir segundo a razão apenas, mas condicionado a uma escolha da vontade. A divisão da alma e seus princípios motivacionais não é mais tripartite, como em Platão e Aristóteles, mas se dá por meio de uma vontade “fragmentada” em várias direções. O importante é notar que a ação voluntária racional não contém elementos não-racionais.

Tomás de Aquino também defendeu um racionalismo motivacional *hard*. Sua teoria da motivação considera a existência de dois poderes *apetitivos* na alma humana: o apetite intelectual (ou racional) e o apetite sensível. Toda ação humana podia ser explicada teleologicamente a partir desses dois apetites enquanto princípios motivacionais. Para Tomás de Aquino, como o apetite intelectual é a mesma coisa que a vontade, o agir voluntário, portanto, é um tipo de agir racional que dispensa fatores não-racionais.<sup>202</sup> Atos voluntários são propriamente humanos para Tomás de Aquino porque “a vontade é o apetite racional, algo que é próprio do homem” (*Suma Teológica*, II.i.ii.6).

O *Leviatã* de Hobbes parece ter sido a primeira grande obra da idade moderna a questionar o racionalismo motivacional do tipo *hard*.<sup>203</sup> Como vimos acima, esse modelo da teoria distingue-se por aceitar que as operações racionais da mente humana são suficientes para produzir ações diretamente — ou seja, para produzir ações sem a presença de elementos dos quais a razão não tenha total controle. Os questionamentos de Hobbes, contudo, não o fazem abandonar o racionalismo motivacional, mas defender uma versão suavizada dessa concepção.<sup>204</sup> Hobbes continua a defender que a razão é suficiente para a produção de ações, mas a passagem do racionalismo motivacional *hard* para o *soft* depende de seu comprometimento adicional com duas teses fundamentais, a saber, que (i) paixões são

<sup>202</sup> Cf. Kenny (1995, Cap. 5).

<sup>203</sup> Cf. James (1998), Mill (2001) e Schmitter (2010).

<sup>204</sup> Mill (2001, p. 79–80) sustenta que a interpretação tradicional da teoria da motivação de Hobbes considera-o como alguém que assume serem as ações dos seres humanos completamente determinadas pelas paixões e, conseqüentemente, nega-lhes qualquer tipo de racionalidade prática. Assim, segundo tal interpretação tradicional, Hobbes não poderia defender um racionalismo motivacional, como estou a sustentar. Mill (2001, p. 81) também se opõe a leitura tradicional, e acredito que ele está correto ao afirmar que Hobbes, na verdade, ao contrário do que defende a interpretação tradicional, sustenta “que somos criaturas capazes de comportamento racional e que a razão pode e irá dirigir as paixões dadas as circunstâncias adequadas”. A defesa de uma interpretação de Hobbes nos moldes do que estou a chamar de racionalismo motivacional *soft* pode ser vista em Mill (2001, p. 79–91).

elementos motivacionais necessários a produção de ações e que (ii) paixões não são intrinsecamente racionais. Dizer que as paixões não são intrinsecamente racionais significa dizer que, ainda que respondam aos condicionamentos da razão, as paixões não são necessariamente determinadas pela razão do ponto de vista motivacional — nesse sentido, assim como os desejos irracionais das teorias motivacionais antigas, as paixões podem desobedecer às razões. A exigência de uma paixão como um elemento necessário da produção das ações voluntárias faz com que seja impossível à razão produzir ações diretamente. Não há um desejo racional necessariamente conectado às deliberações da razão que garanta a produção da ação racional. Como as paixões são concebidas como elementos não racionais, elas podem sofrer a influência de fatores irracionais que impeçam ou retardem a produção de ações, dadas as circunstâncias do agente. Há um elemento não racional que precisa ser mobilizado para que a ação determinada pela razão seja levada a cabo.

Apesar de reduzir o alcance motivacional dos princípios racionais, Hobbes continua a defender a possibilidade da ação racional entre os seres humanos. Esse é um tema controverso, mas a teoria motivacional de Hobbes parece permitir que as operações racionais da mente são suficientes para determinar paixões a produzir ações. Assim, ainda que Hobbes seja considerado por muitos como alguém que atribuiu um papel meramente instrumental à razão, temos que reconhecer que sua teoria da motivação admite que, ao menos para os humanos, a razão pode estabelecer fins para ação.

Os reflexos da teoria motivacional de Hobbes na filosofia britânica posterior são evidentes. Grande parte desses filósofos opunha-se ao suposto egoísmo motivacional do *Leviatã*, mas a tese da prevalência motivacional dos desejos passionais parece ter sido aceita. Por um lado, os racionalistas morais, como William Wolaston (1659–1724), Samuel Clarke (1675–1729) e Joseph Butler (1692–1752) parecem estar comprometidos com a tese hobbesiana de que a “razão *dirige* e os afetos *executam*”.<sup>205</sup> Do lado dos sentimentalistas morais, a ênfase é o caráter necessário das paixões e afetos para a produção de ações. Filósofos como Lord Shaftesbury (1671–1713) e Francis Hutcheson (1694–1746) sustentam

---

<sup>205</sup> Cf. Clarke (1711, p. 430). Para conferir o racionalismo motivacional *soft* desses autores ver Wollaston (1722, 4.4–7, 9.5–6), Clarke (1706, p. 231–232, 239, 245; 1711, p. 431–430) e Butler (1726, p. 378–380, 390, 396). Uma passagem que ilustra a posição desses racionalistas morais é o seguinte parágrafo do texto “O governo das paixões”, de Clarke (1711, p. 430): “Os homens, que (como as *bestas*) são formados a partir do *pó da terra*, e, contudo, (como os anjos) feitos *segundo a imagem de Deus*, são de uma natureza *intermediária* entre esses dois estados, entre a *razão* perfeita e os meros *apetites* irracionais: sendo dotados de *apetites* e *paixões* para *excitá-los* e movê-los à ação, nas ocasiões em que seu mero *entendimento* abstrato deixá-los-ia deveras negligentes; e, ao mesmo tempo, dotados também de *razão*, para governarem e *conterem* a si mesmos, aonde *meros apetites* e *paixões* precipitar-lhes-iam a coisas exorbitantes e irrazoáveis. Nisso, portanto, está de modo particular o principal dever do *homem*, em manter suas paixões sujeitas à razão, e em governar seus apetites pelo entendimento com o qual Deus distinguiu-o da criação inferior.”

que as paixões precisam ser mobilizadas e assumem papel central na motivação, porém ainda admitem a possibilidade de ações estritamente racionais. Michael Gill (2011, p. 5) sustenta que já podemos encontrar na obra de Shaftesbury a ideia, defendida posteriormente por Hutcheson e Hume, de que “todo motivo para ação envolve afeto ou paixão (C 173, 177–179, 193)” e que, conseqüentemente “a razão sozinha [...] não pode motivar”.<sup>206</sup> A razão, contudo, pode produzir ações mobilizando as paixões necessárias, como sugere Hutcheson na seguinte passagem:

Obtemos *comando* sobre as *paixões particulares* principalmente ao fortalecer os *desejos gerais* por meio da reflexão frequente, tornando-os habituais de modo que obtenham força superior às *paixões particulares*. (HUTCHESON, 1728, p. 32).<sup>207</sup>

A teoria motivacional de Hobbes também parece ter influenciado o racionalismo motivacional *soft* que pode ser encontrado nas obras do francês Pierre Bayle (1647–1706). Bayle foi um erudito e filósofo francês, ligado ao protestantismo de John Calvin, que exerceu grande influência sobre os enciclopedistas franceses. A influência do pensamento e das obras de Bayle sobre Hume também é amplamente reconhecida, especialmente na formulação dos argumentos céticos de Hume e em sua teoria da natureza do tempo e do espaço.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> Essa posição pode ser observada na seguinte passagem do *An Inquiry concerning Virtue, or Merit* de Shaftesbury (1699, p. 195–196): “Nenhum animal pode ser dito propriamente a agir exceto através de afetos ou paixões, como é próprio a um animal. [...] Portanto, tudo aquilo que é feito ou realizado por um animal como tal é feito apenas através de um afeto ou paixão, tal como medo, amor ou ódio, movendo-o. Assim como é impossível que uma paixão mais fraca venha a subjugar uma mais forte, também é impossível que isto não ocorra, a saber, que onde os afetos ou paixões são mais fortes no que é principal e formam, em geral, a parte mais considerável, ou por sua força, ou por seu número, para lá o animal deve inclinar, e, de acordo com esse equilíbrio, ele deve ser governado e conduzido à ação.” Trianosky (1978, p. 294) afirma que, para Shaftesbury, paixões ou afetos naturais são as “atitudes favoráveis ou desejos, dirigidos a certos tipos de coisas, que podem desempenhar uma função motivadora na ação”.

<sup>207</sup> Particularmente expressiva sobre a influência da razão sobre as paixões na produção de ações é a nota a essa passagem do texto de Hutcheson: “O escolástico expressa essa distinção [entre “o *desejo calmo* pelo bem, e a aversão pelo mal, seja egoísta ou público, como aparecem a nossa *razão* ou *reflexão*; e as *paixões particulares* dirigidas a objetos imediatamente presentes a algum sentido”] por meio dos termos *appetitus rationalis* e *appetitus sensitivus*. Todos os animais têm em comum os sentidos externos lhes sugerindo noções das coisas como agradáveis ou dolorosas; e também têm o *appetitus sensitivus*, ou alguns desejos e aversões instintivos. *Agentes racionais* têm, adicionados a esses, dois poderes análogos superiores [*higher*]; a saber, o *entendimento*, ou *razão*, apresentando noções adicionais, e acompanhado de um tipo superior de sensações; e o *appetitus rationalis*. Esse último é uma ‘disposição constante e natural da alma para desejar aquilo que o entendimento, ou tais sublimes sensações, representa como bom, e evitar aquilo que representa como mau, e isso ou relacionado a nós ou aos outros’. Tal coisa muitos chamam *vontade*, como algo distinto das *paixões*. Alguns escritores antigos parecem ter se esquecido disso, pois atribuem ao *entendimento* não apenas *ideias*, *noções*, *conhecimento*; mas, *ações*, *inclinações*, *desejos*, *prossecação*, e seus contrários.” Sobre o papel da razão, ver ainda Hutcheson (1725 2004, p. 179; 1728, p.137–155) e Shaftesbury (1699, p. 178).

<sup>208</sup> No verbete “razão como escrava das paixões”, publicado no *The Oxford Companion to Philosophy*, e editado por Ted Honderich, Justin Broackes sugere que Hume poderia ter “herdado” a expressão sobre a escravidão da razão do artigo sobre Ovídio, escrito por Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique*. Segundo Broackes, este era “um dos livros preferidos de Hume no início de sua idade adulta” (HONDERICH, 2005, p. 791). Na *Introdução* que escreve a sua edição do *Tratado*, David Fate Norton (2003, p. 170) também faz

Em seu *Dicionário Histórico e Crítico*, Bayle (1738) usa a nota [Y] presente no artigo “Helena”, sobre Helena de Tróia, para expor o que considerava ser a fragilidade da razão em relação às paixões na conduta humana. Ele usa como exemplo um suposto comportamento “adúltero” de Helena, a “mais bonita mulher de sua época; mas, por outro lado, sem a mínima honra e virtude”, para questionar a ideia defendida por pensadores “pagãos” — como Eurípedes, Plutarco e Ovídio, os pensadores não cristãos aos quais ele se refere — de que as falhas morais cometidas por seres humanos deveriam ser atribuídas a divindades como Cupido, Afrodite (ou Vênus), ou mesmo a Deus, isto é, a uma causa externa, origem da força incontrolável de nossas paixões.<sup>209</sup>

Bayle (1738, p. 64) defende que os pagãos acertaram no diagnóstico, a fragilidade da razão, mas erraram na identificação das causas. O diagnóstico é que “a vida humana nada mais é do que um combate contínuo entre as paixões e a consciência, na qual esta última é quase sempre vencida”.<sup>210</sup> A ideia geral dos pagãos é que se há uma força superior à força da razão para controlar nossas ações, obrigando-nos a fazer o contrário de nosso “dever”, então essa força contrária deve ter sua origem em Deus, ou em divindades. Nesse caso, para os filósofos pagãos, a acrasia “deriva-se dos deuses”. Bayle sustenta que tal explicação sobre a motivação humana está equivocada porque é incompatível com “as perfeições do ser supremo”.<sup>211</sup> Baseando-se no “sistema cristão”, ele afirma que Deus criou o homem em “estado de inocência”, porém “o governo que foi dado à parte superior da alma sobre a inferior foi tomado da humanidade desde a queda de Adão”. A “queda” de Adão, ou o surgimento do pecado, retirou do homem sua “graça sobrenatural”, deixando-o à mercê de suas paixões, um estado no qual “razão, filosofia, a ideia do correto, o conhecimento dos verdadeiros interesses do amor próprio, todos eles são incapazes de resistir às paixões”.<sup>212</sup>

---

referência à nota [H] do artigo sobre Ovídio presente no *Dictionnaire* de Bayle como uma possível inspiração para os pensamentos de Hume sobre a questão da servidão da razão; além de citar a nota [Y] do artigo sobre Helena, do mesmo dicionário, e também a passagem 5.2 do *De La recherche de La vérité* (1674) de Malebranche como possíveis origens da noção da escravidão da razão. Apesar da aparente grande influência, Hume cita Bayle apenas timidamente em algumas passagens de suas obras. Em *EHU* 12.15n, por exemplo, Hume afirma, ironicamente, que os escritos de Berkeley contêm mais lições de ceticismo do que as obras de Bayle. Outras três citações aparecem em *EPM* 3.38n, *NHR* 10.6n5 e *DNR* 1.17, na qual Hume novamente associa Bayle com o ceticismo. Cf. Norton (2003, p. 121–22).

<sup>209</sup> Cf. Bayle (1738, p. 52). Considera-se, em geral, nas descrições da mitologia grega, que Helena, estando casada com Menelau, foi enfeitiçada por Afrodite e, por isso, apaixonou-se por Paris e fugiu com ele (ou foi raptada) para Tróia. Cf. Morford e Lenardon (2003, p. 438–443).

<sup>210</sup> A consciência a que se refere Bayle (1738, p. 63) aqui é o reconhecimento de que, por meio da razão, nós “sabemos o que deve ser feito, o que seria mais vantajoso para nós, mais conveniente e mais honorável”. Sabemos o que deve ser feito, porém “seguimos o curso contrário”.

<sup>211</sup> Cf. Bayle (1738, p. 65).

<sup>212</sup> Segundo Bayle (1738, p. 63, grifo meu), a força das paixões é descoberta por aqueles que investigam a motivação humana. Em um parágrafo que pode ter causado grande impacto em Hume, ele sustenta a força das paixões e a dependência que o conhecimento da natureza humana tem de uma investigação científica: “Aqueles



Assim, ele retira das divindades a responsabilidades pelas ações contrárias à razão e atribui essas ações à força das paixões. A nota otimista ocorre quando, em um cenário aparentemente desolador, Bayle (1738, p. 64–65) sugere que a felicidade está ligada ao fato de os homens “não nutrirem em seus peitos aquelas paixões que recriminam”.

Na nota [H] do artigo sobre Ovídio, Bayle retoma a questão sobre o combate entre razões e paixões que desenvolveu parcialmente na nota [Y] do artigo sobre Helena. Um dos objetivos desse artigo sobre Ovídio é questionar a ideia presente no Livro I de seu poema narrativo *Metamorfoses* de que o “Caos” teria deixado de existir a partir da criação do universo a que ele próprio, o caos, deu origem, segundo criação divina. Depois de questionar a suposta ordem (ou ausência de caos) existente entre os “quatro elementos” que constituiriam o universo, Bayle (1739, p. 94) discorre especificamente sobre o que considera ser a situação caótica do homem, “sujeito às mais terríveis confusões e contrariedades”.<sup>213</sup> É na nota [H] que Bayle (1739, p. 99) faz referência, portanto, ao “caos em que foi deixada a humanidade”. Segundo Bayle (1739, p. 101), o caos da condição humana pode ser expresso, por exemplo, na “luta intestina que cada homem sente individualmente em si mesmo”. Essa luta é a expressão mais acabada do combate entre a razão e as paixões.<sup>214</sup>

Para ilustrar sua opinião sobre a condição caótica em que se encontram os homens, ele cita a opinião de alguns escritores e pensadores, como Madame de Houlières (uma poetisa francesa), Balzac, Cícero, Eurípedes, o próprio Ovídio, entre outros. Basicamente, a questão gira em torno do combate entre paixões e razão, e da incapacidade da razão para controlar as paixões. Agora, sua citação mais importante para nosso propósito aqui é a que ele retira da obra póstuma *La Fausseté des vertus humaines* (1678), do escritor e moralista francês Jacques Esprit (1611–1677), ligado ao jansenismo e ao Duque de La Rochefoucauld. Essa passagem

---

que não examinam a fundo o que se passa dentro de si mesmos são facilmente persuadidos de que são livres e de que é sua própria culpa se suas vontades estão inclinadas para o mal, pois isso ocorre através de uma escolha, da qual eles são senhores. Aqueles que formam outro julgamento são pessoas que estudaram cuidadosamente as origens e circunstâncias de suas ações, e bem refletiram sobre os progressos dos movimentos de suas mentes. Tais pessoas geralmente duvidam de seu livre-arbítrio, e passam mesmo a se persuadir de que *sua razão e mente são escravas*, que não podem resistir à força [das paixões] que os apressa a ir para onde eles estão de má vontade.”

<sup>213</sup> Sobre a constituição do universo baseada nos quatro elementos ver Bayle (1739, p. 96–98). Bayle (1739, p. 99) afirma que “coisas do tipo mais oposto, luz e escuridão, estão sempre inseparáveis no homem; nele, elas seguem-se uma a outra reciprocamente; elas pisam nos calcanhares uma das outras; quanto menos um homem sabe, mais ele imagina fazer; quanto mais ele sabe, mais sensível ele é de sua ignorância, e mais sujeito ele está a se desviar do caminho certo”.

<sup>214</sup> O texto de Bayle (1739, p. 98) ilustra de maneira magistral esse combate entre razão e sentimentos: “Não há uma guerra furiosa entre seu corpo e sua alma, sua razão e seus sentidos, a alma sensitiva e a razoável? A razão deveria suprimir e acalmar essa desordem, pacificando essa luta intestina, mas ela é tanto juiz quanto parte; seus decretos não são executados e apenas aumentam o mal.”

pode ter sido a grande referência para a frase de Hume sobre a escravidão da razão. Nela, Esprit afirma o seguinte:

Os filósofos [...] não conheciam as disposições das molas que dão origem aos movimentos do coração humano; e não tinham qualquer noção ou suspeita das estranhas mudanças que tinham sido nele forjadas, pelas quais *a razão tornou-se escrava das paixões*. (ESPRIT apud BAYLE, 1739, p. 100, grifo meu).

Bayle afirma concordar com Esprit sobre a “fraqueza e escravidão da razão” (um esboço da resposta já teria sido dada no artigo sobre Helena), mas discorda deste no que diz respeito ao fato de que os filósofos não tenham notado essa questão.<sup>215</sup> Ainda que os estoicos tenham defendido o “império da razão” e a condição segundo a qual “está em poder da razão desenraizar toda paixão viciosa”, ele afirma que vários filósofos defenderam, ao contrário, que “a razão está imersa nos sentidos” e que “os antigos sabiam muito bem que o estado da humanidade era ainda um caos”. Entretanto, apesar do diagnóstico desfavorável aos homens, devemos notar que sua conclusão nessa nota não é totalmente pessimista. Ainda que seja correta a identificação do caos e da “inabilidade da razão com respeito a conseguir que façamos o que ela aprova”, ele afirma ainda que “o poder da razão esteja perdido, sua luz está, contudo, preservada”. Ou seja, essa conclusão sobre a condição humana não exclui completamente a força motivacional da razão.<sup>216</sup>

O interessante a notar aqui nessas duas notas escritas por Bayle é a constatação de um combate característico da situação humana entre paixões e razão na condução das ações humanas. Nesse combate, a razão saiu desfavorecida após a mudança ontológica ocorrida na natureza humana com a queda de Adão e a consequente criação do pecado: a razão tornou-se escrava das paixões. O mito judaico-cristão enraizado na concepção de natureza humana de

---

<sup>215</sup> Cf. Bayle (1739, p. 100–101).

<sup>216</sup> Assim segue a nota: “Eles [os filósofos], de fato, são passíveis de perdão por não terem conhecido a causa da mudança que foi forjada no homem; mas não há maneira pela qual eles não tenham percebido essa mudança; pois é perdoável que pessoas, que passam a vida sem refletir, não saibam o que ocorre dentro delas; mas que os curiosos observadores da natureza, que homens, cuja principal aplicação era estudar e conhecer a si mesmos, não devam ter observado que *os homens não mais estão guiados e governados pela razão*, isso é incompreensível. De fato, como podemos conceber que seja possível para pessoas de discernimento não terem descoberto por meio de seu conhecimento e de sua própria experiência que *não está em poder da razão, ainda que ela exerça toda sua força e aplicação, destruir uma paixão que tenha estado uma vez enraizada no coração humano*, nem pela ajuda dos anos, nem pela influência de qualquer exemplo, nem ainda pelo temor de qualquer mal; e, contudo, eles não devem ter percebido o que é visto e sentido pelas pessoas mais estúpidas e ignorantes. Uma pequena reflexão sobre o que eles experimentam em si mesmo teria sido capaz de tê-los familiarizados com o estado da razão, e de convencê-los de sua própria região calma, luminosa, na qual ele via e regulava a si mesmo, interna e externamente, está agora mergulhado ou imerso nos sentidos, onde se gratifica e sacia a si mesmo em prazeres, como se tivesse nascido para eles. Eles também teriam percebido que, *ainda que a razão tenha perdido o poder que outrora tivera sobre o homem, sua luz, contudo, ainda não está totalmente extinta, mas tem brilho suficiente para que ele perceba seu dever*” (BAYLE, 1739, p. 100, grifo meu).

Bayle, colabora para sua concepção cética sobre os poderes da razão, tanto do ponto de vista prático, quando em seu reconhecido fideísmo. A diferença aqui é que a razão prática ainda parece ter alguma força (ainda que a natureza humana esteja controlada pelas paixões e imersa nos sentidos), enquanto sua contraparte teórica não poderia justificar questões teológicas. Ainda que ela tenha tornado-se escrava das paixões, a razão possui força suficiente para conduzir as paixões segundo sua orientação. Continua preservado, portanto, no texto de Bayle, um sentido motivacional *soft* da racionalidade.

Tentei mostrar nesta seção que podemos identificar uma tendência entre alguns filósofos antecessores a Hume segundo a qual a versão *soft* do racionalismo motivacional começa a ganhar força diante da versão *hard*. Ou seja, começa a perder força a ideia tradicional de que a razão poderia produzir ações sem o auxílio das paixões. É importante dizer que não estou a sustentar que toda teoria motivacional anterior a Hume era racionalista. Meu ponto é que o racionalismo motivacional era predominante no ambiente filosófico ocidental que precedeu a publicação do *Tratado*. A identificação das posições motivacionais a que ele se opõe é importante porque, como veremos nas duas próximas seções, será útil na interpretação de seus argumentos. Para os antecessores de Hume, dizer que a razão sozinha não pode produzir ações significa que não se pode dispensar as paixões da produção de ações. Hume parece ter mais a dizer.

### **3.2 A restrição prática à razão**

Meu objetivo nesta seção é apresentar o que considero ser a proposição que melhor expressa a restrição motivacional relacionada por Hume à razão e aos raciocínios. Como Hume expõe seus argumentos motivacionais de modo intrincado e com algumas ambiguidades, acredito que uma maneira de facilitar a reconstrução de seu raciocínio é utilizarmos a estratégia de tentar determinar previamente a conclusão de seu argumento motivacional negativo. A determinação da conclusão do argumento pode tanto mostrar a relação de dependência dessa tese com conceitos já explicados por Hume anteriormente quanto orientar a leitura e a reconstrução dos argumentos. Além disso, a compreensão da natureza da restrição atribuída à razão depende da compreensão da unidade do propósito que Hume tem em mente. Uma tentativa de identificar esse propósito é formular tal restrição — que, no caso, é a conclusão do argumento — de modo que se leve em conta todos os elementos envolvidos e as relações que existem (ou podem existir) entre eles. Após apresentar

o que considero ser a versão mais acabada de TIR, analisarei o significado dessa proposição para mostrar seus possíveis desdobramentos e consequências.

Já afirmei que parece haver um consenso entre os comentaristas sobre o fato de que Hume realmente admite certa restrição motivacional aos procedimentos racionais da mente humana. O caráter incontrovertido dessa opinião geral sobre a existência de uma restrição prática à razão na filosofia humeana pode ser compreendido facilmente se levarmos em conta que Hume realmente expõe essa restrição de várias maneiras em algumas passagens de suas obras. No *Tratado*, por exemplo, a crítica de Hume sobre a capacidade da razão de produzir ações é apresentada em duas partes: no Livro 2, na seção “Sobre os motivos que influenciam a vontade” (T 2.3.3), e, no Livro 3, na seção “As distinções morais não são derivadas da razão” (T 3.1.1).

Em T 2.3.3, para mostrar que o racionalismo motivacional pressuposto por “grande parte” dos filósofos morais estaria equivocado, Hume defende que não pode haver um “combate entre razão e paixão” pelo controle da produção de ações. Hume afirma que fará essa defesa por meio de duas teses. Em primeiro lugar, ele afirma que “a razão sozinha nunca pode ser um motivo para uma ação da vontade” (T 2.3.3.1), ou ainda, em outra formulação, que “a razão sozinha nunca pode produzir uma ação ou dar origem a uma volição” (T 2.3.3.4); basicamente, em defesa disso ele afirma que o raciocínio demonstrativo “sozinho jamais é a causa de qualquer afeto” (T 2.3.3.2) e que o “impulso” que produz a ação não surge do raciocínio provável, mas é “apenas por ele dirigido” (T 2.3.3.3). Em segundo lugar, Hume defende que “a razão nunca pode se opor à paixão na direção da vontade” (T 2.3.3.1). Ele também apresenta essa segunda tese de duas maneiras distintas: “a razão é incapaz de evitar uma volição ou de disputar a preferência [da produção de ações] com uma paixão ou emoção” (T 2.3.3.4), e “é impossível que razão e paixão possam se opor uma a outra ou disputar pelo governo da vontade e das ações” (T 2.3.3.7).

Um pouco após essas passagens, agora no Livro 3 do *Tratado*, Hume ataca novamente a teoria da motivação suposta pelo racionalismo moral e afirma que “a razão é totalmente inativa”, pois não “pode impedir ou produzir imediatamente uma ação por contradizê-la ou aprová-la” (T 3.1.1.10). Ele afirma que “a razão sozinha é incapaz” de “ter uma influência sobre as ações” (T 3.1.1.16). A razão sozinha é “completamente impotente” no seguinte aspecto: “excitar paixões, e produzir ou prevenir ações” (T 3.1.1.6). Ela é, “em si mesma, inativa”, pois não “exerce influência sobre nossas paixões e ações” (T 3.1.1.7). A razão é “perfeitamente inerte, e nunca poderá prevenir ou produzir qualquer ação ou afecção” (T 3.1.1.8).

Além do *Tratado*, que é, de fato, a fonte básica da discussão entre os comentadores, Hume também retoma a questão sobre a influência da razão sobre a produção de ações em outras de suas obras. Nas *Investigações sobre os princípios da moral*, ele afirma que “as inferências e conclusões do entendimento [...] por si mesmas não têm poder [*have no hold*] sobre os afetos nem põem em ação os poderes ativos dos homens” (*EPM* 1.7), que “os fins últimos das ações humanas não podem, em nenhum caso, ser explicados pela razão” (*EPM* Ap 1.18), e que “a razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação” (*EPM* Ap 1.20). Na *Dissertação sobre as paixões*, Hume afirma que “a razão [...] nunca pode, por si só, ser um motivo para a vontade” (*DP* 5.1).

Como pudemos observar, Hume apresenta sua crítica motivacional à razão de várias maneiras, em contextos diferentes e com termos distintos. A vantagem de tal diversidade de formulações é que elas não deixam dúvidas quanto à existência dessa restrição na filosofia humeana. A desvantagem é que sua diversidade exige do leitor certo esforço para determinar a natureza dessa limitação. Foi tal diversidade de formulações o que fez com que a afirmação de que “a razão é, e apenas deve ser, a escrava das paixões” (*T* 2.3.3.4) fosse transformada em *slogan* da filosofia de Hume e a restrição traduzida em proposições distintas, tais como: a razão sozinha “não pode influenciar paixões e ações”, “a razão sozinha não pode motivar”, ou “a razão sozinha não pode produzir ações e paixões”.<sup>217</sup> O fato de haver tantas formulações por parte de Hume é o que não faz parecer inesperado, portanto, que os intérpretes também variem nas apresentações gerais que fazem a essa restrição.<sup>218</sup>

A pergunta fundamental que devemos nos fazer nesse ponto é a seguinte: como elaborar uma formulação da restrição prática que Hume atribui à razão levando em conta todos os elementos causais e motivacionais envolvidos? Considerando as formulações dos

<sup>217</sup> Cf. Cohon (1997, p. 252, 254). Essa tese é muitas vezes apresentada apenas como: *a razão sozinha não pode produzir ações*, deixando-se subentender que a razão sozinha não pode produzir paixões, que, por sua vez, produziriam ações. Baillie (2000, p. 79), por exemplo, afirma que, para Hume, a “razão não pode motivar diretamente ações”.

<sup>218</sup> A grande diversidade de apresentações dessa restrição prática pelos comentadores é facilmente reconhecível: “a razão sozinha não é um motivo para a vontade [...] nenhuma paixão ou ação pode ser produzida apenas pela razão” (COHON, 2008, p. 5); “Hume nega que a *razão sozinha* possa produzir ou prevenir ações, ou, por si mesma, cause emoções (paixões) que gerem ações” (COHON, 2008, p. 11); “a razão sozinha não pode causar paixões ou ações” (COHON, 2008, p. 16); “a razão sozinha não é um motivo para uma ação da vontade”, (COHON, 2008, p. 37); “a razão sozinha não pode ser um motivo para a vontade” (COHON, 2010, p. 1); “a razão sozinha é incapaz de nos mover, por si mesma, ela não pode excitar paixões e produzir ou prevenir ações” (BROWN, 1988, p.72); “a razão sozinha não é um motivo” (SETIYA, 2004, p. 371); “a razão sozinha não produz conclusões práticas” (MILLGRAM, 1995, p. 79); “a razão sozinha não move alguém a agir [...] a razão sozinha não fornece o motivo” (NUYEN, 1984, p. 27); “a razão sozinha não pode motivar” (PHILLIPS, 2005, p. 307; RADCLIFFE, 1994, p. 40, 101); “a razão sozinha não pode prevenir ou produzir ações ou paixões” (RADCLIFFE, 1999, p. 102). Outras apresentações podem ser lidas ainda em Stroud (1977, p. 156–157), Mackie (1980, p. 44–45), Shaw (1989, p. 163), Sayre-McCord (1997, p. 5), Cohon e Owen (1997, p. 58–56), Radcliffe (1999, p. 1) e Magri (2008, p. 195).

textos humeanos que enumerei acima, acredito que a proposição que expressa a restrição que Hume atribui à razão é a que apresentam Hursthouse (1996) e Owen (2009):<sup>219</sup>

**(TIR)** a razão sozinha não pode produzir ou evitar paixões motivacionais, volições e ações.

Basicamente, supõe-se com TIR que, para Hume, o mero exercício da razão não é *suficiente* para causar diretamente paixões, volições ou ações; tampouco pode a razão por si mesma evitar que uma paixão motivacional produza uma volição. Na verdade, Hume não afirma TIR explícita ou literalmente. O mais próximo disso ocorre quando ele afirma que a “razão é perfeitamente inerte, e nunca poderá prevenir ou produzir qualquer ação ou afeto” (*T* 3.1.1.8). Considera-se que essa restrição é justificada por Hume de duas maneiras: tanto se avalia que apenas ideias — as percepções referenciais, ou representacionais — podem ser objetos ou produtos de raciocínios (*T* 2.3.3.4–5, 3.1.1.8–10) quanto que a presença de uma paixão é necessária, em toda motivação humana, como o estado mental que tanto estabelece uma “inclinação” (*T* 2.2.9.2) para um determinado curso de ação quanto dá origem ao “impulso” (*T* 2.3.3.3–4) causal que antecede a produção de ações.<sup>220</sup> Falarei sobre essa justificação na seção seguinte.

Por questões de análise, é possível fazermos uma redução e um desdobramento de TIR. A redução que podemos fazer em TIR é a seguinte. Hume afirma, no argumento que apresenta em (*T* 2.3.3.4), que, em termos motivacionais, se a razão não é suficiente para produzir um “impulso” que produza “volições e ações”, então ela não pode evitar a produção de “volições e ações” por algo que produza tal impulso. Assim, parece haver uma ligação conceitual entre a razão não poder produzir “volições e ações” e poder evitar que “volições e ações” sejam produzidas por outra causa. Suponhamos que com “volições” aqui, Hume quer se referir a paixões motivacionais em exercício — algo que defendi na seção 2.3. Com essa observação em mente, tendo em vista simplificar a formulação de TIR, é possível retirarmos o verbo “evitar” da formulação sem perda de sentido, como faz Hursthouse, e reduzir TIR para

**(TIR\*)** A razão sozinha não pode produzir paixões motivacionais, volições e ações.

<sup>219</sup> Hursthouse (1996, p. 148), na verdade, interpreta a primeira tese que Hume se propõe provar em *T* 2.3.3 do seguinte modo: a razão sozinha não pode produzir paixões, ações ou volições. Podemos notar que ela não inclui o verbo “evitar” em sua formulação. Mostrarei que isso não chega a ser um problema. Hursthouse também não oferece uma explicação para a identificação desses três itens, paixões, ações e volições, mas afirma que eles são “equivalentes nesse contexto”.

<sup>220</sup> Cf. Radcliffe (2008, p. 477).

Como podemos observar, segundo (TIR\*), a razão está impedida de originar sozinha três tipos de produtos: motivos, volições e ações. Se considerarmos esses três efeitos distintos, teríamos três desdobramentos:

**(TIR\*M)** a razão sozinha não pode produzir motivos,

**(TIR\*V)** a razão sozinha não pode produzir volições, e

**(TIR\*A)** a razão sozinha não pode produzir ações.

No primeiro caso, a ideia é que a razão sozinha não poderia dar origem a uma paixão motivacional. No segundo, considerando-se as volições como paixões motivacionais enquanto causas atuais de ações, o ponto é que o exercício da razão não seria suficiente para levar um motivo preexistente a produzir uma ação. No terceiro caso, podemos pensar que a razão não poderia produzir uma ação diretamente, apenas por processos racionais, a partir dos quais, digamos, uma percepção concebida como uma suposta “volição” racional produzisse ações.<sup>221</sup> Com esses desdobramentos, fica claro que a formulação de (TIR\*) apresentada acima implica que a razão não é suficiente para produzir ações diretamente, nem indiretamente, via a produção ou exercício de uma paixão motivacional, supondo-se (como estou a defender) que esse tipo de paixões é o tipo de percepção que antecede a produção de ações voluntárias.

Outro ponto importante para a análise de (TIR\*) é o reconhecimento do tipo de relações causais existentes entre esses três produtos, motivos, volições e ações. O reconhecimento da natureza dessas relações permitir-nos-ia observar se há implicações entre as proposições resultantes do desdobramento da tese principal e, conseqüentemente, se poderíamos simplificar (TIR\*) ainda mais. A primeira simplificação, para lembrarmos, foi a passagem de (TIR) para (TIR\*), na qual considerou-se possível retirar-se o verbo “evitar” da formulação inicial. A clareza sobre essas implicações nos daria maior controle sobre o significado que Hume atribui a (TIR\*), o que, do ponto de vista de meus objetivos nessa tese, é algo que não deve ser deixado de lado. Até aqui vimos as relações possíveis entre motivos, volições e ações, na próxima seção tentarei responder a pergunta: o que a razão sozinha pode fazer?

---

<sup>221</sup> Ainda que motivos e volições sejam a mesma percepção, a identificação de suas funções distintas depende de estarem em relações causais diferentes, inclusive com as percepções derivadas de processos racionais. Essa diferença é o que permite falarmos aqui em três elementos em TIR.

Como afirmei acima, a produção de motivos não está necessariamente conectada com a produção de volições ou de ações. Hume reconheceu, por exemplo, que podemos ter um motivo para agredir quem nos ofende moralmente, porém jamais fazemos tal agressão. Nesse caso, temos um motivo para agir, mas não agimos. Ter o motivo para fazer A e não fazer A é não produzir a respectiva volição. Portanto, a presença de motivos não implica a presença nem de volições nem de ações.

Na teoria humeana, volições e ações voluntárias estão conceitualmente conectadas. Se há uma volição é por que uma ação voluntária foi produzida, e vice-versa, uma ação é chamada voluntária se procede de uma volição. Nesse sentido, a presença de qualquer uma das duas indica a presença da outra. Entretanto, parece haver um tipo distinto de ações que devemos levar em consideração a partir da possibilidade da produção de ações sem a mediação de volições derivadas de paixões motivacionais. Nesse caso, supondo-se que Hume admitisse a existência de ações involuntárias, o que parece ser o caso, a presença de ações involuntárias seria independentemente da existência de volições.<sup>222</sup> Como Hume parece querer argumentar também contra a possibilidade da produção de ações involuntárias apenas pela razão é aceitável que mantenhamos essa distinção entre tipos de ações em relação às volições.

Por fim, a existência de volições e ações implica na existência de motivos? Podemos sim ter um motivo sem produzir as respectivas volições e ações, mas podemos ter volições e ações sem paixões motivacionais? Por um lado, a produção de volições e ações está necessariamente conectada à existência de motivos. Como vimos, volições são motivos *causando* ações voluntárias. Sem motivos, não há volições ou ações voluntárias. Assim, segundo a teoria humeana, não podemos ter uma volição ou ações voluntárias sem uma paixão motivacional preexistente. Ações não voluntárias, por outro lado, parecem dispensar a presença de volições ou motivos.

A compreensão da restrição prática que Hume atribui à razão passa pela análise das formulações com as quais ele apresenta a conclusão dos argumentos que sustentam essa restrição. Defendi que a formulação que melhor expressa essa restrição é a seguinte:

---

<sup>222</sup> Hume considera que ações voluntárias são as ações procedentes da vontade e de motivos (*EHU* 8.19). Sobre a produção de ações sem a precedência de uma volição podemos pensar o seguinte. Em *T* 2.3.2.6, Hume contrasta ações “projetadas e premeditadas” de ações “casuais e acidentais”. Não fica claro se isso é uma distinção entre ações voluntárias e involuntárias. Em *T* 2.2.3.3–10, Hume distingue ações produzidas “conscientemente [*knowingly*], com um propósito [*design*] e intenção [*intention*] particulares” e ações sem “a menor intenção”, produzidas “acidentalmente”. Também aqui Hume não fala em voluntário ou involuntário. Mas, se pensarmos que a definição humeana de vontade (ou volição) apresentada em *T* 2.3.1.2 diz que ações produzidas pela vontade são aquelas produzidas “propositalmente” (ou conscientemente) [*knowingly*], então parece que ações produzidas sem intenção (volição ou paixão motivacional) são involuntárias, ou *não são voluntárias*.



procedimentos racionais não são suficientes para produzir tanto paixões motivacionais quanto volições e ações. Essa formulação explicita os elementos necessários para mostrar que, para Hume, a razão, sozinha, não pode produzir ações direta ou indiretamente. Vejamos a seguir os principais argumentos pelos quais Hume apoia (TIR).

### 3.3 Os argumentos sobre a inatividade da razão

Minha intenção agora é utilizar *T 2.3.3* e *T 3.1.1* para mostrar que Hume argumenta em favor de TIR a partir da premissa segundo a qual, considerados isoladamente, os processos racionais produzem apenas representações. Isto é, ele defende que motivos, volições e ações não podem ser produzidos apenas pela operação de processos mentais considerados racionais porque o resultado de tais processos são percepções representacionais. A compreensão da posição de Hume sobre a relação entre razão e paixões na produção de ações depende da análise dos argumentos apresentados em *T 2.3.3* porque é nessa seção que ele reflete diretamente sobre questões motivacionais. Não se pode ignorar que há outras passagens do *Tratado*, especialmente em *T 3.1.1.4–16*, cuja interpretação também se faz necessária para podermos conceber a sua posição sobre a motivação. Entretanto, tendo em vista que é em *T 2.3.3* que a reflexão de Hume está dirigida para esse ponto, parece razoável considerar que é nela que o esforço teórico do filósofo se concentra para explicar o fenômeno da produção de ações voluntárias.

O principal objetivo de Hume em *T 2.3.3* parece ser analisar as causas de nossas ações voluntárias.<sup>223</sup> Depois de ter estabelecido em *T 2.3.1–2* que “todas as ações da vontade têm causas particulares”, ele afirma ter chegado a hora de mostrar “quais são essas causas e como elas operam” (*T 2.3.2*, 8). Como já vimos, ele enumera uma diversidade de tipos de “causas” possíveis das ações. Segundo Hume, podemos observar que as ações humanas voluntárias estão em conjunção constante com nossos “motivos, temperamentos e circunstâncias” (*T 2.3.1.4*), “caracteres” (*T 2.3.1.12*), “concepções particulares” (*T 2.3.2.1*), nossa “situação” (*T 2.3.1.15*), “disposição” (*T 2.3.2.6*) e com a “volição” (*T 2.3.1.17*).<sup>224</sup> É

<sup>223</sup> Passo agora a uma análise da seção “Dos motivos que influenciam a vontade” (*T 2.3.3*). Essa seção é a terceira seção da terceira parte, “Da vontade e das paixões diretas”, do Livro 2 do *Tratado*, intitulado “Das Paixões”.

<sup>224</sup> Sobre o aspecto voluntário de nossas ações ver (*T 2.3.1.15*, 17). Como já vimos, há dois tipos de ações: mentais e corporais. Ações mentais expressam a produção de uma nova percepção. Ações corporais são movimentos corporais, como caminhar ou erguer um braço (*T 2.3.1.2*). Em *T 2.3.2.6*, Hume contrasta ações “projetadas e premeditadas” de ações “casuais e acidentais”, mas ele não fica claro se isso é uma distinção entre ações voluntárias e involuntárias. Em *T 2.2.3.3–10*, Hume distingue ações produzidas “propositalmente [knowingly], com um desígnio [design] e intenção [intention] particulares” e ações sem “a menor intenção”,

difícil saber claramente o que aproxima ou separa cada uma dessas causas associadas às ações, do ponto de vista de suas naturezas, mas Hume indica abertamente que, ao contrário das ações produzidas acidentalmente, as causas que tornam nossas ações voluntárias são percepções da mente: crenças, motivos e volições.<sup>225</sup>

Em *T* 2.3.3, segundo seu propósito de investigar as propriedades que tornam uma percepção o tipo de causa que “influencia a vontade”, Hume parece sugerir que irá manter o foco em apenas um aspecto de somente um dos tipos de percepções que podem causar ações: a propriedade funcional de ser um *motivo*. Entretanto, vimos que ele fala também da influência que as crenças “racionais” têm na produção das ações. Assim, ao investigar a natureza e as relações das percepções que são as causas das ações voluntárias, crenças e motivos, Hume faz uma reflexão sobre as relações entre a razão (ou entre crenças) e as paixões na produção de ações. É a partir das reflexões sobre essas relações que Hume apresenta um argumento em favor de TIR.

Ao apresentar a relação entre razão e paixões, Hume afirma ter a esperança de mostrar que a razão não é capaz de exercer a influência na motivação que muitos filósofos morais lhe atribuem. Ele quer discutir as relações que há entre razão, paixões e produção de ações e mostrar que “a maior parte da filosofia moral antiga e moderna” está equivocada. Segundo Hume, tal filosofia moral está equivocada porque se fundamenta na ideia de que para falarmos sobre o agir moral devemos levar em conta que há um combate entre razão e paixão pelo controle da vontade humana. Nessa batalha, afirma Hume, os moralistas supõem que os homens somente serão virtuosos se agirem em conformidade com as regras “eternas, invariáveis e divinas” (*T* 2.3.3.1) da razão. Conforme defenderam esses filósofos, para agir moralmente, não só o homem, mas “toda criatura racional está obrigada a regular sua conduta pela razão” (*T* 2.3.3.1). Para mostrar que esse racionalismo moral está equivocado, Hume defenderá que, realmente, não pode haver um “combate entre razão e paixão” pelo controle da produção de ações. O real “combate” que há sobre o “controle da vontade” ocorre entre paixões calmas e paixões violentas.<sup>226</sup> Segundo Hume, o sentido das discussões sobre uma

---

produzidas “acidentalmente”. Também aqui Hume não fala em voluntário ou involuntário. Mas, se pensarmos que a definição humeana de vontade (ou volição) apresentada em *T* 2.3.1.2 diz que ações produzidas pela vontade são aquelas produzidas “propositalmente” (ou conscientemente) [*knowingly*], então parece que ações produzidas sem intenção (volição ou paixão motivacional) são involuntárias, ou *não são voluntárias*.

<sup>225</sup> É importante lembrar aqui que, como vimos na seção 2.2 desta tese, ter um motivo para realizar determinada ação não é o mesmo que *realizar* tal ação. Os motivos que efetivamente causam ações são chamados por Hume de volições.

<sup>226</sup> Em relação a essa questão do combate entre razão e paixão na filosofia de Hume, Anthony Kenny (2006, p. 83), por exemplo, afirma que a conclusão mais surpreendente do *Tratado* é que a suposição de tal conflito é “o mito de um metafísico”: “A razão, por si mesma, [...] é impotente para produzir qualquer ação: todo comportamento voluntário é motivado pela paixão. Paixões jamais podem ser derrotadas pela razão, mas

disputa entre razão e paixões pela produção de ações é filosoficamente “inapropriado”, como veremos mais adiante. A ideia de que haveria uma disputa entre tais oponentes deriva-se de uma confusão que fazemos quando agimos determinados por uma paixão que “não produz desordem na mente” (*T* 2.3.3.8), uma paixão calma, e confundimos essa determinação com uma operação da razão.

Hume afirma que fará a defesa da ideia de que não há, nem pode haver, um combate entre razão e paixões na produção de ações a partir de duas teses. Em primeiro lugar, ele sustentará que “a razão sozinha nunca pode ser um motivo para uma ação da vontade” (*T* 2.3.3.1). Alguns parágrafos adiante, após apresentar o que considera serem os argumentos em favor dessa tese, Hume reformula essa conclusão do seguinte modo: “a razão sozinha nunca pode produzir uma ação ou dar origem a uma volição” (*T* 2.3.3.4). Em segundo lugar, Hume defenderá que a razão não pode evitar ou retardar a produção de ações pelas paixões, ou, em suas palavras, que “a razão nunca pode se opor à paixão na direção da vontade” (*T* 2.3.3.1). Ele apresenta essa segunda tese de duas maneiras distintas: que “a razão é incapaz de evitar uma volição ou de disputar a preferência [da produção de ações] com uma paixão ou emoção” (*T* 2.3.3.4), ou ainda, em outra formulação, que “é impossível que razão e paixão possam se opor uma a outra ou disputar pelo governo da vontade e das ações” (*T* 2.3.3.7).

A filosofia moral racionalista que supõe uma batalha entre razão e paixões não se sustenta, portanto, porque se baseia em uma teoria motivacional equivocada. Não há na mente um combate intrínseco entre razão e paixão no qual o homem virtuoso conduz a razão à vitória. Não há esse combate por que (TIR) a razão sozinha não pode *produzir* ou *evitar* a produção de paixões motivacionais, volições e ações.

Sobre os argumentos motivacionais de *T* 2.3.3, Hume definitivamente não é claro nesse momento tão importante e, por isso, é preciso certo esforço exegético para se construir sua posição em defesa de TIR. Porém, a ideia principal parece ser que a razão não pode produzir paixões e ações porque tem como objeto apenas ideias (percepções que são antes representações do que “inclinações”), seja como ponto de partida, seja como resultado. Como já vimos, representações atuam como signos de outras percepções, enquanto inclinações são propriedades intencionais de percepções dirigidas à ação.

O argumento em apoio à primeira das teses propostas por Hume em *T* 2.3.3 é basicamente o seguinte. Ele tenta mostrar que nenhum dos dois tipos de raciocínios, o

---

somente por uma paixão contrária. [...] A razão refere-se ou a relações de ideias ou a questões de fato, mas nenhuma delas leva à ação. Apenas as paixões podem fazer isso, e a razão não pode nem causar nem julgar nossas paixões. [...] Tudo que a razão pode fazer é determinar a viabilidade dos objetos procurados pelas paixões e os melhores métodos para atingi-los.”

demonstrativo e o provável, pode sozinho “ser um motivo para uma ação da vontade” (*T* 2.3.3.1), ou “ser a causa de uma ação” (*T* 2.3.3.2). A razão opera por demonstração ou probabilidade. O raciocínio demonstrativo sozinho “não pode ser a causa de uma ação” (*T* 2.3.3.3). O raciocínio provável não é origem do impulso que produz a ação (*T* 2.3.3.3). Portanto, a razão sozinha não pode “produzir uma ação ou dar origem a uma volição” (*T* 2.3.3.4).

Sobre o raciocínio demonstrativo (*T* 2.3.3.2), Hume apresenta o seguinte argumento. A “província apropriada” dos raciocínios demonstrativos é o “mundo das ideias”. Já a “vontade nos situa no mundo das realidades”. Portanto, a vontade e o raciocínio demonstrativo parecem estar “totalmente separados” um do outro. Assim, conclui Hume, o raciocínio demonstrativo “influencia nossas ações”, mas não sozinho ou diretamente. Ele influencia nossas ações indiretamente quando “dirige nossos juízos sobre causas e efeitos”. Pela mecânica, afirma Hume, descobrimos os princípios pelos quais “regulamos os movimentos dos corpos”. Porém, fazemos isso apenas segundo “algum fim projetado ou propósito”. Nós “empregamos a aritmética” apenas porque “desejamos saber” as consequências das “proporções da [...] influência e operações” dos números. O que Hume afirma sobre a demonstração pode ser compreendido como a defesa de que esse tipo de raciocínio só tem ideias como objeto ou produtos, por isso está afastado da produção de motivos e volições.

Vejamos o parágrafo no qual Hume expõe o argumento em relação ao raciocínio provável.

É óbvio que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sentimos uma emoção consequente de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação. Também é óbvio que tal emoção não repousa aí, mas, fazendo com que olhemos para todos os lados, alcança qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito. É aqui, portanto, que o raciocínio ocorre para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variem, nossas ações sofrem uma variação subsequente. Mas é evidente que, nesse caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É da perspectiva de dor ou prazer que surgem a aversão ou propensão em direção a qualquer objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e efeitos desse objeto. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas quanto os efeitos nos fossem indiferentes. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar. (*T* 2.3.3.3).

A ideia fundamental desse parágrafo é que o raciocínio provável influencia ações, mas não é a origem do “impulso” que produz a ação. A influência da razão sobre as ações

ocorre por meio das crenças que participam da cadeia causal no processo motivacional. A influência da razão é uma influência *causal*. Entretanto, o raciocínio apenas “dirige” esse impulso por meio das crenças causais que produz porque tais crenças são não o tipo de percepção que possui a inclinação à ação da qual o impulso motivacional depende. É por isso que, segundo o argumento de Hume, o raciocínio provável não pode sozinho ser a causa de uma ação.

A influência do raciocínio provável sobre a produção de ações depende das emoções de desejo e aversão, paixões motivacionais, que surgem quando somos “afetados” pela percepção de objetos associados ao prazer ou dor, sejam essas percepções ideias ou impressões. A “perspectiva de prazer ou dor” produz as paixões específicas de desejo e aversão direcionadas aos objetos associados ao prazer e a dor, respectivamente. Entretanto, as ideias de objetos que podem levar à obtenção do prazer ou ao afastamento da dor, produzidas por um raciocínio causal, só influenciam nossas ações porque há um “interesse” (ou inclinação da mente) inicial pelos objetos hedônicos originais. Em outras palavras, essas ideias de objetos como meios influenciam a ação na medida em que “dirigem” as paixões ao resultado do raciocínio, mas é essa associação à dor ou ao prazer que faz com que a paixão inicial em relação a um fim, volte-se também ao objeto da ideia produzida pelo raciocínio que determina os meios.

Como as paixões de desejo e aversão dirigidas pelo raciocínio em relação a um objeto são as percepções que expressam o “impulso” que produz a volição, Hume sustenta que o raciocínio provável “é apenas a descoberta” da relação de causa e efeito. Não é por meio dele que os objetos prazerosos nos afetam. Ao afirmar que o “impulso” que produz a ação não surge do raciocínio provável, mas é “apenas dirigido” por ele, Hume parece querer fazer referência ao fato de que o raciocínio provável produz apenas uma ideia forte que representa os meios pelos quais podemos evitar a dor ou obter o prazer que supostamente se aproximam.

Em relação à segunda tese que Hume apresenta para sustentar que não pode haver um combate entre razão e paixões pelo controle da vontade, a saber, de que a razão sozinha não pode *evitar* a produção de ações, Hume apresenta dois argumentos. No primeiro, ele deriva a segunda tese da primeira, que já supõe ter provado. A razão sozinha não pode produzir volições ou ações porque não é a origem do impulso que produz ações. *A fortiori*, por não poder oferecer um impulso em “direção contrária”, ela não pode se opor (isto é, evitar ou retardar) o impulso de uma paixão. Assim, conclui Hume, o “princípio que se opõe à paixão não pode ser a razão”. O segundo argumento em apoio a segunda tese é o seguinte.

Paixões não são representações, logo, não podem ser contrárias ou conformes à razão, assim como nossas ideias — sejam ideias que representem outras ideias ou impressões, ou ideias que são cópias de impressões de reflexão. Como não podem estar em desconformidade com a razão, as paixões não podem sofrer oposição da razão. Por sua vez, se não pode se opor às paixões, então a razão não pode evitar ou retardar o impulso de uma paixão.

Em *T* 2.3.3.4, Hume afirma também que o raciocínio não tem “uma influência original sobre a vontade” e, por isso, não pode ser a fonte do impulso capaz de produzir uma “volição” — isto é, o estado motivacional que antecede a produção de ações, ou o que chamei de as paixões motivacionais em exercício. Mas, poderíamos perguntar, o que Hume quer dizer quando afirma que a razão não tem tal “influência original sobre a vontade”?

Hume não é claro sobre isso em *T* 2.3.3.2–4, mas a retomada do argumento em *T* 3.1.1.8–10 apresenta um avanço. Como Hume afirma ter provado que a “razão é perfeitamente inerte, e jamais poderá prevenir ou produzir qualquer ação ou afeto” (*T* 3.1.1.8), parece legítimo, portanto, concluirmos que o fato de ser inativa, ou inerte, não permite que a razão sozinha tenha uma “influência original” sobre a vontade e produza ações ou paixões motivacionais. O argumento de Hume é elíptico e tem servido de base para numerosas interpretações. A ideia principal, contudo, parece ser que os raciocínios são inertes porque têm como objetos (e produtos) apenas percepções representacionais. Eles não podem “avaliar” percepções não representacionais ou produzi-las, segundo um critério “racional” de conformidade ou desconformidade. Os raciocínios apontam se ideias são verdadeiras ou falsas, segundo sua teoria da produção de crenças, aumentando ou diminuindo a força e a vivacidade da ideia (*T* 1.3.12.16). Crenças são ideias fortes vividas e, por isso, tomadas subjetivamente como “verdadeiras”.<sup>227</sup> Assim, a ideia de Hume é que por descobrir o acordo ou desacordo de uma ideia com o objeto que ela representa, a razão encontra uma “contradição” (desacordo) ou uma “conformidade” (acordo). A razão apenas compara e produz ideias complexas. Ela não pode produzir um impulso ou volição a partir disso. Como “paixões, volições e ações” não são representações, logo, não podem “ser verdadeiras ou falsas, e jamais poderão ser um objeto para nossa razão” (*T* 3.1.1.9). Não há acordo ou desacordo de percepções com seus objetos, se estas percepções não são representações. Por isso, afirma Hume,

---

<sup>227</sup> Cf. *T* 1.3.7.5n; *Ab* 22.

é impossível que essa paixão possa sofrer oposição da, ou ser contraditória à verdade e razão; na medida em que essa contradição consiste no desacordo de ideias, consideradas como cópias, com aqueles objetos que elas representam. (T 2.3.3.5).

Assim, a “razão jamais poderá prevenir ou produzir imediatamente qualquer ação por contradizê-la ou aprová-la” (T 3.1.1.10). A razão não tem influência original sobre a vontade porque apenas produz representações. A influência original que dá origem ao impulso que produz a ação depende de percepções com “inclinação à ação”, uma propriedade apenas de paixões motivacionais. Portanto, nenhum dos dois tipos de raciocínio é capaz de sozinho produzir uma ação.

O argumento geral de Hume que apresentei acima, para mostrar que não há um combate entre as paixões e a razão, tem TIR como uma de suas premissas. Esse argumento pode ser exposto diretamente da seguinte maneira. A razão opera de dois modos, por meio de raciocínios demonstrativos ou de raciocínios prováveis. O raciocínio demonstrativo apenas produz ideias e crenças. O raciocínio provável ou causal apenas produz crenças instrumentais. Ideias são representações. Representações não podem ser a origem do impulso que produz uma ação. O “interesse” (T 2.3.3.3–4) por uma ação ou pelos meios que conduzem a ela é uma propriedade apenas de paixões motivacionais. Esse interesse é a origem do impulso que produz a ação. Como “nada pode se opor ou retardar o impulso de uma paixão, exceto um impulso contrário” (T 2.3.3.4), então a razão sozinha não pode produzir ou evitar a produção de paixões motivacionais, volições e ações. Portanto, não pode haver um combate ou uma disputa pelo controle da vontade entre a razão e as paixões.

Estou a considerar que toda percepção que influencia a vontade é uma causa da ação para Hume. Influenciar a vontade, portanto, significa fazer parte da cadeia causal que produz a ação. Hume quer defender que além de crenças, paixões são condição necessária de ações. Isso significa que a razão não pode produzir ações sozinha. Ações não podem ser o resultado apenas de processos racionais, baseados em crenças. Por suas propriedades, apenas paixões determinam o fim de ações e, em consequência disso, apenas paixões são o “impulso” que produz a ação. Ser o impulso de uma ação é ser um tipo especial de causa necessária das ações para Hume. Ser um impulso da ação é mais do que estar constantemente conjugado com seu efeito, é conter a “inclinação” à ação.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> A consideração do contexto no qual essas teses se inserem nos permitirá ver também que Hume dá outro golpe na racionalidade prática, indo além de Hobbes, quando afirma que o exercício da razão somente não pode ter como consequência paixões motivacionais particulares. Alguns intérpretes, contudo, não concordam com essa opinião. Cooper (1984, p. 18), por exemplo, afirma que “a concepção de Hume da razão apenas como ‘a escrava das paixões’ é apenas uma reformulação da visão hobbesiana; é Hobbes quem merece o crédito ou a culpa pela origem da concepção familiar moderna [da motivação]”.





#### 4 SOBRE A INATIVIDADE DA CRENÇA

Apresentei no capítulo anterior os argumentos de Hume para mostrar que a razão é inativa. Defendi que ser inativo significa ser incapaz de determinar fins para ação e, em consequência disso, produzir sozinho uma ação, seja direta ou indiretamente. A razão é inativa porque todo produto imediato de raciocínios ou inferências são ideias. Ideias apenas representam outras ideias ou impressões, direta ou indiretamente, e por isso não podem determinar fins para ações. Para Hume, o fato de uma ideia representar um objeto, evento ou ação, mesmo como meio para se atingir um fim já determinado, não é suficiente para inclinar a mente a agir para obter ou evitar tais coisas. Ele chama de motivos as percepções que orientam ou inclinam a mente para algum fim prático. Como somente algumas paixões possuem esse tipo de inclinação, apenas elas determinam fins para ação. Hume sustenta que somente percepções que determinam fins para ações podem ser o impulso inicial da ação. A razão, compreendida enquanto faculdade da mente ou processo inferencial que produz apenas ideias fortes e vívidas, não pode ser a única causa de motivos, volições e ações. O objetivo principal deste capítulo é sustentar que crenças, assim como a razão, também são inativas. Nem o *processo* de raciocínio, nem o *produto* desse processo podem sozinhos produzir paixões motivacionais, volições e ações.

Mesmo que se avalie como correta a identificação dessa restrição motivacional à razão, tese que defendi no capítulo anterior, os comentadores reconhecem também que Hume admite que *a razão é indispensável à produção de ações*. O caráter indispensável da razão à produção de ações é sugerido, por exemplo, quando Hume afirma que a natureza humana se compõe “de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, a saber, os afetos e o entendimento” (T 3.2.2.14).<sup>229</sup> O exercício da razão não pode sozinho produzir uma ação, mas, Hume afirma no *Tratado*, a “razão e o juízo podem, é verdade, ser a causa mediata de uma ação, provocando [*by prompting*], ou dirigindo uma paixão” (T 3.1.1.16).

Essa influência causal indireta sobre a produção de ações ocorreria pela presença *necessária* de uma crença produzida pela razão entre as condições causais da ação.<sup>230</sup> A razão

<sup>229</sup> Segue a citação: “[...] e, certamente, os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade” (T 3.2.2.14). Aqui, entendimento é usado como sinônimo de razão (assim como, por exemplo, em T 2.3.3.2); afeto, como sinônimo de paixão.

<sup>230</sup> Essa tese é defendida por Hume, por exemplo, em T 2.3.4–10. A razão, enquanto *processo* ou faculdade, apenas dá origem a um tipo de percepção: ideias (ou crenças). Entre elas, chamarei de *práticas* aquelas que, de algum modo, contribuem causalmente para a produção de ações. Crenças práticas dividem-se em crenças hedônicas e crenças instrumentais. Crenças hedônicas são crenças que associam algum objeto relacionado a nós com dor ou prazer. Crenças instrumentais são crenças que representam meios para se alcançar ou evitar algo.

“influencia” ações, por meio das crenças que produz, pois “dirige”, “excita” ou “provoca” paixões motivacionais (T 3.1.1.16).<sup>231</sup> Além disso, as paixões também “cedem” à razão, ou seja, são influenciadas por ela, naquelas ocasiões em que se passa a “julgar”, ou a crer, que o fim é enganoso ou os meios insuficientes (T 2.3.3.7). A necessidade da presença de crenças práticas racionais na cadeia causal que produz ações pode ser claramente observada no seguinte parágrafo:

Já observamos que a razão, em sentido estrito e filosófico, só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é objeto próprio da paixão ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer. Esses são os únicos tipos de juízos que podem acompanhar nossas ações, ou que se pode dizer que as produzem de alguma maneira. (T 3.1.1.12).

Parece correto concluir, portanto, que, para Hume, ainda que por si mesma ela seja insuficiente, a razão, de fato, exerce algum tipo de participação causal indireta na produção de nossos atos por meio das crenças práticas por ela produzidas — se se considera que razão e paixões são condições necessárias para a motivação, e, novamente, que paixões motivacionais são percepções que antecedem nossas ações.

Assim, apesar de haver um consenso entre os comentadores a respeito tanto dessa restrição prática imposta por Hume à razão — a negação de que o exercício da razão, sozinho, possa resultar em motivos, volições ou ações — quanto da afirmação de que a razão tem alguma influência causal indireta sobre as ações por meio das crenças que produz, não está livre de controvérsias a interpretação da opinião de Hume sobre a suficiência ou insuficiência dessa relação de “influência” quando se consideram as relações causais entre ações, enquanto efeitos, e aquilo que é o *produto* exclusivo de raciocínios: *crenças*. A razão sozinha não pode

---

<sup>231</sup> Poderia ser objetado aqui Hume afirma literalmente o contrário em duas passagens no *Tratado*, quando apresenta as premissas do argumento cuja conclusão é que as distinções morais não podem ser derivadas da razão. As duas passagens são as seguintes: “Enquanto se admite que a razão não tem influência em nossas paixões e ações, é vão pretender que a moralidade seja descoberta apenas por uma dedução da razão” (T 3.1.1.7, grifo meu); “[...] mas a razão não tem essa influência [produzir ações]. As distinções morais, portanto, não são o fruto da razão. A razão é completamente inativa, e jamais poderá ser a origem de um princípio ativo tal como o a consciência ou senso moral” (T 3.1.1.10). Entretanto, devemos levar em conta que, no parágrafo anterior a primeira aparição dessa tese que nega influência à razão, em T 3.1.1.6, Hume adiciona o advérbio “sozinha” a sua formulação: “Desde que a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que ela não pode ser derivada da razão; e isso porque a razão *sozinha*, como já provamos, jamais poderá ter tal influência [sobre as ações e afetos]” (T 3.1.1.6, grifo meu). Assim, podemos pensar que em T 3.1.1.7 ele já teria dado como pressuposto que a questão sobre a influência da razão se refere aos efeitos que ela *por si mesma* pode produzir. No parágrafo que conclui o argumento, fica claro que Hume reconhece uma influência (ainda que insuficiente) da razão na produção de ações: “Assim, em resumo, é impossível que a distinção entre o bem e o mal moral possa ser feita pela razão; pois essa distinção tem uma influência sobre nossas ações, da qual a razão sozinha é incapaz. A razão e o juízo podem, de fato, ser a causa mediata de uma ação, provocando, ou dirigindo uma paixão” (T 3.1.1.16). A conclusão final de Hume, portanto, parece ser que a razão exerce uma influência na produção de ações voluntárias, porém essa influência sobre a vontade não é “original” (T 2.3.3.4).

motivar, mas o que dizer sobre essas crenças que são as consequências práticas de raciocínios? Podem crenças demonstrativas ou prováveis produzirem sozinhas paixões motivacionais e ações? O fato de que certas crenças “dirigem”, “provocam”, “excitam” ou “influenciam” paixões motivacionais que dizer que elas podem sozinhas produzir estas últimas?

Os comentadores sustentam opiniões diretamente contrárias quanto à visão de Hume sobre o tipo de influência de algumas crenças na produção de ações. Alguns afirmam que ele teria aceitado a tese de que certas crenças são suficientes para produzir paixões motivacionais, enquanto outros intérpretes acreditam que Hume, em conformidade com a restrição geral feita à razão (ou, implicitamente, por meio dessa restrição), teria negado essa tese. O desacordo sobre as consequências motivacionais de certas crenças é tão profundo que David Owen (2009) chega ao ponto de sugerir a concepção “radical” de que Hume teria defendido também que, além da suficiência de crenças para produzir paixões motivacionais, algumas crenças podem produzir ações diretamente, sem o auxílio de paixões.<sup>232</sup>

Em resumo, o cenário é o seguinte. Enquanto parece haver um consenso sobre a função da razão, pensada como faculdade da mente, na produção de ações, tendo-se em vista aquilo que ela pode produzir como resultado de processos inferenciais, há um desacordo substancial sobre a suficiência causal desses resultados. A incapacidade motivacional da razão e a incapacidade motivacional das crenças não estão necessariamente ligadas para os comentadores de Hume. O problema que orientará este segundo capítulo tem em vista esse cenário e pode ser abreviado à seguinte pergunta: *qual a opinião de Hume sobre a existência de crenças capazes de produzirem ou impedirem por si mesmas a produção de paixões motivacionais, volições e ações?*

Em linhas gerais, há hoje três interpretações disponíveis para essa questão. Chamarei a interpretação dominante de *tradicional*, as outras duas, alternativas à tradicional, de

---

<sup>232</sup> É o próprio Owen (2009, p. 8) quem sugere que sua interpretação é radical: “Eu gostaria de considerar a concepção radical de que a psicologia de Hume não requer a inserção de uma paixão direta entre a crença sobre prazer em estoque e a ação.” A possibilidade desse tipo de interpretação que atribui suficiência causal a crença permite-nos pensar, por exemplo, que, ainda que se admita que a razão sozinha não possa produzir ou evitar paixões ou ações, se for o caso que ela possa fazê-lo por meio da produção de uma crença, parece que o ataque (ou a restrição) de Hume à racionalidade prática e ao racionalismo motivacional é mais fraco do que se supõe (ainda que seja radical a diferença entre a noção humeana de racionalidade e a noção racionalista, alvo de suas críticas). O fato de produzir sozinha uma paixão motivacional ou ação parece dar à crença certa autoridade sobre a determinação e a busca do fim da ação, diretamente, ou, sobre os meios, “dirigindo” uma paixão. Rachel Cohon (2008, cap. 3) sustenta que a ilação de que a razão sozinha produz ações da tese de que crenças sozinhas produzem paixões motivacionais não faz sentido. Veremos a crítica de Cohon a essa inferência mais adiante.

*alternativa suave e alternativa radical.*<sup>233</sup> As três linhas de interpretação concordam que Hume usa “razão” em TIR para se referir à *faculdade* pela qual comparamos ideias e fazemos raciocínios. Assim, paixões, volições e ações não podem ser produzidas apenas pelo exercício da razão, pois a razão apenas produz crenças, ou ideias com maior vivacidade. As diferenças entre essas interpretações são as seguintes.

Ao contrário das duas interpretações alternativas, a interpretação *tradicional* sustenta que há outra maneira de lermos o termo “razão” em TIR. Como a razão, enquanto faculdade, influencia ações por meio de seus produtos, crenças, parece natural a esses intérpretes que se leia o termo “razão” — nas passagens em que Hume apresenta seu argumento motivacional — como a se referir às percepções que são produzidas pelo exercício do raciocínio. Assim, segundo a interpretação tradicional, TIR poderia ser lida também como

**(TIC)** *crenças sozinhas não podem produzir ou evitar paixões motivacionais, volições e ações.*

Essa “ampliação” do significado do termo “razão” é suportada por uma inferência que parte de TIR e termina em TIC. Essa inferência é crucial para a interpretação tradicional e, devido a sua importância, chamá-la-ei de *movimento razão-crença* (MRC).

Por razões que veremos a seguir, os intérpretes que defendem a leitura tradicional da teoria da motivação presente na filosofia de Hume aceitam tanto que crenças sozinhas não podem produzir ações (TIC<sub>d</sub>) diretamente como (TIC<sub>i</sub>) indiretamente, produzindo sozinhas paixões motivacionais. Essa posição é defendida por aqueles que, em geral, atribuem a Hume um ceticismo sobre a razão prática ou uma concepção niilista da mesma, como Christine Korsgaard (1986), Elijah Millgram (1995), Jean Hampton (1995) e Marina Velasco (2001), e alguém que defende a existência de uma concepção humeana de racionalidade prática, como Elisabeth Radcliffe (1997).

As interpretações alternativas assemelham-se por negarem que o texto de Hume permita o movimento razão-crença, isto é, essa inferência de TIC a partir de TIR. A interpretação *alternativa radical* de Owen (2009), como vimos acima, recusa TIC globalmente, pois recusa tanto TIC<sub>d</sub> quanto TIC<sub>i</sub>. A interpretação *alternativa suave* difere da alternativa radical por recusar TIC apenas parcialmente: aceita-se TIC<sub>d</sub>, porém nega-se TIC<sub>i</sub>.

---

<sup>233</sup> Chamo uma das interpretações de “tradicional” porque ela realmente parece ser, como sugerido por Cohon (2008), a leitura dominante ou “comum” sobre a posição de Hume em relação à possibilidade de crenças serem condições suficientes para a produção de paixões motivacionais ou ações.

Ou seja, como a interpretação alternativa suave aceita o dualismo motivacional, segundo o qual paixões motivacionais são causas necessárias das ações, não é o caso que crenças possam produzir ações diretamente, porém, aceita-se que algumas crenças possam sozinhas produzir ações indiretamente por meio dessas paixões. Entre os intérpretes que defendem a interpretação alternativa suave, podemos citar Rachel Cohon (1994, 1997, 2008), Nicholas Sturgeon (2001) e Mikael Karlsson (2006). A interpretação *alternativa suave* concorda com a *tradicional* (contra a alternativa radical) no que diz respeito à necessidade dos dois tipos de estados mentais para a produção de ações (o que chamarei de *dualismo motivacional* ou DMT). Elas se afastam na leitura que fazem sobre as relações entre esses dois estados.

O quadro abaixo mostra as diferentes posições de cada interpretação em relação a cada uma das teses principais em disputa.

	TIR	TIC		DMT
<b>Tradicional</b>	Aceita	Aceita		Aceita
		TIC <sub>d</sub>	TIC <sub>i</sub>	
		Aceita	Aceita	
<b>Alternativa suave</b>	Aceita	—		Aceita
		TIC <sub>d</sub>	TIC <sub>i</sub>	
		Aceita	Nega	
<b>Alternativa radical</b>	Aceita	Nega		Nega

Como já disse acima, meu objetivo neste capítulo é defender a interpretação tradicional da teoria da motivação de Hume segundo a qual *crenças* sozinhas não podem motivar. O argumento básico que será desenvolvido a seguir é que crenças são inativas porque (i) não são motivos e (ii) não podem, sozinhas, produzir motivos. Como vimos no capítulo anterior, a razão é inativa porque seu exercício apenas produz crenças.

Para defender que crenças sozinhas não podem motivar, minha estratégia é a seguinte. Em primeiro lugar, na seção 4.1, apresentarei e defenderei o *movimento razão-crença* (MRC). Mostrarei que o sucesso da defesa do MRC depende basicamente de dois fatores. Um desses fatores é mostrar que a inferência que conduz de TIR para TIC é válida. Para isso, insistirei na correção de dois argumentos: o argumento da transitividade causal e o argumento da insuficiência causal da razão enquanto faculdade.

O segundo movimento para defender que crenças são inativas é apontar na seção 4.2 os problemas das interpretações que defendem a posição segundo a qual algumas crenças podem sozinhas produzir paixões motivacionais e ações. Para tal, apresentarei e tentarei

responder as objeções ao MRC que podemos encontrar nas principais *interpretações alternativas*. Essas objeções se fundamentam, basicamente, nas seguintes conclusões. (i) Hume afirma literalmente em passagens do *Tratado* que certas crenças são suficientes para produzir paixões motivacionais. (ii) O argumento de Hume sobre a inatividade da razão diz respeito apenas às consequências causais do exercício dessa faculdade e não às consequências causais daquilo que ela produz. (iii) Em sua teoria da motivação, Hume não apela para percepções subjacentes, e, por isso, a ideia de que existam paixões motivacionais de base não faz sentido. Já afirmei que certas premissas da teoria das percepções de Hume podem (e devem) ser usadas em apoio à conclusão do MRC. Essas premissas são que crenças são apenas representações e que a produção de um desejo por um objeto ou estado de coisas particular é necessariamente precedida por uma paixão motivacional subjacente (que pode ser a mesma percepção), único tipo de percepção com *orientação à ação*. Como já disse, os argumentos em favor da tese da existência de paixões subjacentes expressa em (iii) serão discutidos nas seções 4.3. Na seção 4.4 tentarei sugerir como razão e paixões operam na produção de ações segundo a interpretação da teoria motivacional humeana que defendi no decorrer deste texto.

#### 4.1 O movimento razão-crença

Como a tese de que a razão é inativa é fundamental para os propósitos motivacionais de Hume, é preciso, portanto, esclarecer seus desdobramentos. Meu objetivo principal nesta seção é apresentar e defender a estratégia interpretativa sobre a filosofia de Hume que chamei de (MRC) *movimento razão-crença*. Esse movimento consiste em inferir que (TIC) crenças sozinhas não podem produzir ou evitar paixões motivacionais, volições ou ações a partir da tese segundo a qual (TIR) a razão sozinha não pode produzir ou evitar paixões motivacionais, volições ou ações. O MRC é uma estratégia interpretativa porque Hume de fato não formula a tese da inatividade da crença explicitamente. Essa estratégia foi identificada corretamente por Cohon (2008) como parte da interpretação padrão ou *tradicional* da filosofia da motivação presente no *Tratado*.<sup>234</sup>

A determinação da razoabilidade do MRC está diretamente ligada à veracidade da tese da inatividade da crença na filosofia humeana. A determinação da suficiência ou não de crenças na produção de paixões motivacionais ou de ações para Hume é importante porque é

---

<sup>234</sup> Essa leitura tradicional conduz, por exemplo, às versões contemporâneas das teorias motivacionais inspiradas por Hume, nas quais um motivo é constituído pelo par *crença-desejo*, sendo esse desejo, ou a pró-atitude associada à crença, um estado preexistente. Cf. Radcliffe (1999, p. 102) e Rosati (2006, 3.1).

um tema central para a compreensão da teoria da motivação de Hume. A inatividade ou não de crenças tem consequências sobre o modo como devemos interpretar, por exemplo, o papel e a importância das representações na produção de ações, a natureza do estado mental ou percepção que determina, prescritiva e motivacionalmente, o fim da ação, e a necessidade de uma paixão como a percepção com propriedades conativas entre os antecedentes causais da ação. Se a interpretação que defendo estiver correta, então, por exemplo, ideias podem representar fins para ações, mas esses fins são exclusivamente definidos por paixões motivacionais. Na verdade, uma ideia ou crença só poderia ser considerada a representar um “fim” para uma ação, se uma paixão motivacional lhe antecederesse.

A questão apresentada nesta seção é especialmente relevante porque é um ponto central da discussão que separa a interpretação tradicional e as interpretações alternativas sobre as propriedades motivacionais de certas crenças segundo Hume. Por um lado, aqueles que aceitam o movimento razão-crença tendem a interpretar as passagens motivacionais de Hume segundo esse pressuposto. Por outro, os que veem as passagens motivacionais como evidência para negar TIC (pois reconhecem suficiência motivacional em certas crenças), tendem a questionar o condicional que une a TIR como seu consequente. Para esses últimos, como Cohon, por exemplo, o processo pelo qual uma crença derivada de um raciocínio causa uma paixão motivacional *não é* definitivamente um raciocínio. Logo, a razão não pode ser considerada a causa de tais efeitos.<sup>235</sup> Além disso, a análise do MRC é importante porque permite esclarecer a função da faculdade da razão e dos produtos dessa faculdade, as crenças, na produção de ações e na motivação. Por exemplo, os defensores de MRC também vinculam a *tese da inatividade da crença* ao argumento sobre a impossibilidade de a razão ser a fonte das distinções morais.<sup>236</sup>

O roteiro desta seção é o seguinte. Em primeiro lugar, apresentarei o argumento que Cohon (2008) considera corretamente ser a base do MRC e usarei alguns adeptos da interpretação tradicional para mostrar que, de fato, esses intérpretes estão comprometidos com tal argumento. Em segundo lugar, farei uma defesa da razoabilidade do MRC no interior da filosofia de Hume. Para tal, apresentarei a objeção de Cohon a modelos de justificação do MRC como o apresentado, por exemplo, por Radcliffe (1999) e tentarei responder a tal objeção defendendo que o argumento que sustenta o MRC pode ser interpretado segundo o

<sup>235</sup> A ideia de que Hume está atacando antes a noção racionalista de razão e não a crença racional produzida pela razão, nas teorias motivacionais racionalistas, parece não fazer sentido se observarmos que os próprios racionalistas defendiam que a razão sozinha produz ações por meio da descoberta de “conceitos racionais”.

<sup>236</sup> Estou a considerar aqui que algo é inativo se é insuficiente do ponto de vista motivacional, isto é, se não pode sozinho produzir paixões motivacionais ou ações. Convém lembrar aqui que não é objetivo deste texto mostrar que as paixões motivacionais são suficientes do ponto de vista motivacional.

princípio da insuficiência causal da razão, ainda que se reconheça que ele dependa, de fato, como Cohon aponta, do princípio da transitividade causal. Meu argumento final, portanto, é uma tentativa de reestabelecer a força do MRC e da interpretação tradicional frente à objeção de Cohon.

Ao identificar o argumento que serve de fundamento para o que chamei de MRC como parte da interpretação tradicional, Cohon mostrou que a inferência desse argumento depende de uma premissa implícita, segundo a qual haveria certa transitividade causal entre a razão, crenças e paixões motivacionais.<sup>237</sup> Ela apresentou essa estratégia da interpretação tradicional do seguinte modo:

Vimos que, de acordo com a leitura tradicional, Hume faz o pressuposto tácito de que se a razão sozinha produziu a crença e a crença (sem assistência) causou a paixão, então a razão seria a (única) causa da paixão. Aqui, a leitura tradicional aplica a ideia de uma cadeia causal na qual o item inicial da cadeia é corretamente considerado a causa de cada item que ocorre depois na cadeia; portanto, podemos chamar isso de o pressuposto da cadeia causal. Ele é o princípio da transitividade da causalidade. (COHON, 2008, p. 73).

Segundo Cohon, portanto, a interpretação tradicional aplica o princípio de transitividade causal à relação entre razão, suas crenças e paixões motivacionais. A interpretação tradicional defenderia que, supondo-se o princípio da transitividade causal, se crenças produzidas pela razão produzissem sozinhas paixões motivacionais e ações, então a razão produziria sozinha paixões motivacionais e ações, o que é contraditório com o texto humeano. Desse modo, por *modus tollens*, como Hume afirma claramente que a razão sozinha não pode produzir paixões motivacionais e ações, o mesmo ocorre com os efeitos que ela de fato pode produzir por si mesma, a saber, crenças prováveis ou demonstrativas.<sup>238</sup>

Examinarei a leitura particular que Cohon faz do princípio de transitividade causal (e sua recusa dele) a seguir, mas é interessante percebermos aqui que ela atribui à interpretação tradicional a tese de que tanto a razão quanto a crença são itens ou elementos da cadeia causal cujo resultado é uma ação. A tese que expressa esse princípio é que o primeiro item da cadeia causal pode ser considerado como a causa única do último, por meio dos efeitos intermediários.

<sup>237</sup> Cf. Cohon (2008, p. 73–77).

<sup>238</sup> Temos aqui uma prova indireta de TIC feita por *reductio ad absurdum*. O argumento básico da interpretação tradicional que expressa o MRC pode ser formulado do seguinte modo: (P1) (PTC) *O primeiro item de uma cadeia causal pode ser considerado como a causa única do último, por meio de seus efeitos intermediários.* (P2) *Crenças são produzidas por inferências da razão.* (P3) *Se crenças sozinhas produzem motivos e ações, então a razão sozinha produz motivos e ações.* (P4) (TIR) *A razão sozinha não pode produzir motivos e ações.* Logo, (C) (TIC) *crenças sozinhas não podem produzir motivos e ações.*



Entre os intérpretes tradicionais que reconhecem a razoabilidade dos argumentos motivacionais de Hume segundo o MRC podemos citar Stroud (1977), Mackie (1980), Korsgaard (1986), Snare (1991), Millgram (1995), Hampton (1995), Radcliffe (1999) e Velasco (2001). Como poderemos observar, Cohon está certa em supor que, em geral, esses comentadores fazem a transição entre a inatividade da razão e a inatividade da crença na leitura dos argumentos motivacionais de Hume com naturalidade, sem apresentar um argumento que justifique essa transição — isto é, sem explicar por que estaríamos autorizados a inferir TIC de TIR mediante o princípio da transitividade causal.

Stroud (1977), por exemplo, é um dos comentadores que supõe o MRC sem investigar mais a fundo a inferência que suporta esse movimento. Ele acredita que Hume defende que nem razão nem crença podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações, apesar de achar os argumentos presentes no *Tratado* sobre essa questão problemáticos e insatisfatórios.<sup>239</sup>

Há duas passagens principais nas quais ele apresenta sua posição. Em uma delas, Stroud (1977, p. 155) reconhece que “razão” é o mesmo que “raciocínio” para Hume e que “raciocinar [*reasoning*] é o processo de chegar a crenças ou conclusões a partir de várias premissas ou partículas de evidência”. É por isso que a razão não pode produzir diretamente “propensões ou aversões”. Mais adiante, ele chega à conclusão de que crenças também não podem sozinhas causar tais propensões:

‘Propensões’ ou ‘aversões’ são, para Hume, as causas de todas as ações. Se pudéssemos chegar pela razão sozinha às várias ‘propensões’ ou ‘aversões’, então, poderíamos ser conduzidos pela razão sozinha a agir, pois propensões e aversões são o que causam ações, e se a razão sozinha pudesse provocar aqueles estados que são as causas das ações, então, no fim das contas, a razão sozinha poderia ser a causa da ação. (STROUD, 1977, p. 157).

A ideia principal presente nessa citação é que, como sabemos que a razão apenas produz crenças, se tais crenças pudessem sozinhas provocar paixões motivacionais, as propensões e aversões que causam ações diretamente, então a razão sozinha seria a causa da ação.<sup>240</sup> Podemos claramente notar a presença do MRC nessa passagem.

<sup>239</sup> Cf. Stroud (1977, p. 154–170).

<sup>240</sup> Além disso, após admitir que Hume tenta mostrar que o “raciocínio sozinho”, ou ainda, que a “razão sozinha nunca pode produzir ação”, Stroud (1977, p. 156, grifo meu) afirma que Hume sustenta, no argumento sobre a incapacidade motivacional do raciocínio provável, que “a ‘perspectiva’ de certo fim, ou a ‘mera’ crença de que ele estaria próximo, *sozinha*, nunca pode produzir ação”. Nessas passagens, razão e crenças são usados de maneira intercambiável para se referir aos argumentos motivacionais de Hume.

A adesão de Stroud ao MRC e à interpretação tradicional também é claramente expressa no seguinte parágrafo:

O ponto central da discussão de Hume sobre a produção de ações é contrastar sentimentos ou paixões com as descobertas da razão [as crenças] e argumentar que aqueles sempre são o fator dominante e que esta, sozinha, nunca pode causar ações. Os tipos de descobertas da razão que ele tem em mente incluem, no mínimo, crenças ordinárias sobre o comportamento de coisas no mundo que nos rodeia e alcançadas por meio de simples raciocínios causais. Ele quer mostrar que mesmo minha crença bem fundamentada de que há uma grande melancia suculenta na sala ao lado, digamos, jamais pode sozinha levar-me a fazer qualquer coisa. Observar várias coisas e fazer inferências causais a partir delas, segundo a experiência passada, é tudo parte do que Hume quer colocar sob a rubrica ‘razão ou raciocínio’, quando ele a contrasta com paixão ou sensação. A pressuposição é que adquirir uma crença pelo raciocínio não é estar, em si mesmo, ‘influenciada’ ou ‘afetada’, de um modo ou de outro. Em resumo, não é ter uma ‘propensão’ ou uma ‘aversão’ a qualquer ação. E, sem uma ‘propensão’ ou uma ‘aversão’, nenhuma ação ocorre. (STROUD, 1977, p. 162–163).

Stroud passa naturalmente de TIR para TIC aqui. O fato de que eu racionalmente acredito haver uma melancia suculenta a esperar por mim não é suficiente para me afetar ou produzir uma paixão. Posso reconhecer que essa melancia é muito saborosa e, em consequência disso, poderia me fornecer um considerável prazer. Porém, se eu não estiver com fome ou sede, as impressões de reflexão que me inclinam a buscar alimento, então não há um motivo antecedente que me incline a saborear a reconhecida e suculenta melancia. Portanto, as crenças, ou “descobertas da razão”, sozinhas são não suficientes para produzir motivações. O problema que poderia haver nessas passagens de Stroud, como Cohon constatou em relação às interpretações tradicionais, é que apenas se supõe (sem justificar) o princípio da transitividade causal entre o processo e seus produtos, no caso, entre a razão, crenças e ações.

Assim como Stroud, Mackie (1980) é geralmente associado à interpretação tradicional. Entretanto, a posição que ele apresenta sobre a “psicologia da ação” de Hume pode parecer ambígua quanto ao fato de admitir o MRC tal como o definimos aqui.<sup>241</sup> Sua adesão à interpretação tradicional poderia ser considerada incerta porque sua leitura parece ser compatível com a hipótese de que crenças sozinhas não podem causar ações, porém podem causar paixões motivacionais. Ele não faz uma ligação entre o processo racional e seus produtos na qual deixasse clara a suposição do princípio de transitividade causal, mas sustenta em algumas passagens apenas que, para Hume, razão ou crenças sozinhas não são causas de *ações*.

---

<sup>241</sup> Cf. Mackie (1980, p. 1–2, 44–50, 52–55).

Mackie (1980, p. 1) parece defender apenas essa versão reduzida de MRC, quando lemos, por exemplo, que “todo conhecimento, seja de verdades *a priori*, seja de fatos empíricos, todas as crenças e todo cálculo racional é por si mesmo inerte” e que “conhecimento, crenças e raciocínios (de ambos tipos) sozinhos não influenciam *ações*”.<sup>242</sup> Como já vimos, o fato de que razão e crenças não podem sozinhas produzir ações diretamente não implica que elas não possam sozinhas produzir paixões motivacionais. Além disso, Mackie (1980, p. 1) afirma que, para Hume, a razão e as crenças que ela produz não são motivacionais, são “inertes”, pois, sozinhas, não podem “motivar alguém a fazer algo ou a evitar que algo seja feito”. Se assumirmos que “motivar” é produzir uma ação, então se pode inferir que Mackie nega que a razão e suas crenças, para Hume, possa produzir ou evitar diretamente a realização de uma ação. Essa leitura parece ser confirmada quando Mackie (1980, p. 1) afirma, em seguida, que a “motivação, a favor ou contra qualquer ação, requer algo a mais, o que [Hume] chamaria uma paixão ou sentimento, e, mais particularmente, um desejo”. Assim, a motivação requer uma paixão motivacional. Paixões são motivacionais porque podem motivar. Ora, se motivar é produzir diretamente uma ação, então crenças sozinhas não podem “motivar”. Entretanto, ainda não ficaria claro se Mackie concorda que crenças também não podem sozinhas produzir paixões motivacionais.

Acredito, porém, que essa ambiguidade é apenas aparente. Ela surge porque, assim como Stroud, Mackie utiliza o princípio da transitividade causal sem mencioná-lo claramente. A questão é que com a expressão “crenças não podem motivar”, Mackie quer dizer que crenças sozinhas não podem produzir motivos, ou paixões motivacionais, do mesmo modo que a razão.<sup>243</sup> Assim, sua adesão ao MRC é antes completa do que parcial, como sugeri acima. Ao assumir o MRC, ele associa-se, assim como Stroud, à interpretação tradicional sobre a função motivacional dos elementos racionais segundo Hume. Entretanto, o problema é que ele também não explicita o que nos garantiria que a inferência do MRC é válida — ou seja, Mackie não justificaria o uso do princípio da transitividade causal.

Em seu artigo “Skepticism about Practical Reason”, uma das principais fontes contemporânea da crítica à teoria humeana da motivação, Korsgaard (1986) defende a ausência de uma concepção de racionalidade prática em Hume.<sup>244</sup> A ideia principal do artigo é

<sup>242</sup> Mackie (1980, p. 53, grifo meu).

<sup>243</sup> Mackie (1980, p. 48) também afirma que crenças não são motivacionais porque são representacionais, qualidades que Hume consideraria excludentes. É por esse motivo que elas não podem se opor às paixões na produção de ações. Ver Mackie (1980, p. 45).

<sup>244</sup> Como falei acima, podemos identificar dois tipos de leituras sobre a questão da racionalidade relacionada à ação em Hume. Há aqueles que o consideram um cético sobre a existência de uma racionalidade prática, e os que consideram que ele possui, de fato, uma teoria particular da ação racional. Ainda que boa parte dos intérpretes

que o tipo de ceticismo motivacional humeano deriva fundamentalmente da tese que não há cognição que possa sozinha produzir uma motivação. Segundo Korsgaard (1986, p. 6–8), Hume possui uma concepção da razão que, do ponto de vista prático, limita-se a “discernir meios para nossos fins”. Os fins são escolhidos apenas por nossos desejos e apenas eles determinam o que fazemos. Os estados mentais produzidos pela razão não têm “eficácia motivacional” por que não possuem “autoridade racional” ou “normativa” e, por isso, a racionalidade não se impõe perante as paixões.

Assim como Stroud e Mackie, Korsgaard também não afirma claramente que Hume sustenta o princípio da transitividade causal, central para a adoção do MRC. Entretanto, a adesão de Korsgaard à interpretação tradicional parece estar ligada à defesa de que Hume teria recusado a “irracionalidade prática”. Ora, como não há racionalidade ou irracionalidade prática, então, afirma Korsgaard (1986, p. 6), não “há um sentido no qual desejos ou paixões sejam racionais ou irracionais”, e mesmo ações não podem ser caracterizadas desses modos.<sup>245</sup> Ou seja, Hume é um cético sobre a racionalidade prática porque nem a razão nem as crenças — que deveriam ser algo como “razões para ação” se a razão tivesse influência prática, segundo Korsgaard (1986, p. 12) — podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.

Hampton (1995), Millgram (1995) e Velasco (2001) partem desse argumento de Korsgaard sobre a incapacidade normativa da razão e de seus produtos, segundo Hume, para desenvolverem seus próprios argumentos. A ideia principal desses autores é usar a tese particular de que crenças não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações para sustentar que Hume não tem sequer uma concepção instrumental da razão prática. Novamente, esses autores também inferem a inatividade da crença a partir das limitações práticas da razão.

Assim como Korsgaard, Hampton (1995) associa a tese da insuficiência da crença com o aspecto da filosofia de Hume que teria negado “autoridade normativa” à razão. Segundo Hampton (1995, p. 63), a definição humeana de razão não implica apenas que a razão sozinha não pode nos mover à ação, mas, fundamentalmente, que “ela tem um (simples) efeito causal sobre a ação, e nenhum efeito motivacional em virtude de uma (suposta) autoridade sobre a ação”. Como essa autoridade se deriva apenas das paixões, segue-se que não há crença sozinha que possa produzir uma paixão motivacional: “nossos desejos não são

---

tradicionais defendem uma visão pessimista sobre posição de Hume sobre as capacidades da razão para ser guia da ação, pode-se observar que o MRC faz parte de ambas leituras de Hume.

<sup>245</sup> Cf. Korsgaard (1986, p. 11–13).

apenas a única força motivacional dentro de nós, mas também a única força que pode ‘nos dizer o que fazer’.”<sup>246</sup> Sem essa autoridade, afirma Hampton (1995, p. 60), nossas crenças não podem ter “eficácia motivacional”.

A mesma estratégia é utilizada por Millgram e Velasco. A peculiaridade da leitura de Millgram (1995) está em sustentar que a insuficiência da razão ou das crenças por elas produzidas baseia-se em uma “teoria semântica” segundo a qual “estados mentais têm conteúdo ou força motivacional, mas não ambos”.<sup>247</sup> Assim, como os estados motivacionais por excelência, as paixões, são compreendidas por Hume como destituídas de conteúdo, elas não podem ser “objetos da razão” e, por isso, não podem ser produzidos apenas por ela. Segundo Millgram, o ceticismo de Hume sobre a razão prática depende da tese de que conteúdos produzidos pela razão não exercem determinação motivacional sobre as paixões, isto é, não podem, sozinhos produzi-las.

Velasco (2001) acredita que Hume parece dar por estabelecido não só que nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões “do nada”, mas também que nenhum processo racional pode motivar outras propensões ou aversões — derivadas das primeiras — dirigidas aos meios para poder satisfazê-las. Velasco (2001, p. 47) fundamenta-se basicamente no que ela considera ser o “modelo motivacional” que Hume apresenta em *T* 2.3.3 para defender que, apesar de reconhecer que nossas crenças influenciam as paixões motivacionais, para lhes produzir, elas dependem de um instinto original pelo qual a mente “tende a se unir ao bem e a evitar o mal”. Assim, nossas crenças sozinhas não podem nem produzir paixões motivacionais, nem produzir um interesse prático por nossas crenças instrumentais.<sup>248</sup>

Apesar de discordar dos autores anteriores, no que diz respeito à tese de Hume não ter uma concepção de racionalidade prática, assim como eles, Radcliffe (1999) também sustenta que podemos inferir por meio da inatividade da razão que crenças não são suficientes para produzir (ou prevenir) ações ou mesmo paixões motivacionais.<sup>249</sup>

Segundo Radcliffe, a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações pode ser derivada claramente da “definição funcional” que Hume apresenta dessa faculdade: “a descoberta da verdade e da falsidade”. Ele teria negado “explicitamente” que a razão “tenha

---

<sup>246</sup> Hampton (1995, p. 64).

<sup>247</sup> Cf. Millgram (1996, p. 84).

<sup>248</sup> Velasco (2001, p. 53–54) afirma que Hume sequer teria admitido um uso instrumental da razão: Não só a razão não pode determinar quais são os fins das nossas ações, ela também não pode determinar a escolha dos meios. A razão não pode nem gerar desejos nem derivar uns desejos de outros.

<sup>249</sup> Radcliffe tentou chamar a atenção para esse ponto com seu artigo *Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivates*. Sobre a teoria humeana da racionalidade prática ver Radcliffe (1997).

força motivacional” no exercício de sua função característica, a saber, “contradizer ou aprovar” representações, “discernindo a verdade ou falsidade de uma ideia, a qual, então, nós acreditamos ou desacreditamos”. Como “a razão lida apenas com representações”, isto é, “os únicos objetos da razão são estados mentais representacionais”, então, “sozinha, não pode produzir paixões motivacionais e ações”. É por isso que não há “propensões racionais”, isto é, desejos ou aversões produzidas apenas pela razão. Quando Hume afirma que a razão sozinha não pode motivar, isto significa dizer que “a razão sozinha não pode prevenir ou produzir ações ou paixões”.<sup>250</sup>

Depois de apresentar uma justificção para TIR, Radcliffe apresenta seu argumento em apoio ao MRC na seguinte passagem:

a afirmação de Hume segundo a qual a razão não pode motivar por conta própria implica a afirmação de que crenças não podem gerar motivos por si mesmas, posto que todas as crenças sobre o mundo são derivadas inferencialmente, isto é, pela razão. (RADCLIFFE, 1999, p. 111).

Como podemos observar, parte-se da ideia de que, na medida em que nossas crenças sobre o mundo são “derivadas inferencialmente”, ou seja, dependem de raciocínios, então a tese humeana de que a razão não pode motivar por si mesma implica a afirmação de que tais crenças não podem gerar paixões motivacionais por si mesmas.

Que todas as crenças sobre o mundo, ou sobre “questões de fato”, são produzidas por inferências da razão é uma noção incontroversa do naturalismo humeano.<sup>251</sup> Crenças sobre questões de fato são o tipo de crença que, como Radcliffe (1999, p. 106) observa, constituem o “conjunto relevante” das crenças que Hume concebe participar da produção de paixões motivacionais e, indiretamente, de ações: “crenças de que este ou aquele objeto é ou será prazeroso ou desprazeroso para mim, ou (o que é o mesmo) que este ou aquele objeto prazeroso ou desprazeroso existe, ou existirá.” O problema que Radcliffe quer apontar é que tais crenças sobre o mundo não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.<sup>252</sup>

Assim, o argumento principal de Radcliffe para sustentar o MRC, expresso na citação dessa autora que apresentei acima, é que se nós supusermos que as crenças que

<sup>250</sup> Cf. Radcliffe (1999, p. 103–104, 119).

<sup>251</sup> Sobre essa questão, Radcliffe (1999, p. 107) afirma corretamente que “toda crença que envolve compromisso existencial é inferencial; todas as crenças inferenciais têm compromissos inferenciais. Se todas as crenças em questões de fato são inferenciais, então todas elas são produtos da razão em algum sentido”.

<sup>252</sup> O intérprete cético de Hume poderia lembrar aqui que as inferências sobre a existência das coisas que não estão presentes aos sentidos (e toda a crença em questões de fato incluem ideias sobre tais coisas) deve-se antes à imaginação do que à razão. Devemos, contudo, perceber que, nesses casos, a imaginação age segundo o que Hume chama de “princípios permanentes, irresistíveis e universais” (T 1.4.4.1). Tais princípios expressam as operações de nosso entendimento ou raciocínio prováveis. Cf. T 1.3.11.12, 1.3.13.11.

participam da produção de ações são “crenças sobre o mundo” (o que, de fato, é o caso), como todas as crenças desse tipo são produzidas por inferências da razão, se elas sozinhas forem capazes de produzir paixões motivacionais, então a razão sozinha seria capaz de produzir paixões motivacionais. Fazendo uso do princípio da transitividade causal, Radcliffe (1999, p. 106) sustenta que as crenças produtoras de paixões motivacionais supostas em algumas interpretações alternativas “não podem ser inferenciais, ou derivadas da razão; pois, caso contrário, Hume teria de conceder ao racionalista moral que a razão poderia produzir crenças motivacionais”. Por *modus tollens*, como procede a interpretação tradicional, em função de Hume afirmar claramente que a razão por si mesmo não pode motivar, então não pode ser o caso que crenças sozinhas tenham essa propriedade. Como vimos, tais crenças são inferenciais, portanto não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.<sup>253</sup>

Cohon acredita que o uso que Radcliffe e outros intérpretes fazem do princípio da transitividade causal é parte de uma leitura comum, porém equivocada da metaética humeana. No que diz respeito à produção de ações pela parte “racional” de nossa natureza, Cohon defende que, para Hume, algumas de nossas crenças podem sozinhas produzir paixões motivacionais e ações. Discutiremos os aspectos positivos de sua interpretação na próxima seção. Agora, vejamos a objeção apresentada por ela ao MRC pela interpretação tradicional.

Cohon (2008, p. 73) afirma que é razoável e “familiar” considerarmos que há uma conexão entre itens de uma cadeia causal de modo que um dos elementos antecedentes possa ser considerado a causa de um elemento posterior que não é seu efeito imediato. Ela oferece o seguinte exemplo para ilustrar essa situação. Em um campo de batalha qualquer, podemos imaginar que a queda da ferradura causa a queda de um cavalo, a queda do cavalo causa a queda de seu cavaleiro, e a queda de tal cavaleiro causa, por meio de uma sequência de efeitos qualquer, a perda da guerra. Em uma sequência causal como essa, afirma Cohon, podemos aceitar que a queda da ferradura causou a derrota na guerra. O primeiro item causa o último

---

<sup>253</sup> Além do trecho que já apresentei acima, Radcliffe (1999, p. 103) parece indicar o princípio da transitividade causal quando afirma que “na suposição de que propensões são necessárias à ação, se a razão produz-lhes”, por meio da inferência cujo resultado são crenças sobre o mundo, como ela um pouco a frente reconhece, então “a razão por si mesma pode produzir ações”. Ou seja, segundo o argumento que já apresentei acima, se a razão for capaz de produzir sozinha as crenças que, por sua vez, causam as propensões motivacionais necessárias a produção de ações, pode ser dito que a razão por si mesma causa ações. O princípio de transitividade causal que Radcliffe utiliza como premissa parece ser o seguinte. Se o objeto *x* sozinho produzir o objeto *y*, se *x* foi produzido apenas pelo processo *R*, então o processo *R* produziu sozinho *y*. Ou, inversamente, na ordem causal correta, se o processo *R* sozinho produzir *x*, se *x* produzir sozinho *y*, então *R* produziu sozinho *y*. Segundo esse princípio, se a razão sozinha não pode produzir uma ação, então aquilo que ela pode produzir sozinha, crenças, também não pode, sozinho, produzir ações. Há certa ambiguidade no texto em relação ao significado do verbo “produzir” quando atribuído a percepções no sentido de ele expressar uma relação causal. Entretanto, o fato de Radcliffe considerar que Hume oferece uma “definição funcional” da razão é algo que direciona a interpretação para a sinonímia entre “produzir” e “causar” no contexto.

item da sequência descrita. O problema, segundo a autora, é que o princípio da transitividade causal “não se aplica no caso da razão, crença e paixão”. O princípio não se aplica porque a razão (ou o raciocínio) não é um evento, mas um *processo*, e processos, segundo o empirismo humeano, não são “itens identificáveis de modo independente” em associações causais, o que os torna inaptos a participarem de cadeias causais. Processos não possuem eficácia causal, ao contrário de objetos, agentes ou estados de coisas.<sup>254</sup>

Cohon resume no seguinte parágrafo sua objeção de que o princípio da transitividade causal não se aplica aos processos da cadeia causal que parte de crenças racionais e termina em ações:

Se um item X resulta de um processo, e X vai adiante e produz um segundo item, Y, por um processo diferente, não se segue que o segundo item também resultou do processo inicial; a transitividade não ocorre entre processos assim como talvez ocorra entre objetos ou eventos com eficácia causal. Por exemplo, se uma estátua é feita pelo processo de cera perdida, e tal estátua, por sua vez, cria um escândalo, não se segue que o escândalo foi feito pelo processo de cera perdida. Entretanto, se pensarmos na causa da estátua como um objeto ativo (tal como o escultor), então, se ele produziu a estátua e a estátua causou um escândalo, parece correto inferir, no mínimo, que o escultor causou o escândalo. [...] Para Hume, o empirista, a razão é o processo de cera perdida, não o escultor. (COHON, 2008, p. 74).

Como pode-se observar, para Cohon, o problema com a aplicação do princípio da transitividade causal nesse caso é que o empirismo de Hume não nos permite reconhecer a razão como um elemento *eficaz* de uma cadeia causal. Dizer que a razão produz alguma coisa (ou que algo “resulta” da razão, como Cohon afirma), crenças, por exemplo, não é o mesmo que dizer que ela *causa* crenças, pois a razão não pode ser identificada na cadeia causal de modo independente dessa crença resultante. A razão é reconhecida apenas como o “processo de raciocínio” que conecta certas percepções e, por si só, não tem eficácia causal para além de seus produtos ou resultados imediatos. Se ela não tem eficácia causal indireta, ela não pode ser o elemento inicial de uma cadeia causal que ultrapasse seus produtos imediatos e, conseqüentemente, a tese de que ela causaria crenças sozinha não poderia ser utilizada, como faz a interpretação tradicional, para negar que crenças sozinhas possam causar ações. Assim,

---

<sup>254</sup> O parágrafo que contém esse argumento é o seguinte: “Para invocar a noção de cadeia causal, deve-se conectar itens com eficácia causal — sejam objetos, como Hume costuma chamá-los, ou eventos — que possam ocupar a posição de nós na cadeia. Para invocar a noção nesse caso, deve-se assumir que a razão é um item com tal característica. Segundo essa suposição, a razão é algum tipo de agente causal ou prospectivo. Para saber que a razão é causa de crenças, mas não de paixões, nós precisaríamos primeiro identificar a razão e então observar se ela está ou não repetidamente associada com crenças ou paixões. Mas, como vimos, o empirismo de Hume não o permite pensar a razão como um item identificável de maneira independente. Antes, ele a identifica apenas como a atividade de raciocinar [*reasoning activity*]. Conseqüentemente, a razão não pode, do mesmo modo, ocupar a posição de nó na cadeia causal” (COHON, 2008, p. 73–74).



os defensores do MRC estariam equivocados ao suporem que se a razão sozinha causou a crença que, sozinha, causou a paixão que produziu a ação, então a razão sozinha causou a ação. Não seria correto, portanto, na filosofia humeana, aplicar o princípio de transitividade causal a processos.

Como podemos perceber, o ponto central da objeção de Cohon é que o princípio da transitividade causal utilizado pela interpretação tradicional comete um erro categorial. O erro consiste em atribuir poderes causais a processos. Segundo o argumento de Cohon, como a razão é, para Hume, o *processo* “de comparar e assentir a percepções”, antes do que um objeto ou evento, não faz sentido considerar que os efeitos dos produtos desse processo sejam também efeitos do processo inicial. A razão, enquanto processo, não pode ser considerada a causa de efeitos posteriores que surgiram de seus produtos, mas por outros processos. Os itens da cadeia causal que estão conectados são apenas “objetos e eventos com eficácia causal”. A eficácia causal a que ela se refere aqui diz respeito a possibilidade de estar em uma cadeia causal entre itens da mesma natureza. Segundo Cohon, como a razão é o processo de *raciocinar*, ela não pode estar em uma cadeia causal entre crenças, paixões e ações, ainda que, por si só, produza crenças inferencialmente — e algumas dessas crenças causem diretamente, mas por um processo distinto, paixões motivacionais. Portanto, a interpretação tradicional teria cometido o equívoco de utilizar TIR como premissa para sustentar que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais e ações. O fato de crenças sozinhas poderem produzir paixões motivacionais não implica que a razão sozinha produza paixões motivacionais ou ações.<sup>255</sup>

Ainda que apresente um argumento “desafiador”, o problema dessa explicação de Cohon, segundo Radcliffe (2008, p. 269), é que podemos questionar a legitimidade da analogia “entre processos causais no mundo e os efeitos de seus produtos, por um lado, e o processo mental de raciocinar e seus efeitos subsequentes naquele que raciocina, por outro”.<sup>256</sup> A crítica de Radcliffe à analogia presente no argumento de Cohon dirige-se à

---

<sup>255</sup> É importante termos em mente aqui, a essa altura da argumentação, que a interpretação tradicional sustenta que Hume teria admitido que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais, volições ou ações. Essa conclusão seria obtida, fundamentalmente, via MRC, a partir da insistência de Hume, como já vimos, com a tese de que a “razão sozinha jamais poderá produzir uma ação” (T 2.3.3.4). Como vimos, o fundamento do MRC é que se nossas crenças pudessem produzir ações sozinhas, então, pelo princípio da transitividade causal, sustentam as leituras tradicionais dessa questão, a razão produziria sozinha ações. Como Hume afirma que a razão é insuficiente para produzir tais efeitos, então as crenças por ela produzidas também o são. Entretanto, se Cohon está certa, a interpretação tradicional dessa questão está errada.

<sup>256</sup> Em um comentário escrito especialmente sobre o livro que contém o argumento que apresentei acima, Radcliffe (2008, p. 269) afirma que Cohon teria defendido que a “transitividade causal entre procedimento (raciocínio) e produto (paixão) e efeito (ação) não ocorre quando a causa de algo é um processo, ao invés de um agente”. Essa descrição da conclusão de Cohon não é correta. O fato de Cohon afirmar que a razão *produz*

suposição de que o produto de um processo causal entre coisas que ocorrem na mente não é parte essencial desse processo: não é correto afirmar que os efeitos de tal produto não podem ser considerados efeitos também do processo quando tratamos de causalidade entre eventos mentais.

Para compreendermos a crítica de Radcliffe, vejamos o seguinte exemplo. Quando Jean-Baptiste Carpeaux concluiu a produção da escultura “A Dança”, para a fachada da Ópera Garnier, em Paris, no ano de 1869, segundo o processo ou método de escultura por cinzelagem, e essa estátua produziu um escândalo, não dizemos que o processo de cinzelagem produziu o escândalo. Não o dizemos porque a escultura em si não é parte essencial do processo que a produziu. Ao invés disso, nós poderíamos dizer que Jean-Baptiste Carpeaux produziu o escândalo. A escultura particular produzida não faz parte da descrição do processo, não *define* ou constitui o processo pelo qual ela foi produzida. Ou seja, o processo de esculpir por cinzelagem que produz uma escultura particular não é identificado por tal resultado.

Entretanto, afirma Radcliffe (2008, p. 269), no plano da causalidade que envolve o raciocínio enquanto processo mental, quando “uma crença é adquirida por um raciocínio, tal crença é um componente essencial do processo de raciocínio como um todo”. A “descrição” do processo de raciocínio cujo resultado é uma crença C tem mais ou menos esta forma: “eu concluí C a partir de A e B”. Como a crença com influência motivacional e o raciocínio que a produziu são indissociáveis (ao contrário do que ocorre entre uma escultura particular e o processo de cinzelagem, cuja descrição pode ser dada oferecendo-se um conjunto de princípios gerais, por exemplo, que não mencione qualquer resultado particular), Radcliffe conclui, é “difícil compreender como qualquer efeito de uma conclusão do investigador não seria também um efeito do raciocínio pelo qual ele foi derivado”. Ou seja, não faria sentido atribuir um efeito ao produto de um raciocínio, mas não o atribuir ao próprio *processo* de raciocinar que o gerou.<sup>257</sup>

Para ilustrar a premissa de seu argumento, segundo a qual produtos de processos mentais são partes essenciais desses processos, Radcliffe (2008, p. 269–270), apresenta dois exemplos, um relacionado ao raciocínio provável, outro, ao raciocínio demonstrativo. No

---

crenças pode ter contribuído para Radcliffe não ter reconhecido que o argumento de Cohon contra o MRC não admite processos como “causas de algo”. Como veremos, dizer que um processo produziu certo objeto significa simplesmente, na linguagem de Cohon, que esse objeto é um resultado obtido mediante a utilização de tal processo. Assim, na verdade, o objeto teria sido causado, por exemplo, por um agente, ou por outro objeto. Como Radcliffe apresenta argumentos para defender que *processos mentais podem ser causas de algo*, segundo Hume, então não levarei em conta em descrição equivocada da conclusão de Cohon.

<sup>257</sup> Vale lembrar que uma implicação importante desse argumento, reconhecida por Radcliffe, é que tanto o estado mental que constitui a, digamos, premissa quanto o que constitui a conclusão do argumento podem ser considerados causas do efeito produzido pelo raciocínio do qual são partes.

raciocínio provável, a “mente move-se inferencialmente (algo causal) de certas ideias (as premissas) para outra ideia (a conclusão)”. A ideia que é transformada em crença, por meio dessa inferência, por ser um “componente essencial” do raciocínio, não é “separável da descrição do próprio raciocínio”. No caso do raciocínio demonstrativo, a identidade entre o processo e suas partes é mais evidente, uma vez que “as ideias não são conceitualmente separáveis”. Assim, afirma Radcliffe (2008, p. 270), é “incompreensível que a conclusão de uma demonstração possa causar um efeito [...] e tal efeito não possa também ser atribuído ao processo de raciocínio pelo qual a conclusão foi produzida”. Como podemos notar, segundo esse ponto de vista, tanto o raciocínio provável quanto o demonstrativo *são* determinadas percepções e os movimentos feitos pela mente entre elas. Portanto, se a crença de que há uma melancia suculenta na geladeira causou meu desejo de caminhar até a geladeira, então o raciocínio provável que produziu tal crença deve ser considerado também causa do referido desejo.

A resposta que Cohon (2008b) oferece a essa objeção consiste basicamente na insistência de que “o princípio de transitividade causal não vale para processos”, sejam processos mentais ou externos. Diante da objeção de Radcliffe, Cohon afirma que

É claro que a conclusão de uma linha de raciocínio é parte essencial do *argumento* que construímos quando raciocinamos, se ele é pensado como uma série de proposições. Afinal de contas, ela é a *conclusão*. Porém, soa estranho a mim dizer que a crença resultante do processo de raciocinar é uma parte componente do *processo*. Considere as seguintes analogias com processos mentais específicos. Se eu passo a formar uma crença por um processo de adicionar números, minha conclusão (digamos, que eu tenho vinte e três dólares) não é parte do processo mental de adição. Considere agora um processo mental diferente (humeano): adquirir uma crença por simpatia com uma pessoa carismática que sustenta tal crença. Minha crença resultante não é parte do processo de transferência por simpatia. Há uma diferença entre um processo e aquilo ao qual ele é aplicado. Um processo é repetível com diferentes materiais. (COHON, 2008b, p. 279).

Se considerarmos que um argumento particular é uma “série” ou conjunto formado por algumas premissas e uma conclusão, então faz sentido dizer que a conclusão é parte essencial desse argumento. A conclusão é a conclusão *daquele* argumento. O ponto de Cohon é que o argumento não é o mesmo que o *processo mental* de raciocinar. O argumento não é um processo do mesmo modo como o processo de *argumentar*, ou o processo de somar mentalmente. Ao caracterizar processos como entidades repetíveis, Cohon parece conceber que os processos mentais (ou processos em geral) são identificados, por exemplo, por uma definição intensional, de maneira independente dos itens particulares que podem exemplificá-los. A definição das faculdades ou processos mentais é, contudo, como a própria autora

reconhece, dado o empirismo humeano, *a posteriori*, na medida em que depende da observação das operações mentais regulares.<sup>258</sup>

Além disso, afirma Cohon, ainda que a crença fosse parte essencial do processo de raciocínio que a produziu (supondo-se a tese de Radcliffe sobre processos como entes com eficácia causal), não faz sentido defender que a produção da paixão motivacional pela crença seja um efeito do processo de raciocínio em questão, pois, enquanto processo, o raciocínio produz *apenas* ideias mais fortes e vívidas. Nesse caso, mantém-se a tese de que a paixão motivacional não é produzida *apenas* pelo processo de raciocinar. Paixões motivacionais, segundo Cohon, são produzidas pelas crenças “hedônicas” por meio de um processo distinto do raciocínio.

Além de Radcliffe, Don Garrett (2008b) também ofereceu objeções à interpretação de Cohon (2008) sobre o MRC.<sup>259</sup> Em primeiro lugar, Garrett afirma que a suposição de Cohon segundo a qual Hume sustenta *a priori* a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações é inconsistente com o *Tratado*, pois, para Hume, a restrição causal atribuída à razão depende de um argumento empírico. No argumento oferecido em *T* 2.3.3, Hume teria derivado da observação a necessidade de um impulso motivacional oriundo apenas das paixões como condição necessária à produção de ações. Em segundo lugar, Cohon teria exagerado ao atribuir a Hume uma tese da não-transitividade de processos causais, pois o argumento oferecido em favor dessa tese seria da autora e não de Hume. Garrett não é claro nesse ponto, mas parece defender que há de fato uma interação causal entre razão e paixão, enquanto faculdade distintas, como condição necessária da produção de ações na filosofia humeana. Em terceiro lugar, a interpretação que Cohon oferece para negar o MRC, baseada nessa tese da não-transitividade causal entre processos, pareceria não se adequar à concepção humeana de que o processo de produção de distinções morais é “diferente” do processo de raciocínio do ponto de vista da produção de ações. O problema, segundo Garrett, é que a interpretação de Cohon dessa diferença parece comprometê-la como a ideia de que o processo de distinção moral produziria *ações* como seu resultado definidor e não propriamente uma *distinção moral* — que, por sua vez, produziriam ações.

Sobre a primeira objeção, Cohon admite que a evidência em relação à impotência da razão deriva-se, em parte, para Hume, da observação dos poderes causais envolvidos. Entretanto, insiste Cohon, Hume também teria considerado que a tese da inatividade da razão é

---

<sup>258</sup> Cf. Cohon (2008, p. 65–66).

<sup>259</sup> Cf. Garrett (2008b, p. 259–260).

uma tese necessária (a razão por si mesma *não pode* influenciar paixões), e [...] que ele oferece fundamentos conceituais também para [essa necessidade], que emergem, em parte, do Argumento da Representação. (COHON, 2008b, p. 280).

O Argumento da Representação é um dos argumentos de Hume em favor da tese da inatividade da razão que Cohon identifica em *T* 2.3.3.5 e 3.1.1.9–10.<sup>260</sup> Esse argumento é basicamente o seguinte. Paixões, volições e ações não são ideias ou representações. As inferências da razão apenas produzem ideias ou representações. Logo, a razão sozinha não pode produzir ou evitar a produção de paixões, volições ou ações. No texto que serve de base à objeção de Garrett, Cohon, sustenta que

O Argumento da Representação não é, de modo manifesto, um argumento sobre as causas ou efeitos das paixões ou das ações. Ele não é empírico, mas explicitamente conceitual; ele indica que paixões e ações são do tipo errado de categoria ontológica para serem verdadeiras ou racionais. Tudo isso poderia ocorrer mesmo se a razão e as crenças tivessem a capacidade de causar tanto paixões quanto ações. (COHON, 2008, p. 20).

Em relação a segunda objeção de Garrett, Cohon (2008b, p. 279) admite que o argumento sobre a não-transitividade causal entre processos não é um argumento produzido por Hume, porém acredita que ele pode ser deduzido do “contexto”. Cohon rejeita a terceira objeção de Garrett e nega que tenha definido o processo de distinção moral por meio da produção de ações. Ao contrário, afirma Cohon (2008b, p. 280), sua interpretação é que, segundo Hume, a “capacidade de produzir ações [é uma] característica necessária do processo de distinguir bem e mal”.

O debate entre Garrett e Cohon sobre essas questões nos ajuda a perceber o cenário de disputa em torno da validade da interpretação tradicional, porém a controvérsia argumentativa principal ocorre entre esta e Radcliffe. Como vimos, Cohon sustenta que a interpretação tradicional sobre a função das crenças na produção de ações, segundo a teoria motivacional de Hume, baseia-se na estratégia argumentativa que batizei de *movimento razão-crença*. Por sua vez, o MRC depende daquilo que ela chamou de princípio da transitividade causal. O modo utilizado por Cohon para negar o MRC é basicamente conceber a razão como um processo e rejeitar que processos tenham eficácia causal. Processos não teriam eficácia causal porque não são itens identificáveis em associações causais de maneira independente. Processos que envolvem apenas percepções, por exemplo, são definidos a partir

---

<sup>260</sup> Cf. Cohon (2008, p. 19–23). A primeira aparição dessa expressão “Argumento da Representação”, e a defesa de que ele deve ser compreendido como um argumento *a priori*, ocorre em Cohon e Owen (1997).

da observação das operações mentais. Na medida em que algo que não possui eficácia causal não pode participar de cadeias causais, o fato de crenças causarem sozinhas paixões motivacionais não implica que a razão sozinha cause essas paixões. A única coisa que o processo de raciocínio *produz* são crenças. Entretanto, o que *causa* essas crenças são percepções anteriores que estão a elas associadas e não a razão. Se o princípio de transitividade causal não se aplica a processos, então o MRC não se sustenta, e a interpretação tradicional precisa encontrar um modo diverso de defender TIC.

Por outro lado, se aceitarmos que o raciocínio tem eficácia causal, na medida em que, como Radcliffe sustenta, ele é indissociável das percepções que o compõem, como as nossas crenças motivacionais são supostamente causadas por esse processo da razão, então o princípio de transitividade causal nos obrigaria a aceitar TIC. O problema aqui é aceitar que, para Hume, faculdades tenham poderes causais por si mesmas.

Como disse no início desta seção, meu objetivo é tentar recuperar o fôlego da interpretação tradicional frente às objeções de Cohon. Espero alcançá-lo apresentando uma leitura diferente do princípio da insuficiência causal da razão enquanto faculdade na análise do MRC. Espero que essa leitura sirva para sanar as discussões sobre os poderes causais da razão. Para apresentar minha alternativa, indicarei a seguir o que considero serem as virtudes e deficiências tanto da posição de Cohon quanto de Radcliffe.

Cohon (2008, p. 63) está correta quando afirma que não há passagem no *Tratado* na qual Hume afirme literalmente que crenças não são suficientes para produzir paixões motivacionais e ações.<sup>261</sup> Ela está correta também ao identificar o argumento da interpretação tradicional regularmente utilizado — como vimos acima — para inferir a insuficiência causal das crenças a partir da insuficiência causal da razão. O problema da leitura de Cohon é ignorar a frequente atribuição de poderes causais à faculdade da razão por Hume nos argumentos motivacionais do *Tratado*. A razão enquanto processo não tem eficácia causal, mas o que dizer da razão concebida enquanto percepção complexa?

Defendi na seção 1.2 que Hume considera não haver propriamente efeitos das atividades mentais pensadas como faculdades isoladas ou independentes. Nisto estou de acordo com Cohon. Porém, pensadas como percepções complexas, das quais fazem parte

---

<sup>261</sup> Como já vimos acima, a autora reconhece que a razão *produz* crenças sobre o mundo. Esse reconhecimento, por exemplo, está presente na objeção que ela própria faz a seu ponto de vista: se a razão sozinha produz crenças sobre prazer e dor, se essas crenças produzem sozinhas paixões motivacionais, porque a razão não poderia produzir sozinha paixões motivacionais? Cohon (2008, p. 65) acredita que “nem defensores da leitura comum, nem seus oponentes conseguiram até agora explicar por que Hume nega que a razão sozinha pode produzir paixões motivacionais”. Para ela, quando Hume afirma que a razão sozinha não produz paixões motivacionais, ele quer simplesmente dizer que o processo de raciocinar apenas tem ideias mais vívidas como resultado (o que pode ser facilmente observado, como diz Hume).

percepções unidas por determinadas relações, parece haver um sentido na filosofia humeana no qual as faculdades mentais podem ser ditas elementos de cadeias causais, como sugere Radcliffe. Cohon acerta ao afirmar que, se atribuirmos poderes causais a processos, eles não podem ter eficácia causal para além de seus produtos. Agora, a pergunta que devemos fazer é a seguinte: na filosofia de Hume, o raciocínio deve ser concebido *apenas* como um processo?

Radcliffe tenta salvar o MRC insistindo que a razão, ou o raciocínio, tem eficácia causal porque a identificação do processo de raciocinar é inseparável da crença resultante. Assim, se a crença *C* produziu a paixão *P*, então o raciocínio *R* pelo qual a crença *C* foi produzida também é causa de *P*, dado que *C* é indissociável de *R*. Como afirmei acima, Radcliffe atribui poderes causais à razão, especificamente, via inferências, o poder de causar crenças sobre o mundo. O problema é que — como já admitimos — a *faculdade* da razão não tem eficácia causal. Logo, a razão concebida como faculdade não pode ser a causa da crença resultante do raciocínio tampouco de paixões motivacionais.

Meu argumento é o seguinte. Ou a razão não é causa real, ou ela é a causa de certas percepções. Se a razão não é causa real, então o produto de raciocínios não é efeito da razão, mas de uma percepção anterior. Nesse caso, as afirmações de Hume sobre os efeitos da razão devem ser interpretadas como a fazer referência aos efeitos dessa percepção anterior. Se a razão é causa de algo, então ela está no mesmo nível de eficácia causal que seus produtos. Isto é, se a razão (enquanto processo) fosse causa real de alguma percepção, então ela pertenceria à cadeia causal de seu efeito e da percepção que dá origem ao raciocínio.

O problema com o último disjuncto da disjunção do início do parágrafo acima é que, para Hume, a razão é um processo identificado tanto pelo ponto de partida quanto pelo ponto de chegada do raciocínio. Seu caráter composto não permite que ela possa pertencer a cadeia causal de modo independente. A razão, isolada das percepções que participam do *raciocínio*, como Radcliffe parece supor em seu argumento, não deve ser considerada uma causa real, portanto. Não podemos ignorar que Hume, de fato, lança mão de uma linguagem causalista para se referir as faculdades mentais, mas já observamos que, para Hume, nossas faculdades não têm poderes causais isolados das percepções que as constituem. A percepção complexa (ou processo) que constitui a razão pode entrar em cadeias causais na medida em que o resultado desse processo, uma crença provável ou demonstrativa, cause outras percepções.

Para concluir, o que significa dizer que algo resulta da razão ou é produzido pela razão? Quando Hume fala que a faculdade *F* causou a percepção *P*, devemos entender que uma percepção anterior *S* causou a percepção *P*. A faculdade *F* é a percepção complexa que surge da observação da associação particular entre as percepções *S* e *P*. A razão é insuficiente

do ponto de vista causal, enquanto faculdade, porque não é a *percepção complexa F* que está associada com o efeito *P*, mas sim a percepção *S* que lhe antecede. A percepção *F* sequer pode ser a causa da percepção *P* (a crença sobre o mundo), pois ela própria não é independente de *P*, como Radcliffe aponta.

Hume, ao apresentar TIR, toma como suposto a tese de que faculdades não têm poder causal de modo independente de seus produtos ou objetos. É por isso que faz sentido a inferência de TIR para TIC, isto é, o movimento razão-crença. Quando apresenta a tese da inatividade da razão, Hume tem em vista não apenas aquilo que um processo de raciocínio pode produzir a partir de uma *percepção* como ponto de partida, mas também o que pode ser produzido a partir dos resultados de inferências. Isso fica evidente, por exemplo, quando Hume lança mão de crenças instrumentais para mostrar a influência causal que os raciocínios prováveis exercem na produção de ações.

Como afirmei acima, em primeiro lugar, a validade do MRC depende de uma interpretação do princípio de transitividade causal e do que chamei de insuficiência causal da razão (enquanto faculdade). Resumidamente, como a razão é um processo ou raciocínio pelo qual associamos percepções e transferimos vivacidade de uma a outra, em todo raciocínio há, no mínimo, duas percepções, das quais uma (a conclusão, uma ideia vívida) é o efeito da outra. Quando Hume considerar a razão como causa, devemos levar em conta que a causa propriamente dita não é o processo de *raciocinar*, mas a percepção (ou percepções) que antecede o efeito desse processo. Em segundo lugar, além de defender a validade do MRC, para mostrar a razoabilidade de TIC, disse também que é preciso usar premissas da teoria das percepções em apoio ao MRC. Essas premissas são, basicamente, que a intencionalidade das crenças é apenas representacional, para Hume, e que a produção de uma paixão motivacional por um estado de coisas depende de uma paixão anterior subjacente. Exploraremos a questão relativa às premissas motivacionais derivadas da teoria das percepções nas próximas seções.

## 4.2 As interpretações alternativas

Nem todos os leitores de Hume aceitaram a interpretação tradicional. Alguns dentre eles defendem o que chamei de interpretações *alternativas* dos argumentos motivacionais humeanos.<sup>262</sup> Como já vimos, dividi as interpretações alternativas em dois grupos: *suave* e *radical*. O primeiro grupo caracteriza-se por sustentar que Hume admite que crenças sozinhas

<sup>262</sup> Tais comentadores podem ser considerados em conjunto porque assumem que Hume estaria comprometido com a tese de que determinadas crenças têm sozinhas força motivacional. Karlsson (2000) cunhou a expressão “prazer ou desprazer em estoque” para se referir ao objeto de tais crenças motivacionais.



podem produzir diretamente paixões motivacionais, o elemento necessário que antecede a produção de ações.<sup>263</sup> O segundo grupo sustenta que propriedades de certas crenças motivacionais permitem que elas produzam diretamente tanto paixões motivacionais quanto ações.<sup>264</sup> Como podemos notar, esses dois grupos se diferenciam entre si pelo fato de que o primeiro admite o dualismo motivacional — segundo o qual dois estados mentais distintos são necessários à produção de ações: crenças e paixões — enquanto o segundo o rejeita.

O objetivo desta seção é apresentar objeções importantes que ambas interpretações alternativas fazem à interpretação tradicional e considerar o que a interpretação tradicional pode oferecer como resposta. Antecipo que é possível identificar que as interpretações alternativas baseiam suas objeções nas seguintes conclusões: (1) o MRC não se sustenta porque o argumento de Hume sobre a inatividade da razão diz respeito apenas às consequências (causais) do exercício dessa faculdade e não às consequências causais daquilo que a razão produz; (2) Hume afirma literalmente em passagens do *Tratado* que certas crenças são suficientes para produzir paixões motivacionais ou ações; e (3) Hume não se compromete com a existência de paixões originais que subjazem a toda motivação.

Como já vimos, comentadores que defendem uma *interpretação alternativa suave* das questões motivacionais envolvendo razão e paixões na filosofia de Hume caracterizam-se por negar TIC<sub>i</sub> (em oposição à interpretação tradicional) e aceitar TIC<sub>d</sub> e DMT (em oposição à interpretação alternativa radical). Em resumo, tais comentadores aceitam a tese tradicional de que dois estados mentais distintos são necessários à produção de ações, crenças e paixões motivacionais, porém acreditam que Hume teria admitido que certas crenças podem sozinhas originar as paixões motivacionais necessárias à produção de ações. Vejamos abaixo exemplos dos argumentos utilizados pela interpretação alternativa suave da teoria motivacional humeana.

Rosalind Hursthouse (1996) faz parte daqueles leitores que defendem uma interpretação alternativa suave. Apesar de apresentar um ponto de vista peculiar sobre a transição teórica que há entre o *Tratado* e a primeira *Investigação*, ela sustenta que Hume estaria comprometido com a tese de que certas ideias morais produzidas pela razão são suficientes para produzir paixões motivacionais.<sup>265</sup> Hursthouse considera haver evidências no

---

<sup>263</sup> Cf. Hursthouse (1996), Karlsson (2000; 2006), Sturgeon (2001), Velasco (2001) e Cohon (2008).

<sup>264</sup> Cf. Owen (2009).

<sup>265</sup> Cf. Hursthouse (1996, p. 147–150). Sua interpretação é peculiar porque depende da concepção segundo a qual os argumentos motivacionais de Hume sofrem “modificações consideráveis” no decorrer do *Tratado*, e mesmo reformulações em vários dos *Ensaio*s e na *Investigação sobre os princípios da moral*: “no fim das modificações, nem as paixões, nem a razão, são completamente aquilo que nós, e Hume, inicialmente, considerávamos-las ser” (HURSTHOUSE, 1996, p. 162).

*Tratado* que nos permitem concluir que algumas de nossas crenças não são inativas, como defende a interpretação tradicional.

Hursthouse (1996, p. 162) argumenta que os leitores que extraem um ceticismo motivacional sobre a razão do *Tratado* deveriam voltar ao Livro 2 depois de observarem no Livro 3 a “função essencial que a razão exerce na concepção humeana de justiça”. A discussão sobre a justiça nos mostraria que, em virtude de “nossa razão, ao contrário de outros animais, estamos aptos a inventar novas ideias que originam paixões — ideias tais como aquelas de *justiça, propriedade, direito, promessa, obediência*”. Essa “invenção” nada mais é do que a transformação *racional* de nossos sentimentos morais “animais” em “reações corretas do ‘bom crítico’ em assuntos morais”.

É com essa leitura geral do *Tratado* em mente que Hursthouse analisa e interpreta os argumentos motivacionais de *T 2.3.3* e *T 3.1.1* de um modo que nos permite caracterizá-la como integrante da interpretação alternativa suave. Basicamente, ela considera que atribuir propriedades motivacionais a razão é a única maneira pela qual podemos compreender dois importantes argumentos de Hume. Hursthouse (1996, p. 148) afirma que o argumento sobre o raciocínio causal apresentado em *T 2.3.3.3* é “muito fraco” para mostrar que a “propensão ou aversão” que produzem a ação não podem surgir de um raciocínio provável precedente. Pelo contrário, segundo sua interpretação, de acordo com Hume, a “perspectiva de prazer ou dor” que dá origem à paixão ou impulso motivacional nada mais é do que a “crença de que o objeto causará ou poderá causar prazer ou dor em mim”. Como essa crença é o produto de raciocínios sobre causa e efeito, o impulso, ou paixão, que produz a ação, parece surgir de uma crença provável produzida por uma inferência causal. Além disso, afirma Hursthouse, Hume admite haver uma influência da razão na produção de ações por meio de nossas “paixões calmas”. Como essa influência ocorreria por meio da produção de crenças, algo que pode ser visto no *Tratado*, é preciso oferecer uma explicação para o “problema” de como isso acontece, segundo a autora, o que Hume não teria feito.<sup>266</sup>

O problema sobre a explicação da produção de ações via crenças, que parecer ser evidente nesses dois argumentos, só é solucionado, afirma Hursthouse, se reconhecermos que Hume utilizou, nesses casos, um conceito distinto de raciocínio causal:

Para tornar plausível o que Hume diz nesses dois argumentos devemos assumir que, ao contrário de Hutcheson, ele usa ‘razão’ de um modo tal que exclui que ela opere com as ideias de *bem* (prazer) ou *mal* (dor); que cair no fogo me faria sentir uma

---

<sup>266</sup> Lembremos que esse “problema” da explicação da produção de paixões motivacionais por crenças derivadas de raciocínio é um problema (ou uma possível objeção) apenas para a interpretação tradicional.

grande dor/mal não é, como poderíamos ter suposto, uma conclusão de ‘raciocínios’ sobre causa e efeito. (HURSTHOUSE, 1996, p. 149).

Assim, na parte negativa de seu argumento motivacional sobre raciocínios causais, Hume não teria levado em consideração um tipo especial de raciocínio que opera com as ideias de dor e prazer, como causa ou efeito, porém não identificado com o raciocínio provável. Essa concepção pouco usual de raciocínio sobre questões de fato — uma questão, digamos, motivacional de raciocínio causal — é explicitada, segundo Hursthouse, apenas na seguinte passagem da *Dissertação sobre as paixões*: “e questões de fato [...], sejam elas nem boas nem más, [...] não podem ser consideradas como um motivo para ação.” (DP 5.1, grifo meu). Ora, se questões de fato *sobre prazer e dor* podem ser motivos para nós, Hursthouse (1996, p. 150) conclui que é apenas o tipo de razão que exclui o “emprego de ideias de prazer (bem) ou dor (mal)” aquele que, segundo Hume, não pode “excitar qualquer paixão”. A razão que opera com as ideias de dor e prazer como causas ou efeitos produzem paixões motivacionais.

A tese de que ideias morais produzidas por um tipo de raciocínio causal não-provável são suficientes para produzir paixões motivacionais parece ser sustentada por Hursthouse no fato de que a razão exerce algum controle normativo na produção de ações, ao menos do ponto de vista instrumental, como podemos observar na seguinte citação:

Hume pode, de fato, continuar mantendo que a razão serve à paixão natural do amor-próprio ao aparecer com essas ideias. Mas, ao fazer isso, a razão ganha o chicote. Não mais uma escrava, ela dita o que alguma de nossas paixões serão, e, por isso, dirige alguns de nós a morrer por justiça, manter-se firme ao invés de quebrar uma promessa ou contrato, como nenhum outro animal exceto um animal racional poderia fazer. (HURSTHOUSE, 1996, p. 162).

O ponto de vista de Hursthouse é que, para Hume, a ideia de justiça (por exemplo) produz o motivo da ação justa. Ou seja, ele teria admitido que o exercício da razão nos permite produzir ideias particulares que são suficientes para “dirigir” nossas paixões a produzir ações “racionais” a partir da produção de paixões motivacionais causadas por tais ideias. A razão pode produzir paixões motivacionais, por meio de crenças morais, ainda que não se abandone ou rejeite a ideia de que, para Hume, existem sentimentos morais antecedentes ao raciocínio.

Portanto, como podemos notar, Hursthouse nega a interpretação tradicional na medida em que sustenta que Hume admitiu a existência de crenças morais racionais capazes de produzir sozinhas paixões motivacionais. Ela indiretamente rejeita o movimento razão-

crença porque considera que as crenças sobre prazer e dor não podem ser atribuídas ao tipo de inferências que Hume considera não ter efeitos sobre as paixões.

Outra defesa da interpretação alternativa suave pode ser encontrada em Karlsson (2006).<sup>267</sup> Karlsson sustenta que, a partir de leituras de *T* 2.3.3, 2.3.9 e 3.1.1, podemos resolver as questões sobre a relação entre as crenças e as paixões na teoria humeana da motivação de modo simples. Hume teria considerado nessas passagens que formamos as paixões motivacionais de desejo e aversão quando, e *apenas* quando, acreditamos que algo tem (ou provavelmente terá) “prazer ou dor em estoque” para nós.<sup>268</sup> Assim, para Karlsson, a leitura do Tratado *mostraria* que a produção de paixões motivacionais tem como condição necessária e suficiente a existência de crenças sobre prazeres ou dores futuros. Apoiado na leitura de *T* 2.3.3.3, por exemplo, Karlsson (2006, p. 247) afirma que a teoria humeana da motivação é dependente de um “hedonismo psicológico” e, por isso, aceita que “prazer e dor em perspectiva são evidentemente as únicas bases nas quais desejo e aversões são formadas”.<sup>269</sup> Desse modo, ele sustenta que a rejeição ao movimento razão-crença depende da aceitação da tese de que crenças sozinhas podem produzir paixões para Hume e da interpretação das várias declarações no *Tratado* sobre a impotência da razão como um meio retórico de dizer que a mera operação da razão não pode produzir desejos e aversões.<sup>270</sup>

Como pudemos observar, as interpretações de Hursthouse, Sturgeon e Karlsson dependem da leitura segundo a qual o *Tratado* contém passagens que por si só indicam a existência de crenças com propriedades tais que *de fato* produzem sozinhas paixões motivacionais. Para esses intérpretes, somado ao fato de que Hume não teria negado abertamente a existência de tais crenças, pode-se concluir que não é necessário que haja uma percepção distinta da crença moral ou *hedônica* (dependendo do caso) para que sejam produzidas paixões motivacionais e ações. Em relação ao movimento razão-crença, defendido pela interpretação tradicional, esses três comentaristas negam — ou ampliando o conceito de racionalidade, ou insistindo na negação de TICi — que seja possível fazer a inferência que sustenta esse movimento.

A interpretação alternativa suave em relação à influência das crenças sobre as paixões motivacionais teve sua defesa mais sistemática feita por Rachel Cohon (2008). Contra a interpretação tradicional, Cohon (2008, p. 5) afirma que a atribuição a Hume do princípio

<sup>267</sup> Nesse artigo, o autor argumenta com mais detalhes em relação à leitura de Hume apresentada em Karlsson (2000).

<sup>268</sup> Karlsson (2006, p. 246).

<sup>269</sup> Ele acredita que, ao fundar o processo motivacional antes na “cognição” do que no “desejo”, Hume teria feito uma distinção entre “razões e motivos para ação”, e, assim, mostrado como esses dois itens estão relacionados.

<sup>270</sup> Cf. Karlsson (2000, p. 18).

de que *crenças sozinhas não podem ser motivos* faz parte de um modo institucionalizado ou comum de ser ler a metaética e a psicologia moral humeana cujas consequências não são nada abonadoras: “se aceitamos a leitura ordinária, devemos admitir que há vários enigmas, e também erros e contradições, nos escritos éticos de Hume.”<sup>271</sup>

Para defender sua interpretação, Cohon distingue vários pontos que indicariam que o texto do *Tratado* favorece a interpretação alternativa suave em comparação à interpretação tradicional. Em primeiro lugar, como já vimos na seção anterior, ela acredita que essa tese sobre a suficiência de certas crenças para produzir paixões motivacionais não contradiz o princípio de que a razão sozinha não pode produzir paixões e ações, pois, como processos não têm eficácia causal, não se pode aplicar uma transitividade causal entre razão, crenças e paixões. Assim, do fato de a razão produzir uma crença e essa crença sozinha produzir uma paixão, não se segue que a razão sozinha produziu uma paixão.<sup>272</sup>

Em segundo lugar, Cohon refere-se a *T* 1.2.1.1 e *T* 1.3.10, por exemplo, para defender que Hume afirma que toda paixão motivacional surge da percepção do prazer ou da dor, seja essa percepção uma impressão ou ideia. Para mostrar que certas crenças podem sozinhas produzir paixões motivacionais, segundo a teoria humeana, Cohon (2008, p. 30) sustenta basicamente que Hume teria defendido que crenças de um tipo particular, a saber, crenças sobre dores ou prazeres próximos ou futuros são as “causas imediatas de (novas) paixões motivacionais”, sem “a ajuda de uma paixão anterior, separada”. Isso significa dizer que tais crenças sobre prazer ou dor futuros — a propriedade dessas crenças que permitiria a elas produzir tal efeito é ter um conteúdo hedônico — seriam suficientes para causar as paixões necessárias à produção de ações.

Para Cohon (2008, p. 43), é possível extrair do *Tratado* a tese de que Hume teria admitido que podemos “observar empiricamente” que paixões motivacionais se seguem apenas da crença na existência de um prazer ou de uma dor. Assim como impressões prazerosas ou dolorosas produzem paixões de desejo e aversão direcionadas a seus objetos, crenças de que

---

<sup>271</sup> Essa leitura comum defende, segundo Cohon (2008, p. 5–6), que para Hume “a avaliação moral é uma questão do sentimento, não da razão” e fundamenta-se na ideia de que ele está comprometido com três teses básicas: (1) estados cognitivos tais como crenças não podem levar-nos a agir; (2) juízos morais não são estados cognitivos; e (3) juízos morais não podem ser deduzidos de premissas factuais. Cohon (2008, p. 12) afirma que essa leitura é problemática porque, se estiver correta, isto é, se Hume está de fato comprometido com essas três teses, então sua filosofia moral é amplamente inconsistente: “se Hume está argumentando como supomos na leitura ordinária, então suas discussões sobre psicologia moral e metaética são, em vários pontos, enigmáticas, descuidadas, conceitualmente descontínuas, falaciosas, autocontraditórias, ou em conflito com outras partes de sua filosofia.”

<sup>272</sup> Cf. Cohon (2008, p. 73–77).

prazer ou dor podem ser obtidos de objetos que nos estão disponíveis, em função de sua comparável vivacidade, podem de modo semelhante [a impressões] causar paixões, tais como o desejo e a aversão, suficientemente fortes para produzirem ações. (COHON, 2008, p. 43).

Em terceiro lugar, contra a interpretação tradicional, Cohon também afirma que não há em Hume uma teoria de paixões subjacentes, estados mentais supostamente necessários para a produção de paixões motivacionais dirigidas a objetos particulares. Essa conclusão baseia-se essencialmente naquilo que a autora chama de *tese da ocorrência*: toda percepção existente é sentida e está disponível à consciência.<sup>273</sup> Segundo Cohon, a tese da ocorrência seria uma tese fundamental da teoria humeana das percepções. Assim, quando Hume fala de paixões motivacionais, ele não está a se referir a disposições, mas a percepções ou itens mentais atuais.

Cohon acredita que a existência de paixões subjacentes requer a presença de um item mental constante e ininterrupto, um tipo de percepção que não encontra eco no texto humeano. Por exemplo, ela afirma, não há passagem na qual Hume defenda que um desejo genérico pelo prazer e uma aversão genérica pela dor estão constantemente “residentes na mente” humana. Além disso, não haveria evidência textual de que alegria, tristeza, medo e esperança também estejam constantemente presentes à mente. Cohon sustenta que, como as paixões motivacionais não poder ser reduzidas ao desejo e a aversão, se existem paixões motivacionais subjacentes, então *todas* as paixões motivacionais devem ser semelhantes nesse ponto. Mas, afirma Cohon (2008, p. 46), não há evidência textual de que as paixões motivacionais sejam reduzidas apenas ao desejo e a aversão: “Hume jamais traça a origem da alegria ao desejo.” Além disso, se todas as paixões motivacionais estivessem constantemente presentes à mente, a teoria humeana deveria explicar por que elas não se combinam ou se aniquilam.

Cohon oferece mais dois argumentos específicos contra a tese da necessidade da presença de paixões “subjacentes” na motivação. Se considerarmos a tese da ocorrência, mencionada acima, segundo a qual a existência de uma percepção depende se sua presença à mente, supondo-se que paixões subjacentes são paixões calmas, como Hume pareceria defender em *T* 2.3.3.8–9, podemos notar que a tese humeana de que paixões calmas não estão sempre disponíveis à consciência (na medida em que não são sempre sentidas) é incompatível com a natureza das paixões subjacentes.

---

<sup>273</sup> Ou, no original em inglês, a “*occurrence assumption*”. Cf. Cohon (2008, p. 38, 52–62).

Por fim, Cohon afirma que o conceito de um desejo genérico subjacente pelo prazer, ou uma aversão genérica pela dor, não faria sentido na filosofia humeana. O argumento é o seguinte. Um desejo genérico subjacente pelo prazer deve ter um objeto constante. Como os prazeres e dores particulares são fenomenologicamente diversos (são sentidos de maneiras diferentes) em função de seus diversos objetos, então um desejo genérico subjacente pelo prazer, na medida em que tem como meios de satisfação os diferentes prazeres particulares, parece não ter um objeto. Uma paixão sem um objeto definido é como uma paixão sem um causa específica e determinada de seu aparecimento, algo incompatível com a teoria humeana das percepções.<sup>274</sup>

Depois de apresentar esse conjunto de argumentos, Cohon (2008, p. 46–47) reconhece que sua interpretação “não é completamente decisiva” para sustentar que crenças sozinhas podem produzir paixões motivacionais. Ela afirma que as passagens usadas em apoio a sua interpretação são compatíveis com uma leitura que suporte a tese de que Hume considera a existência de paixões motivacionais subjacentes e necessárias a toda ação. Para equilibrar essa suposta fraqueza, a autora apresenta um argumento que afirma ser uma objeção mais “profunda” à interpretação tradicional. Segundo Cohon, a interpretação alternativa que está a defender, ao contrário da interpretação tradicional, oferece uma leitura plausível sobre o paralelo que Hume faz entre os efeitos das impressões de prazer e dor e das ideias de prazer e dor. Cohon afirma que a interpretação tradicional ignoraria o fato de que

Hume firma, em *T* 1.3.10, que a ideia vívida, ou crença, sobre um objeto doloroso produz, sobre as paixões e a vontade, o mesmo efeito que uma atual impressão dolorosa, ainda que em menor grau. As duas preenchem o mesmo papel causal, em virtude de suas vivacidades. (COHON, 2008, p. 47).

Se considerarmos que é correta essa tese do paralelismo funcional entre impressões e ideias, extraída de *T* 3.1.10, pergunta Cohon, como a interpretação tradicional explica a influência em geral das percepções de prazer ou dor, sejam elas ideias ou impressões? A interpretação tradicional deveria aceitar que uma impressão dolorosa não produziria uma nova paixão motivacional, mas simplesmente guiaria minha aversão subjacente em relação a objetos dolorosos, mediante a “informação” da presença da dor, assim como ocorreria com uma crença. Nesse caso, o impulso produtor da ação seria minha aversão preexistente. A sensação dolorosa apenas guiaria essa aversão.

---

<sup>274</sup> As respostas às objeções quanto a necessidade de paixões originais para a produção de paixões motivacionais ou ações serão reservada à próxima seção.

Cohon afirma que essa não é a explicação adequada.<sup>275</sup> A explicação da influência das percepções de prazer e dor sobre as paixões é simples: segundo Hume, a percepção de prazer causa o desejo e a percepção da dor causa a aversão. Essa percepção pode ocorrer na forma de impressões ou ideias cuja vivacidade seja tal que possa reproduzir os efeitos das impressões. Assim, Cohon conclui,

se Hume está falando sério ao afirmar que uma ideia de dor na qual se acredita tem uma influência sobre as paixões similar àquela de um sentimento atual de dor, ele não pensaria que tal ideia vívida seja, em si mesma, completamente sem influência. (COHON, 2008, p. 48).

Em resumo, Cohon justifica sua interpretação sobre o paralelismo funcional entre impressões e ideias na convicção de que existem passagens no *Tratado* que são claras acerca do seguinte ponto: crenças sobre prazer ou dor futuros são suficientes para causar novas paixões motivacionais. Essa estratégia também é parte do tipo de interpretação radical desenvolvida por David Owen.

Owen (2009) apresenta sua opinião sobre a questão da importância da razão e das crenças na motivação humana para Hume em um texto ainda não publicado oficialmente, mas disponível em sua página pessoal da internet e discutido em alguns colóquios internacionais, inclusive no Brasil.<sup>276</sup> Owen é um dos mais reconhecidos intérpretes da filosofia humeana. Nesse texto ele apresenta uma alternativa que descreve como “radical”, em oposição às interpretações “padrão” ou “tradicional” sobre a questão da motivação em Hume.<sup>277</sup> Owen (2009, p. 10) reconhece que as interpretações tradicionais da teoria da motivação de Hume caracterizam-se por negar “eficácia causal a crenças”, considerando-as “inertes”. Entretanto, ele admite fazer parte do conjunto de intérpretes “alternativos” que concorda haver indícios

---

<sup>275</sup> O parágrafo fundamental para o argumento de Cohon (2008, p. 48) é o seguinte: “Mas, com certeza, *esse* [a explicação tradicional] não é o modo pelo qual somos movidos a nos afastarmos de uma superfície quente. A sensação dolorosa não é somente a fonte da informação que guia a aversão e é improvável que Hume tenha pensado que ela fosse. É em parte por causa do espontâneo poder aversivo dos sentimentos de dor e do espontâneo poder atrativo dos sentimentos de prazer que Hume traça as origens de quase todas as paixões motivacionais para o próprio prazer ou dor. Ele certamente não pensa que a sensação de dor, em si mesma, é ‘um juízo indolente do entendimento’. Ao contrário, a dor é um tipo de experiência que inerentemente gera um impulso para recuar. Seu impacto característico sobre a paixão e a ação é independente de qualquer aversão ou desejo que poderia estar presente na mente antes da dor começar. (É claro que uma sensação de dor também pode interagir com paixões subjacentes; tal coisa seria, porém, um efeito posterior.) É a própria dor o que faz alguém querer que ela pare; é o próprio prazer o que faz alguém querer que ele continue. Isso é o que primeiramente torna o hedonismo motivacional de Hume plausível.”

<sup>276</sup> O professor David Owen apresentou a comunicação “Belief and the Passions” no III Colóquio Hume, realizado em 2007, na UFMG. Talvez essa não seja a versão final de seu artigo, e parece que alguns pontos precisam ser revisados, mas levá-lo em consideração é uma grande oportunidade para sabermos a direção que o pensamento de Owen está tomando no que diz respeito à teoria da motivação de Hume e quais argumentos ele apresenta em apoio a sua interpretação. A versão oficial do artigo está programada para ser publicada em 23 de março de 2016 no “The Oxford Handbook of Hume”, da Oxford University Press.

<sup>277</sup> Cf. Owen (2009, p. 2 n. 2, 17, 20, 24).



no texto de Hume que apontam para o abandono da tese de que crenças são inertes. A peculiaridade de sua leitura “radical” é, ao contrário da interpretação alternativa suave, negar o dualismo motivacional.<sup>278</sup>

Owen afirma que gostaria de atribuir a Hume um princípio motivacional semelhante ao que Descartes apresenta em uma carta escrita ao padre jesuíta Denis Mesland em 2 de maio de 1644. Segundo tal princípio, a apreensão intelectual “clara” daquilo que é bom para nós determina a vontade.<sup>279</sup> Essa noção cartesiana, para Owen (2009, p. 1), estaria presente na concepção de Hume segundo a qual “é um princípio original, fundamental, da natureza humana, descoberto empiricamente, que uma impressão ou ideia de prazer é frequentemente seguida por uma ação”. A diferença entre esses dois filósofos modernos seria que a conexão entre o prazer e a inclinação da vontade em Descartes é *a priori* e em Hume é “contingente, mas perfeitamente geral”. Esse princípio da natureza humana que conecta ações e crenças sobre prazer e dor, segundo a filosofia humeana, é chamado por Owen de “princípio do prazer”.<sup>280</sup>

Segundo Owen, Hume teria considerado que o princípio do prazer é um princípio original da natureza humana e, por isso, faz parte da maioria das explicações das ações dos homens. Esse princípio teria sido expresso por Hume de vários modos; por exemplo, quando ele afirma que “a natureza implantou na mente humana uma percepção do bem e do mal, ou, em outras palavras, do prazer e do desprazer, como o a principal fonte e princípio motor de todas as suas ações” (*T* 1.3.10.2), quando diz que “a mente, por um instinto original, tende a unir-se com o bem e a evitar o mal” (*T* 2.3.9.2), e que “todo homem deseja o prazer” (*T* 2.1.0.8).<sup>281</sup> A importância desse princípio está em indicar que crenças sobre prazer e dor são “causalmente eficazes” ou “ativas”.<sup>282</sup> Como crenças sobre prazer e dor são compreendidas como percepções suficientes para dar início ao processo motivacional, Owen batiza essa “nova” leitura da teoria da motivação de Hume de “Concepção da Crença Motivacional”.<sup>283</sup>

<sup>278</sup> Owen propõe algo que parece ser único na literatura humeana, na medida em que, em alguns casos, dispensa as paixões motivacionais da produção de ações, algo que os outros dois tipos de interpretações não aceitam.

<sup>279</sup> O trecho da carta de Descartes citado por Owen é o seguinte: “[...] parece-me certo que uma grande luz no intelecto é seguida por uma grande inclinação na vontade; de tal forma que, se vemos claramente que uma coisa é boa para nós, é muito difícil — e, em minha opinião, impossível, na medida em que se permanece no mesmo pensamento — para o curso de nosso desejo” (Descartes, vol. 3, p. 233–234).

<sup>280</sup> Em inglês, “the Pleasure Principle”. Cf. Owen (2009, p. 1, 8–10, 24). Como vimos, a atribuição desse princípio a Hume é uma das características das interpretações alternativas.

<sup>281</sup> Neste último, segundo Owen (2009, p. 3), é “a ligação geral entre prazer e ação que é explicativo, e não a presença do desejo”. Na verdade, defende Owen, o verbo “desejar” em *T* 2.1.0.8 não aponta para um desejo, mas para uma crença sobre prazer em estoque.

<sup>282</sup> Cf. Owen (2009, p. 8–10, 20–24).

<sup>283</sup> Essa concepção é chamada por Owen de “MBA”, sigla para a expressão em inglês “Motivating Belief Account”. Farei o mesmo aqui, apesar de ter traduzido a expressão, para manter a semelhança com a sigla do

Owen reconhece que as interpretações que chamei de alternativas suave estão certas em considerar que o foco da psicologia da motivação de Hume deve ser o princípio do prazer. Como vimos, segundo esse princípio, nossas percepções (impressões e ideias) sobre prazer e dor estão originalmente conectadas com a produção de paixões, volições e ações. Ele afirma, contudo, que sua interpretação é radical porque — ao contrário da alternativa suave, que não aceita TIC<sub>i</sub> — também abandona DMT, ou seja, a tese de que paixões ou uma volição sejam percepções necessárias na cadeia causal que antecede a produção de ações. Para Owen, o princípio do prazer presente na teoria motivacional de Hume permite, de fato, a conexão direta de *percepções vívidas sobre prazer e dor* e ações.

Para ilustrar a tese “radical” de que a ordem das percepções que antecedem a produção de ações — isto é, a ordem dos efeitos produzidos pela crença motivacional — é “irrelevante”, ele lança mão de uma passagem de *T* 3.1.1.9 na qual Hume agrupa “paixões, volições e ações”. Owen refere-se a esse grupo de entidades como PVA’s e considera que crenças são ideias fortes e vívidas tipicamente produzidas por raciocínios ou inferências causais. A ideia de que crenças são suficientes para causar PVA’s, do mesmo modo que impressões, se seu conteúdo for o prazer e a dor, pode ser observada, segundo Owen, em várias passagens do *Tratado*: *T* 1.1.2.1, 1.3.7.7, 1.3.10.2–4, e *Ap* 2.

Devemos perceber aqui que a tese segundo a qual Hume teria reconhecido que a mera observação das operações mentais fornece evidências de que crenças sobre prazer e dor possuem as características necessárias para “afetar” a mente e, em consequência disso, produzir PVA’s é parte importante do argumento de Owen.<sup>284</sup> Além disso, sendo o tipo de percepção que nos afeta, por suas características próprias, é uma questão contingente se a crença sobre prazer e dor produz ações diretamente, ou indiretamente, via paixões motivacionais ou volições.

Desse modo, Hume não teria defendido, segundo Owen, que paixões motivacionais são elementos necessários na produção de ações:

Hume não precisa de desejos, ou de qualquer outra paixão, para preencher a lacuna entre a percepção de prazer ou dor e a ação ou a inclinação de agir. Não há lacuna,

---

texto original. Owen (2009, p. 24) afirma que “o Princípio do Prazer é um princípio geral da natureza humana que fornece um elo sólido entre crenças sobre prazer e dor, e paixões, ações ou volições. Isto é, o Princípio do Prazer leva a Concepção da Crença Motivacional, em qualquer uma de suas muitas formas”. Cf. Owen (2009, p. 12, 17, 24).

<sup>284</sup> É a observação dos fenômenos mentais que justifica o reconhecimento do princípio do prazer como um princípio motivacional presente na natureza humana: “O Princípio do Prazer é o princípio fundamental da natureza humana segundo o qual percepções de prazer ou dor nos preocupam, nos afetam e pesam sobre nós, e, por isso, causam PVA’s” (OWEN, 2009, p. 5).

visto que o princípio é um fato fundamental sobre a natureza humana. (OWEN, 2009, p. 10).

É por não estar comprometido com o dualismo motivacional que, Hume nem sempre conecta, como podemos observar no *Tratado*, a percepção do prazer com ações via paixões: “na medida em que se admite serem crenças causalmente ativas, não há razão para se pensar que elas apenas podem causar paixões, ao invés de volições ou ações.”<sup>285</sup>

Owen defende que, para Hume, crenças sobre prazer e dor, do mesmo modo que impressões, são suficientes para produzirem diretamente ações, pois ambos tipos de percepção compartilham o grau de força e a vivacidade necessário para produzir paixões motivacionais, volições e ações. Assim, em termos motivacionais, a eficácia causal de qualquer percepção (ideia ou impressão) depende apenas de duas coisas: seu conteúdo e sua força e vivacidade.<sup>286</sup> Tendo em vista essa identidade motivacional entre certas impressões e ideias, ele conclui que

Crenças motivam por causar PVA's, em primeiro lugar, localizando prazer e dor, de acordo com o princípio do prazer. Crenças podem motivar porque elas são ideias que compartilham com impressões a força e a vivacidade extra que as torna causalmente eficaz. (OWEN, 2009, p. 8).

A possibilidade da versão radical da interpretação alternativa é suficiente para mostrar, segundo Owen (2009, p. 11), que “Hume não é um humeano” no que diz respeito à motivação. Se crenças sobre o mundo (prazer) nos afetam e, por isso, causam PVA's, então não é o caso que todas as nossas crenças são inertes. Não precisamos apelar para um “desejo independente” que nos dê um “fim” [*goal*] para nosso comportamento, ou que “pese sobre nós, nos diga respeito, ou nos influencie”.<sup>287</sup> O modelo crença/desejo não é humeano porque ignora o fato de que, em certas ocasiões, é a percepção do prazer que nos afeta, e não um desejo. O ponto importante a considerar é que a explicação da ação se dá pelo princípio do prazer, a “conexão básica, original, entre a percepção de prazer e dor e PVA's”, expressa pela suposição de que “a mente, por um instinto original, tende a unir-se com o bem e a evitar o mal” (*T 2.3.9.2*).<sup>288</sup>

<sup>285</sup> Owen (2009, p. 23).

<sup>286</sup> Essa tese é apresentada explicitamente no seguinte parágrafo: “Tomada a natureza humana assim como ela é, duas coisas são exigidas para que o resultado de um raciocínio particular produza paixões ou volições: a ideia assim produzida deve ter o tipo certo de conteúdo, a saber, prazer ou dor, e ela deve ter força e vivacidade suficiente para ter o tipo de impacto causal que impressões têm. Estas são apenas características gerais da natureza humana, descobertas empiricamente” (OWEN, 2009, p. 14).

<sup>287</sup> Owen (2006, p. 12).

<sup>288</sup> Ainda sobre suas conclusões, Owen (2009, p. 12) afirma que “Hume não pensa que todos os objetos do mundo e suas propriedades nos deixam indiferentes e falham em nos afetar. Se objetos não dão prazer ou dor, ou se nós acreditamos que em circunstâncias facilmente realizáveis eles nos darão prazer ou dor, então nós estamos

Owen acredita que Karlsson (2006) e Cohon (2008) apresentam uma versão apenas “simpática” da interpretação alternativa porque ignoraram a extensão do princípio do prazer.<sup>289</sup> Segundo Owen, o reconhecimento do princípio do prazer na filosofia de Hume é o que leva certos comentadores a aceitar que crenças não são inertes e, conseqüentemente, a negar a interpretação tradicional. Ele afirma que as interpretações alternativas, entretanto, podem ser criticadas por defenderem a presença de um estado distinto da crença como condição da produção de ações. Segundo Owen, Karlsson acredita que, para influenciar ações, a crença sobre prazer deve produzir um desejo, e Cohon defende que uma paixão motivacional é necessária.

Contra Karlsson, Owen afirma que se identificarmos o termo “desejo”, utilizado em passagens do *Tratado* consideradas fundamentais para os argumentos motivacionais, à paixão direta particular do desejo, então parece não haver evidência suficiente de que um desejo é necessário como intermediário para completar o elo causal na produção de ações por uma crença.<sup>290</sup> Ele defende que a expressão “bem desejado”, usada em *T* 2.3.3.7 — ou até mesmo a frase “todo homem deseja prazer” (*T* 2.1.10.8) — não precisa apontar à presença de um desejo. Segundo Owen, do ponto de vista do princípio do prazer, já estabelecido como um princípio fundamental da motivação humana, o uso do termo “desejo” em algumas passagens do *Tratado* poderia apontar à presença de uma crença sobre prazer em estoque que poderia produzir diretamente ações ou qualquer uma das paixões diretas motivacionais. Conseqüentemente, o termo “desejo” poderia ser usado em mais de uma maneira: para se referir à paixão particular do desejo, ou para indicar a presença de qualquer uma das paixões diretas particulares (que poderiam ter sido produzidas apenas por uma crença).<sup>291</sup>

Outra razão para recusarmos a redução ao desejo de todo elemento conativo fundamental para a motivação humana, realizada pela leitura que Karlsson faz do *Tratado*, segundo Owen, é que Hume não menciona a produção de desejos em *T* 2.3.3.3. Nesse parágrafo, Hume fala somente de “propensões e aversões”, termos que não são

---

longe de ser-lhes indiferentes. Tais objetos pesam sobre nós, são algo que nos preocupa, e nos afetam. Na psicologia de Hume, o princípio do prazer oferece um elo firme entre percepções da mente com um certo conteúdo e ação.”

<sup>289</sup> A simpatia a que Owen se refere aqui provavelmente diz respeito ao fato de que a interpretação alternativa suave desses dois autores compartilha ainda com a interpretação tradicional à tese de que paixões são elementos necessários à produção de ações (DMT).

<sup>290</sup> Karlsson (2006) acredita que é evidente que Hume faz essa identificação em *T* 2.3.3.3, 2.3.3.7, 2.3.9.1, 2.3.9.7 e 3.1.1.12. Como vimos, Owen sustenta que não é o caso que uma crença, para produzir uma ação, precise antes produzir um desejo. Nas citações que Karlsson apresenta, Hume parece estar falando antes do conjunto de paixões motivacionais do que especificamente na paixão do desejo.

<sup>291</sup> Este último uso, segundo Owen, enfatizaria o elo causal entre o prazer percebido e a subseqüente presença de uma das paixões motivacionais.

necessariamente sinônimos de desejos. Assim, conclui Owen (2009, p. 8), Karlsson engana-se ao defender a presença necessária de um desejo na teoria da motivação de Hume, pois parece “ser empiricamente falso que um exemplar de (algum) desejo (ou outro) está sempre presente como um antecedente causal da ação”. Desejos e aversões não seriam, portanto, percepções necessárias à produção de ações.

Em relação à interpretação “simpática” de Cohon (2008), ele afirma que é difícil compatibilizar a cadeia motivacional sugerida por essa autora — crença causa paixão motivacional, que causa ações — com o reiterado uso das expressões “vontade” e “volição” por Hume como elementos da cadeia. Para Owen (2009, p. 19), Cohon deveria ter considerado que a volição pode estabelecer um papel causal na motivação porque “Hume ordinariamente fala de volições e ações como pares, com as primeiras causando as últimas”. Na medida em que se encontra uma função para a vontade e suas volições na teoria humeana, afirma Owen, não fica tão claro que Hume em sua concepção dos antecedentes causais das ações precise sempre apelar causalmente para paixões diretas, como sustenta Cohon. Resumindo, se volições podem participar da cadeia causal que produz ações, e volições não são paixões diretas, então Cohon está cometendo um equívoco ao sustentar que paixões diretas (e motivacionais) são elementos necessários à produção de ações.<sup>292</sup>

Para ilustrar a função das volições na produção de ações, segundo a teoria humeana, Owen apresenta um exemplo sobre o que ele acredita serem as diferenças entre as conexões causais que partem de uma *impressão* de dor e chegam à produção de ações por meio de uma volição. O exemplo pode ser resumido do seguinte modo. São três os tipos de conexões e os efeitos variam de acordo com o grau da impressão. No primeiro tipo, uma impressão avassaladora causa diretamente uma ação. No segundo, uma impressão mais fraca causa uma volição que causa uma ação. No último, uma impressão ainda mais fraca causa uma paixão motivacional, que, junto com uma crença instrumental, causa uma volição, que causa uma ação. O primeiro caso é um exemplo de ação involuntária. A presença da volição é o que torna a ação voluntária ou intencional, segundo Owen, no segundo e no terceiro caso. Desse modo, como “é também tão fácil construir casos distintos [de produção de ações] com ideias de dor, em vez de sensações”, complementa Owen, Hume parece querer dizer que

---

<sup>292</sup> Cf. Owen (2009, p. 16–24). Segundo Owen, essa parece ser uma leitura plausível da interpretação alternativa, ainda que pareça mais típico que a produção de ações conte com uma paixão direta. Owen pede que, diferente de Cohon, consideremos a visão “radical” de que a psicologia motivacional de Hume não exige que uma paixão direta seja inserida entre uma crença e uma ação. Consideremos também que volições não são paixões diretas, ou epifenômenos, como defende Cohon, mas um tipo de específico ou *sui generis* de impressões secundárias produzidas pela vontade. Por fim, consideremos uma leitura de Hume segundo a qual uma crença causa uma volição, que causa uma ação, sem a participação de uma paixão direta.

uma vez que alguém admite que crenças causem paixões, ele está comprometido a admitir que elas também causem volições e ações. A MBA sustenta que crenças sobre o prazer causam PVA's. Essa afirmação parece agora ser distributiva: crenças sobre o prazer podem causar paixões, ou causar volições, ou causar ações. (OWEN, 2009, p. 23–24).<sup>293</sup>

Sobre este ponto, Owen (2009, p. 20) sustenta ainda que, ao aproximar crenças de “sentidos, sentimentos, emoção ou sensação”, Hume teria admitido que crenças sobre prazer e dor podem também produzir diretamente tanto ações quanto volições, ao contrário do que sustenta Cohon. Assim, na medida em que “se admite serem crenças causalmente ativas”, aproximando-se crenças de impressões, pela semelhança entre suas naturezas sensíveis (*Ap 3; T 1.3.8.2*), relacionadas com a força e a vivacidade, não há “razão para se pensar que elas apenas podem causar paixões, ao invés de volições ou ações”. Em outras palavras, se a “concepção completa de Hume sobre impressões, ideias, crenças e vivacidade aponta para a direção da eficácia causal de crenças”, então crenças sobre prazer e dor possuem as características que tornam contingentes os intermediários entre elas e a produção de ações.

Por fim, do mesmo modo que os outros defensores da interpretação alternativa, Owen também rejeita aquilo que venho chamando de movimento razão-crença.<sup>294</sup> Vale lembrar que esse movimento é usado pela interpretação tradicional para questionar a tese de que crenças possam sozinhas produzir paixões motivacionais. O argumento tradicional é que se as crenças sozinhas pudessem produzir paixões motivacionais, então a razão sozinha poderia produzir ações, o que é incompatível a tese da inatividade da razão.<sup>295</sup>

Ele reconhece que as interpretações não tradicionais dos argumentos motivacionais humanos devem lidar com essa objeção e sua resposta para esse problema é a seguinte. Na medida em que “razão” é um termo sobre faculdades, esse conceito diz respeito a três coisas: a faculdade em si, o processo ou atividade característica (o raciocínio), e o produto dessa atividade.<sup>296</sup> Assim, afirma Owen, considerando-se que

<sup>293</sup> Na nota a esse parágrafo, Owen acrescenta que “a diferença entre esta afirmação distributiva, e a afirmação de que crenças sobre prazer apenas podem causar paixões (e, conseqüentemente, volições e ações) é a razão pela qual aqueles que sustentam a segunda estariam infelizes em aceitar que volições contam sem problemas como paixões diretas”. A ideia de Owen parece ser que comentadores semelhantes a Cohon estariam infelizes porque, se volições são paixões diretas, então crenças poderiam causar diretamente volições.

<sup>294</sup> Cf. Owen (2009, p. 11).

<sup>295</sup> Owen formula essa objeção do seguinte modo. Se a faculdade da razão produz crenças, se crenças causam PVA's, e se a causalidade é um conceito transitivo, então parece que a razão causa PVA's, o que seria incompatível, por exemplo, com a tese de que “a razão sozinha não pode ser um motivo para a vontade”.

<sup>296</sup> Para Owen, Hume expressa sua psicologia da motivação, em grande parte, usando termos que se referem a faculdades da mente. Apesar disso, ele tem uma concepção fraca da noção de faculdades. Faculdades não participam de conexões causais e por isso não tem “valor explicativo”. Na filosofia de Hume, todo apelo explicativo a faculdades “deve ser convertido para termos sobre padrões de conexões causais entre percepções da

a atividade de raciocinar produz uma crença como termo final, a faculdade da razão fez seu trabalho. PVA's não são produzidas pela razão porque elas não são o produto de um processo de raciocínio. (OWEN, 2009, p. 25).

Como podemos notar, de modo semelhante a Cohon, Owen defende que o fato de crenças produzirem PVA's não compromete Hume com a tese de que *a razão* produziu tais coisas. Nossos processos inferenciais produzem crenças. A crença produzida por um raciocínio pode, por sua vez, produzir uma paixão. Essa paixão, porém, não pode ser considerada como causada pela razão ou por um raciocínio. A razão não pode produzir paixões.<sup>297</sup> Tal conclusão se segue “de maneira simples do princípio da cópia e da natureza da faculdade da razão”.<sup>298</sup>

Como vimos, na interpretação que Owen faz da filosofia de Hume, crenças produzem paixões motivacionais ou ações não pela razão, mas segundo o princípio do prazer. Como o reconhecimento da existência do princípio do prazer mostra que não faz sentido inferir que crenças são inertes a partir da afirmação de que “a razão sozinha não pode ser um motivo para ações da vontade”, a inércia da razão não conduz à inércia de seus produtos, as crenças.

Owen afirma que poderia se objetar a sua leitura das limitações causais da razão no *Tratado* que Hume está apenas “mudando de assunto” quando sugere que a concepção racionalista da vontade comete um “erro categorial” ao supor que a razão produza volições. Esse erro categorial aconteceria porque, dada sua natureza, é impossível que a razão produza algo distinto de ideias mais fortes e vívidas. Segundo os objetores, haveria uma “mudança de assunto” porque Hume não teria explicado de modo claro e direto a origem das limitações da

---

mente”. O tipo de relato da ação que leva em conta percepções da mente é explicativo porque se fundamenta no *princípio do prazer*.

<sup>297</sup> Owen (2009, p. 27) afirma que uma das contribuições da posição motivacional humeana é o argumento de que paixões não são representacionais e, por isso, ações por elas produzidas não podem ser racionais ou irracionais.

<sup>298</sup> Cf. Owen (2009, p. 40 n. 33). Segundo Owen, o princípio da cópia também é importante para a compreensão da teoria da motivação de Hume, por exemplo, por implicar que “nenhuma faculdade pode produzir uma nova ideia (simples)”. A faculdade da razão apenas produz inferências, cujos resultados são ideias vívidas ou crenças, derivadas originalmente de impressões, das quais derivam sua força e vivacidade, que pode até aproximar-se das impressões originais. Com a tese de que a moralidade, ou o vício e a virtude, não derivam da razão, Hume não quer negar que uma crença possa ser um juízo moral, ou que a ideia de virtude não possa ocorrer na conclusão de um argumento ou inferência. A ideia de Hume é que um processo inferencial da razão não pode ter como conclusão impressões (no caso, impressões *morais* de reflexão), ou “paixões, volições e ações”. Nada impede que uma crença resultante de um raciocínio tenha um conteúdo moral. O conteúdo moral das ideias, contudo, não é derivado de um raciocínio, demonstrativo, ou provável, mas, segundo o princípio da cópia, de uma impressão de reflexão.

razão. Ele considera que essa objeção não é boa porque Hume teria determinado a natureza da razão empiricamente, ao contrário dos racionalistas.

Outra limitação da objeção de que Hume não vai direto ao ponto, segundo Owen, é a seguinte. Quando Hume afirma que a razão sozinha não causa PVA's, ele não quer dizer somente que a razão apenas produz ideias. Ele quer solapar também a concepção racionalista sobre a natureza do combate entre razão e paixões segundo a qual a razão é uma faculdade independente dos “sentidos, paixões e imaginação” e exerce o papel dominante na produção de ações. Ao contrário, Owen (2009, p. 28) afirma que é “apenas porque somos criaturas que sentem que a razão pode de fato funcionar”. A razão produz percepções com propriedades sensíveis, sentimentos ou modos de sentir. As crenças produzidas pelo raciocínio provável, por exemplo, se aproximam de impressões, são “sentimentos”. Portanto, conclui Owen, nesse “contexto” diferente, sentimental, a

afirmação de que a ‘razão sozinha’ não motiva é a afirmação de que a razão, como uma faculdade dos seres humanos, somente pode funcionar, não por si própria, mas em harmonia com nossos sentimentos e paixões. (OWEN, 2009, p. 29).

Assim, afirma Owen (2009, p. 29), tendo em vista a natureza humana, tal como ela é, percebida empiricamente, Hume acredita que a razão só pode ser “um motivo para uma ação da vontade”, isto é, só pode “funcionar”, porque seus produtos, os “resultados de uma porção de raciocínio”, além de possuírem o conteúdo apropriado, são também “sentimentos”.<sup>299</sup> A razão destituída de sentimentos é a “escrava das paixões”. Portanto, nós “cremos e agimos, mas não fazemos ambas as coisas pela razão sozinha”. Segundo Owen, a ideia de Hume ao defender a inércia da razão é dupla: mostrar que a operação dessa faculdade, segundo sua real natureza, tem limites no que diz respeito a seus resultados e indicar que o papel que ela exerce na motivação deve ser compreendido de maneira holística. A razão é uma faculdade integrada às outras faculdades e depende, sobretudo, de aspectos sentimentais próprios.

Como vimos, a interpretação tradicional caracteriza-se por considerar que crenças são causalmente “inertes” porque não são suficientes para dar origem a paixões motivacionais, volições ou ações. Segundo a interpretação tradicional, outro estado mental, com propriedades “conativas”, e que fornecesse um fim para a ação, seria também necessário à motivação. Aqueles que se opõem a esta interpretação tradicional afirmam que certas

---

<sup>299</sup> Sobre a necessidade de se considerar os aspectos sentimentais da racionalidade humeana, Owen (2009, p. 29) afirma ainda que “se considerarmos a razão sozinha, não podemos explicar o que é a crença, como a faculdade da razão produz crenças, nem como crenças sobrevivem a argumentos céticos. Nem poderíamos compreender como certas crenças são motivacionais, isto é, produzem PVA's”.



crenças têm sim independência causal. Identificamos duas vertentes entre esses leitores não tradicionais. Alguns defendem uma leitura “suave” da filosofia de Hume e não abandonam a tese de que uma paixão motivacional é necessária à produção de ações. Assim, crenças são suficientes para produzir paixões motivacionais, que, por sua vez, causam ações. Ambos estados são necessários e conjuntamente suficientes à motivação. Não é preciso um estado distinto da crença para produzir a paixão motivacional, mas é preciso essa paixão para produzir ações. Por sua vez, Owen acredita que a filosofia da motivação de Hume vai além.

Podemos resumir a posição de Owen da seguinte maneira. Ele quer defender uma versão “radical” da leitura que se opõe à interpretação tradicional da teoria da motivação de Hume. O fato de que crenças sobre prazer e dor não são inertes implica que elas podem também causar diretamente ações, sem qualquer intermediário. Não é o caso, portanto, que uma paixão motivacional ou volição seja uma condição necessária à produção de ações. A tese que caracteriza sua interpretação alternativa radical é que crenças sobre prazer e dor tem “eficácia causal” na motivação. Em oposição às leituras tradicionais, a ideia de que crenças sobre prazer e dor tem eficácia causal é chamada por Owen de *concepção da crença motivacional*. Essa concepção depende do que ele chama de *princípio do prazer*. O princípio do prazer é um princípio do funcionamento da mente, expresso pela conexão constante observável entre percepções fortes e vividas (crenças e impressões) sobre prazer e dor e a produção de ações. Na interpretação radical desse princípio, como Owen a defende, é “irrelevante” se a conexão entre a crença motivacional e a ação é direta ou indireta, via desejos, paixões motivacionais ou volições. Uma crença sobre prazer e dor (assim como uma impressão do mesmo tipo) possui todas as propriedades necessárias para dar origem a um impulso motivacional independente: força e vivacidade associados a um conteúdo específico, prazer e dor “em estoque”. É uma questão contingente se, entre a percepção do prazer e a produção de ações, há estados mentais intermediários. Ele sustenta que, para Hume, crenças (assim como impressões) sobre prazer e dor são suficientes para produzir diretamente paixões, volições ou, até mesmo, ações. A produção do efeito da percepção de prazer ou dor depende do conteúdo e da força e vivacidade da percepção.

O que a interpretação tradicional pode dizer sobre os argumentos das interpretações alternativas que apresentei acima? Como afirmei no início desta seção, as interpretações alternativas possuem três grupos básicos de argumentos. No primeiro, questiona-se o MRC, ou seja, o argumento que conclui pela inatividade da crença a partir da inatividade da razão. No segundo, a crítica é direcionada à suposição de que não haveria nos textos de Hume passagens nas quais fosse sugerida uma suficiência causal de algumas crenças em relação à

produção de paixões motivacionais, volições ou ações. O terceiro grupo de argumentos das interpretações alternativas tenta mostrar que Hume não está comprometido com paixões motivacionais subjacentes e necessárias a toda cadeia causal cujo resultado final são ações humanas.

Sobre o primeiro grupo de argumentos, pode ser dito o seguinte. Apresentei na seção anterior o argumento de Cohon que considero ser o mais perigoso para os interesses da interpretação tradicional relacionados ao MRC. Também na seção anterior, tentei oferecer uma resposta razoável a esse argumento, uma resposta que recuperasse a força do MRC, e, por isso, não mencionarei a crítica de Cohon novamente.<sup>300</sup> Hursthouse e Sturgeon fazem contribuições à crítica ao MRC, porém em raciocínios conectados com o segundo grupo de argumentos. Responderei agora às objeções de Hursthouse, Sturgeon, Karlsson, Cohon e Owen associadas ao segundo grupo de argumentos e deixarei as respostas relacionadas com as objeções conectadas ao terceiro grupo para a próxima seção.

Hursthouse e Sturgeon sustentam que Hume teria admitido que crenças morais seriam suficientes para produzir paixões motivacionais. Para Hursthouse, nossas crenças morais seriam produzidas pela razão, mas por um tipo distinto de raciocínio causal — o raciocínio provável associado às percepções de prazer e dor — que não estaria entre as operações racionais condenadas na tese da inatividade da razão. Por estar associada a um tipo de raciocínio causal ilibado, tais crenças não estariam à mercê do MRC. Sturgeon afirma que tais crenças morais motivacionais não são produzidas pela razão, inferencialmente, pois são impressões morais que representam a si mesmas. Se elas não são produzidas pela razão, então estão fora do escopo do MRC.

Há duas questões nos argumentos de Hursthouse e Sturgeon. A primeira diz respeito ao modo como Hume concebe a natureza de nossas crenças morais. A segunda questão está relacionada à suficiência dos poderes causais das crenças derivadas das operações da razão. Esta última questão será respondida a seguir, quando avaliarei os argumentos que apresentei acima sobre esse tema. Antes disso, gostaria de fazer as seguintes considerações sobre a natureza das crenças morais presente nos argumentos de Hursthouse e Sturgeon.

Não vou entrar na discussão sobre como Hume de fato concebe a produção das crenças morais, pois isso me desviaria do objetivo principal desta seção. Essa discussão é

---

<sup>300</sup> O argumento de Owen contra o MRC é semelhante ao de Cohon e por isso também não será mencionado na análise das objeções oferecidas nesta seção. Já o argumento de Karlsson sobre o MRC não terá uma resposta direta porque baseia-se exclusivamente na convicção de que uma leitura do *Tratado* permite inferir com clareza que crenças sobre prazer e dor podem produzir sozinhas paixões motivacionais. Karlsson afirma que os defensores do MRC devem considerar a “retórica” humeana como um ingrediente importante nos argumentos que falam sobre a impotência da razão. Já defendi neste trabalho que a questão não é assim tão simples.

extremamente controversa entre os comentadores, especialmente porque é difícil definir a natureza exata do tipo de conteúdo intencional ou representacional que constitui a percepção que se está a chamar de ideia ou crença moral. Dependendo do que se considera serem as crenças morais, elas podem ter causas distintas. Minha estratégia aqui será tentar mostrar que os modos pelos quais Hursthouse e Sturgeon concebem a natureza de nossas crenças morais — ao menos nos argumentos que avaliei — não são razoáveis do ponto de vista do texto humeano ou são irrelevantes para o foco da discussão a que esta tese se propõe.

Hursthouse afirma que o MRC, assim como apresentado pela interpretação tradicional, não faz sentido, pois Hume teria um conceito mais amplo das operações da razão. Hume teria admitido a existência de crenças morais produzidas por um tipo de raciocínio causal distinto do raciocínio provável. Esse tipo de raciocínio causal hedônico seria caracterizado por associar percepções de prazer ou dor a objetos. A “razão” a qual ele teria se referido em seus argumentos motivacionais negativos seria apenas a razão em suas operações demonstrativas ou prováveis não-hedônicas.

O problema com a descrição de Hursthouse é supor que Hume teria feito uma subdivisão entre tipos de raciocínios causais: aqueles aos quais as percepções de prazer ou dor (bem ou mal) estão associados, e aqueles nos quais tais noções não estão presentes. Parte da solução apontada é que apenas estes últimos teriam sido considerados por Hume em seus argumentos motivacionais negativos. Entretanto, é difícil não pensar que Hursthouse (1996, p. 150) está a construir uma hipótese *ad hoc* quando defende que “a ‘razão sozinha’ [nos argumentos motivacionais do *Tratado*] deve ser considerada como significando ‘a razão sem qualquer emprego das ideias de bem ou mal’ [...]”.<sup>301</sup>

A única evidência apresentada pela autora é uma citação da *Dissertação sobre as paixões* que claramente não é conclusiva. Afirmar que “questões de fato” sobre bem e mal podem ser “consideradas como um motivo para ação” não significa dizer que tal tipo de raciocínio pode *sozinho* produzir crenças que *sozinhas* podem produzir paixões motivacionais, por exemplo. A citação oferecida é claramente compatível com a ideia de que raciocínios causais sobre prazer e dor influenciam causalmente a produção de ações em certo sentido. Além disso, a caracterização de Hume sobre a natureza da razão e dos tipos de raciocínio é extensamente debatida tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*, não apresentando grande variação conceitual: “as operações do entendimento humano dividem-se

---

<sup>301</sup> O mesmo pensamento pode ocorrer quando lemos a seguinte passagem: “A razão, considerada sem qualquer utilização das ideias de prazer (bem) ou dor (mal), não pode excitar uma paixão [...]. Se a consideramos incluir a utilização de tais ideias, é claro que ela pode” (HURSTHOUSE, 1996, p. 150).

elas próprias em dois tipos: a comparação de ideias e a inferência de questões de fato” (*T* 3.1.1.18).<sup>302</sup>

O problema da descrição de Sturgeon sobre nossas crenças morais é que a tese da inatividade da crença (TIC) diz respeito àquelas crenças produzidas pelas operações da razão. O fato de que impressões morais podem sozinhas produzir paixões motivacionais, segundo a proposta de Sturgeon, não é um contraexemplo para TIC. Isso não significa dizer que saber se crenças morais são ou não apenas impressões morais não seja importante. A discussão sobre a natureza do juízo moral é o centro da controvérsia entre interpretações cognitivistas e não cognitivistas da filosofia de Hume.<sup>303</sup> Além do mais, a concepção de Sturgeon deveria ainda explicar como é possível para impressões morais produzirem *sozinhas* paixões motivacionais.

Sobre o segundo grupo de argumentos utilizados pelas interpretações tradicionais, podemos iniciar dizendo que já admiti que é correta a afirmação de que em nenhum lugar Hume afirma que *crenças* sozinhas não podem produzir paixões motivacionais, volições ou, diretamente, ações. Essa é uma das razões pelas quais a interpretação tradicional insiste com a razoabilidade do MRC. Porém, também não encontramos em seus textos a afirmação explícita de que elas são *suficientes* para tais propósitos práticos. Encontramos diversas passagens nas quais Hume associa a produção de paixões motivacionais a crenças sobre prazer e dor. Defendi até que, segundo a teoria motivacional humeana, crenças ou representações são indispensáveis para a produção de paixões motivacionais. Porém, como sabemos, ser causa necessária não significa ser causa suficiente. Crenças participam da cadeia causal que produz paixões motivacionais e ações, mas se MRC está correto (e se não é possível decidirmos sobre a suficiência causal das crenças sobre prazer e dor apenas diretamente pelo texto humeano), então elas não podem, sozinhas, produzir paixões motivacionais ou ações.

### 4.3 Impressões de reflexão primárias

O principal objetivo desta seção é defender que devemos reconhecer a existência de *impressões de reflexão primárias* na teoria das percepções apresentadas por Hume. O reconhecimento da existência de impressões de reflexão primárias é algo importante na interpretação da filosofia de Hume porque, como veremos, especifica a natureza das impressões originais exigidas para se explicar a razoabilidade de TIC. Tenho defendido que

---

<sup>302</sup> Já falei sobre a concepção de razão presente no *Tratado* na seção 1.3 desta pesquisa. Sobre o conceito de razão em *EHU* ver 4.1–5, 12.26–28.

<sup>303</sup> Como já disse acima, não é meu objetivo aqui discutir sobre a natureza do juízo moral em Hume. Falei um pouco sobre isso em Soares (2014).

tais impressões originais são necessárias para ajudar a explicar porque crenças produzidas por operações racionais são insuficientes para causar paixões motivacionais. Como essas crenças são representacionais, é preciso uma percepção que determine o fim da ação e de início ao impulso causal da motivação. A defesa dessa tese choca-se com a distinção oficial entre tipos de impressão que geralmente os comentadores atribuem a Hume. Segundo a distinção oficial, as impressões de reflexão são antes secundárias do que primárias porque são produzidas direta ou indiretamente por outras percepções. Portanto, é preciso mostrar como a existência de impressões de reflexão primárias pode ser compatibilizada com a distinção oficial.

Como todos sabemos, um dos objetivos expressos no *Tratado* é apresentar uma ciência empírica do “homem” e dos “princípios da natureza humana”. Defendi na seção 1.1 que a ciência do homem desenvolvida por Hume é basicamente o resultado de um processo introspectivo no qual a consciência do cientista reconhece e distingue os vários *modos* pelos quais *algo* a ela se apresenta. Mesmo nosso conhecimento das outras mentes é dependente daquilo que a própria mente experimenta sobre os outros. Também vimos que o termo genérico utilizado por Hume para se referir a esses estados de consciência é “percepção” — termo equivalente, na filosofia humeana, por exemplo, ao conceito “ideia” assim como concebido por grande parte dos filósofos modernos que lhe antecederam. Para Hume, uma percepção é, em resumo, todo objeto interno que está diretamente presente à mente ou à consciência.<sup>304</sup>

A primeira distinção crucial apresentada nessa ciência dos estados mentais é a diferenciação entre dois tipos de percepção: *impressões* e *ideias*. Segundo Hume, impressões e ideias não se distinguem em natureza, mas apenas em seus graus de “força e vivacidade”. Na seção 1.2, tentei mostrar que o problema com a vagueza dessa distinção é amplamente discutido pelos comentadores e sugeri que devíamos pensar nessa distinção como a tentativa de Hume de se referir a duas propriedades das percepções, uma disposicional, a “força”, e outra fenomenológica, a “vivacidade”. Além da força e vivacidade, mas, de certa forma, relacionado a elas, outro aspecto fundamental que diferencia impressões de ideias é que ideias são representações, “imagens”, ou “cópias” das impressões. Nesse sentido, em oposição às ideias, impressões são “originais” por não representarem outras percepções.

Como já vimos, no que diz respeito à diferenciação de impressões, nossas percepções relacionadas à sensação e ao sentimento, Hume afirma haver delas somente dois tipos. A distinção oficial entre esses dois tipos de impressões é apresentada em duas partes do

---

<sup>304</sup> Apesar de reconhecer a natureza primariamente introspectiva do conhecimento humano em Hume, não defendi nesta tese qualquer tipo de fenomenalismo ou idealismo enquanto teoria humeana dos objetos externos.

*Tratado*. No início do Livro 1, as impressões são divididas em impressões de *sensação* e impressões de *reflexão* (*T* 1.1.2.1). No início do Livro 2, sobre as paixões, Hume complementa sua nomenclatura denominando as impressões de sensação também de *originais* e as impressões de reflexão de *secundárias* (*T* 2.1.1.1). Já vimos que, quando comparadas às ideias, ambos tipos de impressão são originais porque não são representações. Em *T* 2.1.1.1, ele distingue as impressões de tal modo que atribui a propriedade de ser original apenas às impressões de sensação.

Impressões de sensação são “todas as impressões dos sentidos [*senses*] e todas as dores e prazeres corporais” (*T* 2.1.1.1). Elas são originais porque “surtem *originalmente* na alma, a partir de causas desconhecidas” (*T* 1.1.2.1, grifo meu) — e, além disso, causas “inexplicáveis” para a razão humana (*T* 1.3.5.2). Hume afirma que a causa de uma impressão de sensação é original ou desconhecida porque não podemos apontar uma percepção anterior a qual sua origem possa ser efetivamente atribuída (*T* 2.1.1.1). Além de serem originais do ponto de vista representacional, impressões de sensação também são “originais”, portanto, do ponto de vista causal: não são causadas por uma percepção anterior. Apesar do reconhecimento da impossibilidade de se determinar com “certeza” a “causa última” (ou imediata) das impressões de sensação, já que não podemos identificar a percepção anterior, Hume supõe, nas descrições que apresenta da origem de nossas impressões de sensação (*T* 1.1.2.1, 1.3.5.2, 2.1.1.1–2), enquanto cientista da natureza humana, que elas, de fato, têm “causas naturais e físicas” (*T* 2.1.1.1–2), resumidamente, a ação dos objetos externos sobre nosso corpo.

Sobre as impressões de reflexão, Hume afirma que elas são “paixões, desejos e emoções” derivadas diretamente das “impressões originais” ou, indiretamente, pela “interposição de suas ideias” (*T* 2.1.1.1). Em *T* 1.1.2.1, ele diz que “as impressões de reflexão, portanto, são antecedentes apenas às suas ideias correspondentes, mas posteriores aquelas de sensação, e delas derivadas”. Ele denomina as impressões de reflexão de impressões “secundárias” em função de suas origens causais. Impressões de reflexão são secundárias porque dependem causalmente de impressões “originais” ou “primárias” (*T* 1.3.2.4), de modo direto ou indireto, para surgirem à consciência. Assim, pode-se deduzir que Hume as chama de impressões de reflexão na medida em que sua produção “reflete” — é o efeito de — uma percepção “primária” que a antecede causalmente. Tanto o termo “de reflexão” quanto o termo “secundárias” referem-se a propriedades funcionais desse tipo de impressão, segundo a distinção oficial humeana.

O resumo da “geografia mental” sobre nossas impressões que apresentei acima, baseado em *T* 1.1.2 e *T* 2.1.1 (sem levar em conta as operações mentais complexas que envolvem relações causais, de semelhança e de contiguidade entre percepções, as faculdades mentais), é amplamente aceito e divulgado pelos comentadores tanto em artigos ou textos mais refinados quanto nos manuais introdutórios à filosofia de Hume.<sup>305</sup> Por essa razão, estou a chamá-la de a distinção oficial sobre os tipos de impressão. Segundo a distinção oficial, há dois tipos de impressões: primárias e secundárias; também denominadas de impressões de sensação ou impressões de reflexão. Ambas são originais no sentido de que não são representações. Apenas as impressões de sensação são originais no sentido de serem primárias ou não causadas por outra percepção anterior.

A dificuldade com essa distinção oficial é que ela parece não ser compatível com a explicação que Hume oferece em *T* 2.3.9.8 sobre a produção de certas paixões diretas:

Além do bem e do mal, ou, em outras palavras, do prazer e da dor, as paixões diretas surgem com frequência de um instinto ou impulso natural, inteiramente incompreensível. Desse tipo é o desejo pela punição de nossos inimigos e pela felicidade de nossos amigos; fome, luxúria e alguns poucos outros apetites corporais. Essas paixões, falando de modo apropriado, produzem bem e mal, e não procedem deles, assim como as outras afecções. (*T* 2.3.9.8).

No primeiro parágrafo da seção “Sobre as paixões diretas”, em consonância com a distinção oficial, Hume afirma que tanto as paixões diretas quanto as indiretas são efeitos da percepção do prazer e da dor: “é fácil observar que tanto as paixões diretas quanto as indiretas estão fundadas no prazer e na dor” (*T* 2.3.9). Porém, como podemos observar na citação acima, ele afirma claramente haver paixões diretas que não surgem da percepção do prazer ou da dor, mas de um “instinto ou impulso natural” inexplicável. Ele oferece como exemplo de tal tipo de paixões diretas “o desejo pela punição de nossos inimigos e pela felicidade de nossos amigos; fome, luxúria e alguns poucos outros apetites corporais”. De modo distinto das “outras afecções”, ou paixões diretas e indiretas que surgem do prazer e da dor, tais paixões “produzem bem e mal, e não procedem deles”. Se as causas dessas paixões são inexplicáveis, e se considerarmos o que Hume fala sobre o surgimento de nossas impressões de sensação, então parece correto supormos que tais paixões não surgem de qualquer outra percepção. Assim, se essa leitura da citação acima está correta, existem paixões ou impressões

---

<sup>305</sup> Cf. Stroud (1977, p. 22), Broughton (2006, p. 46–48), Magri (2008, p. 186), Pequeno (2014, p. 78–79).

de reflexão que não surgem da percepção de dor ou prazer. Temos então uma informação até esse ponto inédita sobre a origem de paixões diretas.<sup>306</sup>

Penelhum (2009, p. 248) já alertou corretamente que, na citação de *T* 2.3.8.9, Hume tem em vista evitar que um possível “hedonismo psicológico” seja deduzido da classificação inicial de que todas as paixões são produzidas a partir do interesse próprio de alcançar prazer e evitar dor. Entretanto, o problema é que o fato de Hume chamar essas paixões “instintivas” de *diretas* contraria a própria definição inicial que ele oferece. Na medida em que a produção de certas paixões diretas é “inexplicável”, parece razoável supor, como vimos acima, que elas não são antecedidas por outra percepção — essa suposição é razoável porque se baseia na descrição da origem de nossas impressões de sensação. A distinção oficial, portanto, quando confrontada com *T* 2.3.9.8, nos deixa com as seguintes questões. Faz sentido chamar essas paixões cuja causas são inexplicáveis de diretas? Como é possível haver paixões *diretas* que não surgem *diretamente* do prazer ou dor? Além disso, como é possível haver paixões diretas que não são *secundárias*, ou seja, não são produzidas por outras percepções? São essas paixões realmente secundárias? O fato de que elas são produzidas por um instinto torna essas paixões originais, no sentido de não serem antecedidas por outra percepção, ou são elas produzidas “instintivamente” a partir de uma percepção não relacionada com dor e prazer?

Se aceitarmos que há um problema na distinção oficial entre impressões de sensação e de reflexão, a saber, a existência de um tipo de impressão de reflexão que exemplifica uma propriedade — a originalidade, em seu significado causal — até então distintiva do outro tipo de impressões, as impressões de sensação, então nos defrontamos com as seguintes duas alternativas: ou adaptamos a leitura de *T* 2.3.8.9 a *T* 1.1.2 e *T* 2.1.1, ou temos que admitir que é necessário fazer uma ampliação na distinção oficial das impressões de reflexão oferecida no *Tratado*.

No primeiro caso, teríamos que aceitar a existência de uma ambiguidade no texto humeano, porém forçarmos a interpretação de *T* 2.3.8.9 em direção à tese de que não há impressão de reflexão cuja origem causal não possa ser atribuída a uma percepção anterior, seja uma percepção sobre prazer ou dor, seja uma percepção sobre outros tipos de objetos. Desse modo, a interpretação do surgimento de paixões assim como as descritas em *T* 2.3.8.9 deveria atribuir inevitavelmente a percepções de prazer ou dor o gatilho causal que produz

---

<sup>306</sup> É irrelevante para nosso propósito argumentativo que a frase citada possa ser lida também como a indicar que as paixões diretas originais *também* podem surgir de percepções hedônicas. O importante é que ela parece deixar claro a intenção de Hume de mencionar um tipo de paixão direta que não podem surgir diretamente da percepção de prazer ou dor, mas de impulsos naturais inexplicáveis.



percepções tais como a fome e a sede, a benevolência e a raiva. O ônus de se insistir na distinção original, nesse caso, é que teríamos de “ignorar” a afirmação sobre o surgimento “original” dessas paixões feita por Hume.

Basicamente, acredito que essa alternativa não é plausível porque a leitura dos textos humeanos nos mostra com frequência que não é a melhor opção interpretativa abandonarmos ou ignorarmos incompatibilidades conceituais à medida em que elas surgem. Esse princípio de interpretação pode ser considerado uma regra geral para lermos textos filosóficos clássicos, porém, como sabemos, ele se aplica com muita propriedade especialmente ao *Tratado da natureza humana*. Lembremos para isso do *missing shade of blue*, das questões sobre a crença nas existências do objeto externo e do eu, e das múltiplas definições que Hume oferece das faculdades cognitivas da mente, a saber, a razão, o entendimento, a imaginação, a fantasia e a memória.

Se a primeira solução para o problema identificado não parecer satisfatória, a alternativa é, como disse, reconhecer que a distinção oficial de Hume entre tipos de impressão, oferecida em *T* 1.1.2 e *T* 2.1.1, amplamente aceita e apresentada como característica da filosofia da mente humeana, deve ser revista e atualizada segundo *T* 2.3.9.8. Essa revisão se justifica, a meu ver, porque tem consequências importantes para o modo como se compreende a teoria motivacional presente em seus textos. Resta saber, portanto, se faz sentido a suposição de que a teoria das percepções de Hume está, de fato, comprometida com um tipo de impressão de reflexão que se origina antes de um impulso natural do que das percepções de dor ou prazer ou mesmo de qualquer outra percepção. É isso que defenderei a partir de agora.

Rachel Cohon reconhece que em *T* 2.3.9.8 uma inconsistência a ser desvendada e sua solução é a que se segue.<sup>307</sup> Cohon (2008, p. 34) afirma que Hume realmente teria criado uma “categoria separada de paixões motivacionais”: paixões motivacionais que não surgem do prazer e da dor. O interessante é que a autora não considera que a benevolência, a fome e a luxúria, por exemplo, sejam tais paixões motivacionais (como naturalmente supus em minha leitura preliminar dessa passagem acima). Segundo a leitura de Cohon, a distinção das paixões diretas feita em *T* 2.3.9.8 diz respeito ao reconhecimento de que “frequentemente” as paixões diretas — tais como descritas na distinção oficial, a saber, desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança e medo — não surgem diretamente do prazer ou da dor, mas são produzidas por meio de “impulsos naturais ou instintos” inexplicáveis. O notável nessa explicação é que os

---

<sup>307</sup> Cohon (2008, p. 34–36, 156; 2008c, p. 163–164).

elementos que aparecem em *T* 2.3.9.8, tais como a benevolência, a fome e a luxúria, são considerados como impulsos naturais ou instintos, modos pelos quais certas percepções são produzidas, e dos quais não podemos dar qualquer explicação.<sup>308</sup> Assim, as paixões motivacionais que não surgissem diretamente da percepção do prazer ou da dor teriam suas causas atribuídas a instintos. As causas de tais instintos é que seriam inexplicáveis. Como podemos ver, Cohon reconhece a existência no texto humeano de paixões diretas que podem não surgir diretamente do prazer e da dor. Ela não considera, porém, que essa inconsistência seja suficiente para revisarmos a terminologia sobre as paixões. Ela propõe que reconheçamos apenas que, às vezes, não são as percepções de prazer ou dor o que produzem as paixões diretas, mas instintos tais como a fome e a benevolência. A “categoria separada de paixões motivacionais” a qual Cohon se refere diz respeito a esse conjunto de paixões diretas que são produzidas instintivamente.<sup>309</sup>

O que torna essa interpretação de Cohon pouco verossímil é a sugestão de que “desejo pela punição de nossos inimigos e pela felicidade de nossos amigos; fome, luxúria e alguns poucos outros apetites corporais” não devem ser considerados paixões, mas instintos ou processos naturais inexplicáveis pelos quais paixões motivacionais são produzidas. Ao contrário, benevolência, raiva, fome e luxúria, por exemplo, são “paixões diretas [que] surgem com frequência de um instinto ou impulso natural, inteiramente incompreensível” (*T* 2.3.9.8).<sup>310</sup> Para reconhecermos os problemas com o ponto de vista que Cohon apresenta, basta lembrarmos duas coisas. Em primeiro lugar, Hume usa a palavra “instinto” de maneira ambígua, ora para se referir a processos de produção de percepções, ora para se referir às percepções produzida por esses processos. Assim, mesmo que ele chame tais paixões de instintos em algumas ocasiões, ele não quer dizer com isso que elas são processos, mas produtos de processos.<sup>311</sup> Em segundo, ele trata os elementos elencados em *T* 2.3.9.8 em

---

<sup>308</sup> Cohon (2008, p. 35) exemplifica sua interpretação deste modo: “Assim, o desejo, por exemplo, pode surgir ou da maneira ordinária, do prazer ‘considerado simplesmente’ (*T* 2.3.9.7 / SBN 439), ou dos instintos de fome ou vingança. Presumivelmente, isso significa que eu posso desejar comer um chocolate porque penso que será prazeroso (o bem considerado simplesmente), ou posso desejar comê-lo porque estou com fome ou porque quero ferir meu inimigo (mantendo-o afastado do chocolate).”

<sup>309</sup> Em resumo, Cohon (2008, p. 156) afirma que as paixões motivacionais ou diretas, assim como apresentadas na distinção oficial (desejo e aversão, alegria e tristeza, esperança e medo), são “divididas em duas classes: aquelas que surgem de impulsos naturais ou instintos, incapazes de posterior análise (*T* 2.3.9.8 / SBN 439), e aquelas que surgem do bem e mal (prazer e dor) ou presente ou futuro (*T* 2.3.9.2 / SBN 438)”.

<sup>310</sup> Ainda que haja uma ambiguidade derivada do uso dos pronomes demonstrativos em *T* 2.3.9.8, devemos nos fazer a seguinte pergunta: além de reconhecer a possibilidade de que paixões diretas não surjam diretamente da dor e do prazer, Hume teria aceitado, por um lado, a existência de um tipo especial de paixões diretas, diferentes da “distinção oficial”, ou, por outro, reconhecido que fome e benevolência não são paixões, mas processos naturais? Acredito que a última opção é a menos fiel ao texto do *Tratado*.

<sup>311</sup> Um parágrafo no qual essa ambiguidade pode ser percebida é o seguinte: “[...] É evidente haver certas *tendências e desejos calmos* que, embora sejam *paixões reais*, produzem pouca emoção na mente, e são mais

outras partes do *Tratado* como paixões e não como processos explicativos. A fome, a luxúria, a benevolência e a raiva não são *processos naturais* inexplicáveis pelos quais as paixões diretas são produzidas, mas são elas próprias paixões das quais a mente tem consciência imediata. Elas não são produzidas pela percepção de prazer ou dor, mas de causas originais e inexplicáveis. A fome, por exemplo, não é um instinto, mas uma impressão de reflexão.<sup>312</sup> Cohon parecer forçar a leitura da teoria humeana para não ter que admitir a existência de um tipo de impressão de reflexão primária que ponha em risco sua própria interpretação.

Como disse acima, há um problema de interpretação a ser resolvido aqui. Se admitirmos a existência de paixões diretas produzidas originalmente por instintos e não diretamente da percepção do prazer ou dor, então temos as seguintes alternativas: ou as paixões diretas (incluindo-se agora nessa categoria, a benevolência, a fome, a luxúria, etc., além das oficiais “alegria, tristeza, esperança, medo, desejo e aversão”) também podem surgir de modo diferente do oferecido na distinção oficial, ou a fome e a luxúria, por exemplo, fazem parte de um tipo distinto de paixões diretas.

Acredito que devemos optar pela segunda alternativa interpretativa a essa questão por três razões. Em primeiro lugar, alguns comentadores importantes já defenderam a existência desse tipo particular de impressão de reflexão, não reconhecido pela distinção oficial. Não quero recorrer à falácia da autoridade, mas acredito que essa razão pode ser somada às seguintes para dar mais força a meu argumento. Em segundo lugar, Hume também reconhece a existência de impressões de reflexão não derivadas de uma percepção anterior em um texto posterior intitulado *História da religião natural*. Por fim, essas impressões de reflexão são fundamentais para a teoria da motivação moral humeana, pois constituem nossos motivos morais originais, tais como o princípio instintivo de evitar a dor e buscar o prazer e as virtudes naturais como a benevolência.

Um dos primeiros comentadores que notou a existência desse problema interpretativo e propôs uma revisão na nomenclatura humeana relativa às impressões de reflexão foi Kemp Smith (1941). Kemp Smith reconheceu a existência de impressões de

---

conhecidas por seus efeitos do que pela sensação ou sentimento imediato. Tais *desejos* são de dois tipos: ou certos *instintos* originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças, ou o apetite geral pelo bem e a aversão pelo mal, considerados meramente enquanto tais” (T 2.3.3.8, grifo meu). Como podemos observar, o “instinto” da benevolência é um desejo calmo ou uma paixão real. Cf. T 2.2.7.1.

<sup>312</sup> Por exemplo, ao explicar o surgimento das paixões indiretas de amor e ódio nos outros animais em T 2.2.12, Hume afirma que elas, assim como nos seres humanos, dependem das percepções de prazer ou dor. A diferença é que os outros animais estão mais suscetíveis às impressões de sensação do que as percepções produzidas pela imaginação. Entretanto, em um curto parágrafo, na mesma seção, ele afirma: “A afeição dos pais por sua prole *procede de um instinto peculiar* nos animais, assim como em nossa espécie” (T 2.2.12.5, grifo meu). Cf. T 2.1.5.6–7, 2.2.6.6, 2.2.11.1–3; EPM 3.40.

reflexão *primárias*, no mesmo sentido que vimos acima: impressões não causadas por outras percepções. Para Kemp Smith (1941, p. 165), as paixões diretas a que Hume se refere em *T* 2.3.9.8 surgem instintivamente de “antecedentes corporais” e por isso são inexplicáveis, assim como é inexplicável a relação das qualidades secundárias com esses antecedentes. Assim, propõe Kemp Smith (1941, p. 168), parece ser o caso que as paixões que “produzem prazer e dor” são originais (e não, secundárias), no mesmo sentido que as impressões de sensação, e por isso faz sentido chamá-las “primárias”.

Outro intérprete que abandonou a distinção oficial sobre as impressões foi Norton (2003). Na introdução à edição do *Tratado* que ele preparou para a Oxford University Press, Norton distinguiu as paixões em paixões *reativas* [*responsive*] e paixões *produtivas* [*productive*]. Segundo Norton (2003, p. 148–49), ao invés de serem “reações” ou efeitos da percepção da dor e do prazer, como as paixões reativas, as paixões produtivas surgem de um “impulso natural inexplicável” e sua relação com a dor e o prazer está no fato de que tais percepções são produzidas por elas. O que é inexplicável a respeito das paixões produtivas é que elas são, de fato, instintos, “motivações enraizadas e aparentemente universais para as ações humanas”.

Na *História natural da religião*, Hume afirma literalmente que as paixões originadas de um instinto são impressões de reflexão primárias. Ele sustenta que, ao contrário dos supostos sentimentos religiosos, temos sentimentos que surgem de “um instinto original ou impressão *primária* da natureza” (*HNR* I.1, grifo meu), como o amor próprio, a atração entre os sexos, o amor pelos filhos, a gratidão e o ressentimento. Hume afirma ainda que “todo instinto dessa espécie é absolutamente universal em todas as nações e em todas as épocas, e tem sempre um objeto preciso e determinado que inflexivelmente persegue” (*HNR* I.1).

Por fim, é possível observar que as impressões de reflexão primárias ocupam um papel fundamental na teoria da motivação de Hume. Quais são, afinal, tais impressões? Hume enumera as impressões de reflexão primárias em apenas dois lugares no *Tratado*. Em *T* 2.3.3.8, Hume afirma serem elas “instintos implantados em nossa natureza”: a “benevolência e [o] ressentimento”, também chamado de “raiva” (*T* 2.3.3.9), o “amor pela vida e a ternura pelas crianças”. Mais adiante, em *T* 2.3.9.8, as paixões produtivas são “o desejo de punição aos nossos inimigos e de felicidade para nossos amigos; fome, luxúria e alguns outros apetites corporais” (*T* 2.3.9.8). Esse conjunto de impressões de reflexão constitui aquilo que Elisabeth Radcliffe (1999, p. 117) chama de “constituição afetiva do agente”, a propriedade “original” da natureza humana, descoberta empiricamente, segundo a qual “todo homem deseja o

prazer” (T 2.1.0.8), ou ainda, segundo a qual a “mente, por um instinto original, tende a unir-se com o bem e a evitar o mal” (T 2.3.9.2).

#### 4.4 Como a razão influencia ações?

O objetivo principal desta seção é propor uma leitura da função da razão na produção de ações que considere o cenário motivacional da filosofia de Hume pressuposto pela teoria tradicional que venho defendendo. A ideia é mostrar como se opera a produção de ações levando-se em conta que nem a razão nem as crenças por ela produzidas podem sozinhas produzir paixões motivacionais, volições e ações. Nesse cenário, mesmo a produção de paixões motivacionais por crenças depende da presença de paixões motivacionais mais básicas, como vimos na seção anterior. Ao final, veremos como a teoria da motivação presente no *Tratado* pode produzir uma concepção de racionalidade prática.

Na filosofia da ação contemporânea, Hume está constantemente associado à teoria instrumental da racionalidade prática. Basicamente, conecta-se a ele a tese geral de que cabe à razão apenas a função prática de estabelecer (ou indicar) os meios adequados para um fim, cuja origem é dada por outra coisa que não a própria razão. A conexão entre a teoria humeana e o instrumentalismo pode ser verificada, por exemplo, no recente livro de Robert Audi (2006), *Practical Reasoning and Ethical Decision*. Audi (2006, p. 32) afirma que os escritos de Hume “contém implicitamente uma concepção de raciocínio prático” na qual a razão “desempenha o papel instrumental, ao despertar e dirigir nossos desejos”.

A ideia de que se pode atribuir uma concepção instrumental da racionalidade prática a Hume, contudo, tem sido severamente questionada desde a publicação do artigo *Skepticism about practical reason*, de Christine Korsgaard (1986). A principal conclusão do artigo é que Hume teria sido um cético a respeito da razão prática porque teria lançado dúvidas sobre a possibilidade da ação humana ser “dirigida pela razão”. Uma teoria filosófica que reconhece a existência da razão prática, por exemplo, como a kantiana, afirma Korsgaard, deve ao menos sustentar que juízos morais derivados de critérios racionais influenciam diretamente nossas ações e deliberações. Hume, ao contrário, teria defendido que a razão não tem força motivacional porque nós *sequer formamos juízos racionais com autoridade prática*, seja em relação aos meios, seja em relação aos fins da ação.<sup>313</sup>

---

<sup>313</sup> Segundo Korsgaard, o ceticismo de Hume em relação à razão prática fundamenta seu ceticismo motivacional em um ceticismo de conteúdo. Cf. Korsgaard (1986, p. 6–8).

Na literatura sobre Hume, dois artigos publicados na revista *Hume Studies* nove anos depois do influente artigo de Korsgaard são também particularmente representativos na defesa de um ceticismo humeano sobre a razão prática. Esses artigos são *Does Hume have an instrumental conception of practical reason?*, de Jean Hampton (1995), e *Was Hume a Humean?*, de Elijah Millgram (1995). Hampton, por exemplo, escreve que “Hume abandona a ideia de que haja razão prática” ao considerar que

a razão é uma faculdade meramente informacional [...] Ainda que ele [Hume] aceite que essa informação possa desempenhar um papel causal na criação de um motivo para realizar um meio para um fim desejado, dados os processos psicológicos da mente humana [...], ele rejeita completamente a ideia de que ela [a razão] tenha qualquer autoridade normativa sobre a ação, ou qualquer capacidade de mover-nos em virtude dessa suposta autoridade. (HAMPTON, 1995, p. 65–66).

Segundo Hampton (1995, p. 66), ao sustentar que não há nada “errado ou irracional” no fato de um agente não seguir o meio que a razão apresenta como condição para a obtenção do fim desejado (tendo como base a tese de que como a razão não tem “autoridade normativa”, então lhe falta eficácia motivacional), o humeano não pode criticar alguém que “quer curar sua tuberculose, porém se recusa a tomar o remédio que iria fazê-lo”. Ao negar a possibilidade da irracionalidade prática, a “concepção humeana não conta como um exemplo de teoria instrumental da razão”. O termo “autoridade normativa” é central aqui. Segundo Hampton (1995, p. 62), dizer que um princípio *X* tem autoridade normativa significa dizer que ele “nos dá razões para ação” — ou seja, que ela tem a capacidade intrínseca de expressar uma norma. A crítica à posição de Hume parece levar em conta que se não há autoridade normativa em juízos ou crenças instrumentais, então não há irracionalidade prática instrumental e, conseqüentemente, não há razão prática instrumental.

Em ressonância a esse movimento interpretativo de Korsgaard, Millgram e Hampton, Marina Velasco (2001, p. 33) também defende que não há razão prática instrumental em Hume: “a visão de Hume sobre a motivação costuma ser considerada o paradigma da concepção instrumental da racionalidade. Porém, esta concepção não aparece em seus textos”. Segundo Velasco (2001, p. 53), a teoria da ação instrumental vista como humeana pelos contemporâneos é considerada a defesa de “um modelo de agência racional que admite como único princípio racional o princípio instrumental (a regra meio-fim)”. Entretanto, afirma Velasco, os próprios humeanos contemporâneos admitem defender “mais o espírito do que a letra da teoria de Hume”, pois o “ceticismo de Hume com relação ao papel da razão na ação é radical demais”.

A suposta “radicalidade” da posição de Hume é resumida do seguinte modo:

Hume parece dar por estabelecido não só que nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões ‘do nada’, mas também que nenhum processo racional pode motivar outras propensões ou aversões — derivadas das primeiras — dirigidas aos meios para poder satisfazê-las. Não só a razão não pode determinar quais são os fins das nossas ações, ela também não pode determinar a escolha dos meios. A razão não pode nem gerar desejos nem derivar uns desejos de outros. (VELASCO, 2001, p. 53–54).

Se supusermos, assim como David Owen (2009, p. 78), que, para Hume, a razão, enquanto faculdade, não tem “apelo explicativo”, isto é, não pode pertencer a cadeias causais, e que toda menção que Hume faz a faculdades na dinâmica mental deve ser interpretada a partir de padrões de conexões causais entre ideias e impressões, como defendemos anteriormente, então o que Velasco quer dizer, na citação acima, é que, para Hume, (i) processos inferenciais não podem dar origem, ou ter como produto, motivos ou ações, tendo outras percepções como ponto de partida e (ii) percepções produzidas por raciocínios, a saber, crenças, não podem, por si só, causar ou gerar “desejos”, ou “propensões e aversões”.<sup>314</sup>

Nitidamente inspirada por Kant e Korsgaard, Velasco sustenta que uma teoria da racionalidade instrumental deve admitir que certas ações são produtos de uma “intervenção racional” na motivação. Essa intervenção ocorreria por meio da “deliberação” racional e da “escolha dos meios para nossos fins”. Esse processo de intervenção prática seria racional na medida em que “o fator produtivo teria de consistir na descoberta, por parte do entendimento, do caráter racional da ação”.<sup>315</sup> Entretanto, afirma Velasco (2001, p. 41), para Hume, “nem sequer o auto-interesse tem autoridade racional sobre os desejos mais caprichosos”. Quando escolhermos o bem, essa “escolha não é feita por razões” e a medida não são “os critérios da racionalidade”. Assim, foi por não admitir a intervenção da razão na produção de ações que ele teria oferecido uma concepção “alternativa” da motivação humana para explicar o que os racionalistas chamam de “ação racional, prudência e moralidade”.<sup>316</sup>

<sup>314</sup> A tese (ii) pode parecer contraditória com a afirmação de Velasco de que, para Hume (2001, p. 46), em oposição aos humeanos contemporâneos, nossas crenças não são inertes como a razão. Nessa ocasião, a autora não explica o que quer dizer com “inerte”, mas mais à frente, ao se referir a teorias da motivação contemporâneas, ela parece identificar a inércia de uma percepção com sua incapacidade de influenciar causalmente uma ação (VELASCO, 2001, p. 57). Assim, pode-se deduzir que Velasco tem em mente a ideia de que certas crenças participam causalmente da produção de ações, o que é compatível com a tese de que elas, sozinhas, produzam ações ou desejos.

<sup>315</sup> Cf. Velasco (2001, p. 40–46).

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 33.

Velasco apresenta “o modelo motivacional humeano”, ou “concepção alternativa da motivação”, do seguinte modo.<sup>317</sup> A tese central de Hume é que a razão sozinha não pode produzir um motivo, ou paixão motivacional, nem se opor a uma paixão ou “motivo prévio”. Nenhum dos dois tipos de “usos da razão” (o raciocínio demonstrativo e o raciocínio causal) é capaz de sozinho produzir um motivo ou uma ação. Isso ocorre porque a razão só é capaz de operar com ou produzir percepções representacionais, inferindo umas das outras ou comparando-as com seus objetos para, desse modo, avaliar se elas são verdadeiras ou falsas. Como as únicas percepções disponíveis desse tipo são as ideias, então a razão não é capaz de avaliar ou produzir paixões motivacionais. Paixões são existências não representacionais e sem intencionalidade.<sup>318</sup> Consequentemente, a razão sozinha não pode se opor às paixões, evitando que produzam ações.

Velasco (2001, p. 34–36) reconhece, contudo, que, para Hume, a razão pode “dirigir ações”, “assinalando os meios apropriados” para se atingir a “finalidade ou propósito intencionados” ou o “motivo prévio”. A autora defende essa posição na seguinte passagem:

Como vemos, Hume não nega que a razão possa ter “influência” em nossa conduta. Ela influenciaria a conduta de duas formas: (a) despertando uma paixão, nos informando (talvez erradamente) sobre a existência de um objeto apropriado para essa paixão; (b) nos apontando (talvez erradamente) os meios – ou as ações possíveis – para alcançar o objeto da paixão. (VELASCO, 2001, p. 39).

Assim, segue a explicação de Velasco (2001, p. 46), segundo Hume, podemos observar que, a partir da “perspectiva de prazer ou dor” que obtemos de um objeto, surge na mente uma paixão de aversão ou propensão suficientemente forte direcionada a esse objeto. Em sequência, “tendemos naturalmente a formar uma crença instrumental apropriada” sobre os meios para obter ou evitar o objeto. A crença instrumental é dita apropriada porque “assinala” (ibidem, p. 36) o “meio para alcançar o objeto da paixão” (ibidem, p. 39). Por fim, como temos uma disposição ou “instinto original” pelo qual a “mente tende a se unir ao bem e a evitar o mal” (ibidem, p. 52), isto é, um instinto pelo qual “*desejamos os meios* para nossos fins” (ibidem, p. 47, meu itálico), então a paixão naturalmente associa-se à crença instrumental apropriada e produz a ação. A ação resultante é uma “consequência causal” da associação do desejo inicial com a crença instrumental apropriada (ibidem, p. 46).

Nessa associação, cada tipo de percepção teria sua função. A “inclinação” à ação surge das emoções de “propensão ou aversão”. A crença “influencia” ou “dirige” a paixão

<sup>317</sup> Cf. Velasco (2001, p. 34–36). A explicação oferecida pela autora depende basicamente da seção “Dos motivos que influenciam a vontade” (T 2.3.3).

<sup>318</sup> Sobre a posição da autora sobre a suposta falta de intencionalidade das paixões ver Velasco (2001, p. 36–38).



motivacional inicial na medida em que “aponta” os meios para alcançar o fim desejado. Esse modelo apresentado em *T* 2.3.3 explicaria “todos os casos de ação humana” (ibidem, p. 36). Ele também seria suficiente para mostrar que Hume não tem uma concepção sequer instrumental da racionalidade prática.

Dois pontos importantes para a compreensão do modo como Velasco vê a relação entre paixão e crença instrumental na teoria humeana da motivação devem ser trazidos à tona aqui. Em primeiro lugar, como ela compreende o surgimento das alternativas instrumentais disponíveis? A associação entre a paixão e a crença instrumental “apropriada”, ambas necessárias à produção da ação, ocorre, ao que tudo indica, apenas porque a crença faz parte de um repertório de percepções presentes produzidas naturalmente, pelos princípios de associação. A ação resultante depende, portanto, do conjunto de alternativas instrumentais disponíveis que naturalmente se apresenta à mente.

Em segundo lugar, de que maneira a crença influencia a motivação? Sobre esse ponto, Velasco formula explicitamente a pergunta sobre a relação de influência da razão sobre as paixões. Sua resposta é a seguinte:

Como deve ser entendida essa tendência das paixões para se ajustarem às conclusões da razão? Como já sabemos, elas não podem ser influenciadas nem produzidas por raciocínio algum – seja ele demonstrativo ou, neste caso, provável. Para Hume é um fato que as coisas aconteçam normalmente dessa forma. Isso é o que observamos. As nossas paixões, volições e ações normalmente seguem aos nossos juízos sobre a existência de objetos, ou aos nossos juízos sobre causa e efeito. (VELASCO, 2001, p. 40).

Em outras passagens do texto, Velasco parece sustentar que a crença influencia a produção de volições porque possui em seu conteúdo representacional informações causais relevantes para a obtenção do fim determinado pela paixão. Isto é, o objeto (fim) ao qual se “inclina a paixão” (ibidem, p. 57) está representado na crença instrumental de um modo tal que não nos deixa emocionalmente “indiferentes” (ibidem, p. 35). Além disso, Velasco (2001, p. 55) lembra que Hume “só pode garantir a concordância entre o desejo e o seu objeto, ou entre a ação e o seu objeto, por um ‘instinto original’ que a natureza teria implantado em nós”. Assim, a crença influencia a “aversão ou propensão” por estar a ela associada segundo o interesse original da mente. A influência da razão parece depender de dois pontos: da conformidade de seu objeto com o objeto da paixão e de um princípio original que direciona a paixão ao objeto da crença instrumental.

É, portanto, por considerar que não há “autoridade racional” na produção de ações nesse modelo de explicação motivacional, que ela conclui que não há racionalidade instrumental na filosofia humeana:

Hume parece pensar que cada vez que temos uma emoção de propensão ou de aversão suficientemente forte tendemos naturalmente a formar uma crença instrumental apropriada, capaz de influenciar essa emoção. A ação se produz, então, como uma consequência causal. Neste sentido, a ação intencional é concebida como instrumental, mas ela não envolve nenhum processo racional. Ela não é deliberada. A presença do desejo, simplesmente, somada à crença instrumental apropriada, teria eficácia causal. Estritamente falando, portanto, não haveria nada de especificamente racional na escolha de um meio para um dado fim visado. Não escolhemos os meios para os nossos fins porque devemos racionalmente fazê-lo. Simplesmente acontece, de fato, que as nossas crenças a respeito das relações causais entre os objetos, quando esses objetos são os objetos das nossas paixões, influenciam a nossa vontade, causam nossas volições. E dessa forma agimos. (VELASCO, 2001, p. 46).

Quando Velasco afirma que “simplesmente acontece, de fato”, que crenças “influenciam a nossa vontade, causam nossas volições”, é importante lembrar que, como vimos em sua interpretação sobre o modelo motivacional humeano, a fonte do *interesse* da mente pelo meio representado pela crença instrumental apropriada, isto é, aquilo que torna essa crença particular uma das condições que produz (ou influencia) a ação instrumental, não é própria razão, mas *apenas* um princípio ou instinto original da natureza humana. É segundo esse princípio que “desejamos os objetos de nossas paixões, e desejamos os meios para nossos fins” (ibidem, p. 47). A crença é apenas representacional, a razão é apenas informativa.

Em resumo, para sustentar sua interpretação sobre Hume, Velasco afirma que (i) não há processo de raciocínio que, por si só, produza uma paixão motivacional, e que (ii) crenças instrumentais (ou a razão) influenciam paixões motivacionais, dirigindo-as do ponto de vista representacional. Sobre o papel das paixões e das crenças na motivação, Hume teria sustentado que “todas as nossas motivações se baseiam em nossas paixões” (ibidem, p. 48). Paixões não são “representacionais”, mas o fundamento do interesse prático da mente. Crenças são percepções representacionais e “podem nos motivar a agir” (ibidem, p. 45) porque dirigem as paixões motivacionais a seus objetos. A influência que a crença exerce sobre a motivação, contudo, não seria suficiente para caracterizar um instrumentalismo da razão, pois não deriva da intervenção de uma “autoridade racional” (ibidem, p. 41). É por isso que, segundo ela, não “escolhemos os meios para os nossos fins porque devemos racionalmente fazê-lo” (ibidem, p. 46).

Não há dúvida sobre o fato de que Velasco está certa ao negar à teoria humeana da motivação o tipo de racionalidade instrumental prática de inspiração racionalista. As

relações entre crenças e paixões motivacionais que desencadeiam na produção de ações não estão condicionadas, para Hume, ao exercício de uma razão prática *a priori* e suas normas e regras. Tampouco o exercício da razão humeana tem o tipo de *autoridade normativa* sobre a produção de paixões motivacionais e ações que Korsgaard requer. Isso fica claro quando Hume afirma que a razão sozinha não pode gerar ações e desejos.<sup>319</sup>

Acredito que Velasco não apresenta argumentos cogentes, contudo, para defender que não podemos extrair da teoria da mente e da psicologia da motivação humeana *alguma* concepção de racionalidade prática instrumental. Minha objeção a esse tipo de interpretação depende de três premissas: (a) a concepção instrumental que Velasco usa como modelo não é a *única* concepção de racionalidade prática aceitável, (b) a explicação que ela oferece da relação de “influência” entre crenças e paixões motivacionais não leva em conta o aspecto fenomenológico da crença e (c) o aspecto fenomenológico da crença instrumental é a origem de sua natureza normativa. Esse elemento normativo é a peça final do *puzzle* instrumentalista de Hume.

Em relação à premissa (a), acredito que estão corretos os autores que defendem que o tipo de estratégia kantiana utilizado tanto por Velasco quanto por Korsgaard, Millgram e Hampton para negar uma concepção de racionalidade prática a Hume baseia-se em uma petição de princípio. Não se pode exigir que a racionalidade na ação seja definida por uma noção *particular* do que é a racionalidade na ação. Uma concepção não kantiana de racionalidade prática é defendida, por exemplo, por Elizabeth Radcliffe (1997). Radcliffe (1997, p. 249) sustenta que, na discussão inicial sobre o que constitui uma teoria do raciocínio prático, devemos levar em conta “as suposições e objetivos tanto da tradição racionalista quanto da tradição empirista”. Assim, afirma Radcliffe, é razoável partirmos da definição mais enxuta segundo a qual o “raciocínio prático é um *processo* inferencial que produz conclusões de importância prática”. Essa definição exporia o que parecem ser as condições mínimas para se considerar que a razão contribui de modo relevante à produção de ações. Se se admite a razoabilidade dessa demarcação, sustenta Radcliffe (1997, p. 250), o raciocínio prático instrumental poderia ser considerado como o tipo de raciocínio no qual “o agente raciocina apenas sobre os meios para seus fins terminais, mas não sobre esses próprios fins; seus fins, e a importância relativa deles, são determinados por outra coisa que a *razão por si só*”. Desse modo, para defender que Hume tem uma concepção de racionalidade prática, temos que mostrar que é possível extrair de sua teoria da motivação uma concepção da

---

<sup>319</sup> Cf. T 2.3.3.4, 3.1.16.

racionalidade segundo a qual o funcionamento da razão resulte em percepções que produzam *consequências práticas relevantes*; isto é, percepções cuja participação na produção de ações não seja meramente causal e as quais se possa atribuir um elemento normativo.

Com essa concepção mais geral de raciocínio prático em mente (e sem investigar a interpretação que Radcliffe apresenta para defender que Hume tem uma concepção de raciocínio prático instrumental ou sua noção de “importância prática”), gostaria de defender agora a premissa (b), a saber, que a explicação que Velasco oferece da relação de influência entre crenças e paixões é incompleta, pois ignora um aspecto fundamental de nossas crenças. Indicarei que um exame mais preciso dessa relação de “influência” mostra que Hume tem uma concepção de racionalidade instrumental *prática*.

A ideia de que a razão tem uma função decisiva na produção de ações parece estar de fato presente na filosofia de Hume. Ele afirma, por exemplo, que a observação da natureza mostra que alguns animais, assim como os humanos, parecem usar os meios mais adequados quando se trata de satisfazer suas necessidades mais básicas, aquelas que exigem esforço contínuo e “cálculo”. Na seção “Da razão dos animais”, Hume escreve que

Temos consciência de que nós mesmos, ao adaptar os meios aos fins, somos guiados por razão e propósito, e que não é de maneira ignorante ou casualmente que realizamos ações que tendem a nossa autopreservação, obtendo prazer e evitando a dor. Quando, portanto, vemos outras criaturas, em milhões de exemplos, realizando ações semelhantes, e dirigindo-se a fins semelhantes, todos os nossos princípios de razão e probabilidade nos levam com uma força invencível a crer na existência de uma causa semelhante. (T 1.3.16.2).

Agora, o grande problema é determinar o que significa dizer que somos “guiados” instrumentalmente pela razão? Há algum sentido prático nessa expressão? Em seu texto, Velasco (2001, p. 40) afirma, como vimos, que, na teoria motivacional que Hume apresenta, as “nossas paixões, volições e ações normalmente seguem aos nossos juízos sobre a existência de objetos, ou aos nossos juízos sobre causa e efeito”. Mas, podemos perguntar, será que sua teoria limita-se a afirmar que a função das crenças é apenas representar meios para o fim desejado? Será que sua influência é apenas causal, por meio dessa representação? É isso o que significa, nas palavras de Velasco, “dirigir”, “despertar”, “apontar” ou “assinalar os meios apropriados” para a paixão motivacional?<sup>320</sup> Se tentássemos explorar o significado técnico dessas expressões, em uma leitura que expandisse o conjunto de passagens usualmente consideradas como fontes das teses motivacionais de Hume, será que essa relação de “influência” não revelaria um componente causal “prático” das crenças instrumentais? Esse

<sup>320</sup> Velasco (2001) usa essas expressões nas páginas 35, 36 e 39 respectivamente.

componente “prático”, por sua vez, ainda que limitado, não seria suficiente para que se pudesse considerar que Hume defende algo próximo a essa noção mais geral de racionalidade instrumental?

Para mostrar o que considero ser o significado mais apropriado da relação de influência entre crenças e paixões na produção de ações, para Hume, imaginemos o seguinte. Um míssil tem um alvo originalmente definido e um sistema próprio de radar e infravermelho pelo qual calcula a melhor trajetória para atingir seu propósito. O projétil está previamente em repouso e apontado para seu alvo e só dispara quando, através de um *software* próprio e abastecido pelas informações de seu sistema de radar e infravermelho, reconhece a presença do alvo em uma localização vulnerável. O *software* permite ainda que, mesmo após o disparo, o míssil possa fazer correções em sua rota, tendo em vista, por exemplo, mudanças na posição do alvo, ou o aparecimento imprevisto de obstáculos. Em condições normais, *ceteris paribus*, depois de lançado, o míssil atinge o alvo.

Qual a semelhança com o instrumentalismo humeano? Vamos pensar que aquilo que define qual o alvo a ser atingido é uma paixão motivacional básica e que o *software* representa a razão. Nesse processo, o míssil tem um *fim* definido (de outra maneira que não pelo *software*), mas os *meios* que ele terá de adotar para obter o fim dependem de um cálculo feito pelo *software* nele instalado. Em um cenário humeano, pensemos que a definição do fim traz consigo parte da energia necessária para o míssil atingir sua finalidade. Entretanto, isso não é uma condição suficiente para que o suposto projétil se ponha em marcha. A outra condição é que o *software* faça cálculos, a partir das informações disponíveis, via radar e infravermelho, e tanto “aponte” o momento adequado para o disparo quanto “assinale” o caminho adequado para o míssil, dirigindo-o a atingir o alvo.

Ainda pensando em um cenário humeano, o ponto fundamental para a defesa da premissa (b) é que o verbo “dirigir” (ou o “apontar” e o “assinalar”) não significa apenas que o *software* chegou a “conclusões” que representam o momento do disparo e o meio mais adequado. O “dirigir” tem uma dupla significação. O resultado cognitivo do cálculo, ou inferência, em si não é suficiente para mover a paixão, pois expressa apenas o aspecto representacional da crença. Temos que conceber que a melhor solução disponível, aquela que, de fato, “dirige” a paixão, traz consigo também a energia, ou, em termos humeanos, a “força e vivacidade” necessária para pôr o míssil em funcionamento e para alterar sua trajetória, se alguma correção de rota for exigida. A força e vivacidade da crença (seja esta crença provável ou demonstrativa) expressam seu aspecto fenomenológico a que me referi acima,

supostamente ignorado por Velasco, como defendi.<sup>321</sup> Some-se a isso o princípio instrumental, intrinsecamente presente, de que “quem quer os fins, quer os meios” e temos nesse exemplo do míssil o tipo de processo inferencial com consequências práticas que gostaria de atribuir a Hume.<sup>322</sup>

Assim, na teoria da motivação de Hume, entre as opções instrumentais de meios que se apresentam à mente após a definição de um fim a ser buscado ou evitado, a paixão inicial associa-se a crença mais forte e vivaz, dirigindo-se ao objeto representado. O princípio dessa associação parece ser tanto o instinto, impulso, ou paixão original *quanto* a maior força e vivacidade da representação. É essa propriedade fenomenológica da crença aquilo que faz com que a paixão particular fixe-se apenas em uma das opções representadas. A razão sozinha não pode produzir paixões motivacionais, mas crenças instrumentais dirigem as paixões motivacionais a seus objetos por meio de sua força e vivacidade, em detrimento de crenças mais fracas. Com isso, elas tornam seus objetos em objetos *das* paixões. A explicação que Velasco oferece da relação de influência das crenças sobre as paixões motivacionais na teoria humeana parece considerar apenas o aspecto representacional da crença e ignorar a importância de sua força e vivacidade.

Dizer que a razão influencia paixões motivacionais, portanto, significaria dizer, a meu ver, que certas crenças instrumentais são a origem do direcionamento de uma paixão motivacional a seus objetos particulares. Se não recorrermos à força e vivacidade da crença, então não conseguiremos explicar porque o interesse da paixão motivacional dirige-se a uma crença determinada e não a outra, supondo-se que ambas apontam meios adequados para o fim desejado. O que ocorre não é uma mera associação de percepções, na qual a paixão dirige-se inexplicavelmente a uma das crenças particulares presente no repertório de opções de meios possíveis para o fim em questão. A associação entre percepções, na motivação, é um fato observável, mas esse fato recebe uma explicação adicional da filosofia de Hume. Essa explicação leva em conta certo traço *fenomenológico* das crenças: sua força e vivacidade. É essa propriedade a origem de seu aspecto *normativo*. E aqui temos a defesa da premissa (c). Uma crença é uma ideia “sentida de maneira mais forte e vívida” (*T* 1.3.7.5), o que, segundo o próprio Hume, lhe dá “mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios diretivos [*the governing principles*] de todas as nossas ações” (*T* 1.3.7.7; *EHU* 5.12).

<sup>321</sup> Cf. *T* 1.3.7.7–8; 1.3.8.12; *Ap* 2; *Ab* 22; *EHU* 5.11–12.

<sup>322</sup> Esse princípio instrumental pode ser inferido da explicação da motivação humana que Hume oferece em *T* 2.3.3.3.

Com a descrição da função da razão na produção de crenças instrumentais que esbocei acima, podemos notar que faz sentido supor que Hume considerava que certas crenças tinham implicações práticas ou normativas. A explicação da teoria da motivação humeana que apela para a força e a vivacidade da crença como elemento externo a nosso aparato emocional mostra que a necessidade da presença da crença instrumental, na produção de ações, não é uma mera consequência de “propensões e aversões”. A crença é o produto de um raciocínio, um ato mental de associação de ideias, que depende, em seu funcionamento natural, do costume, de regras gerais, da memória e da imaginação. A força da crença de que tomar o remédio recomendado pelo médico, se desejo curar-me da tuberculose, não é derivada completamente do desejo pela cura, mas também do raciocínio causal baseado no costume de observamos uma conexão entre prescrições médicas e a cura do paciente.

Devemos lembrar que, para Hume, o processo de formação de crenças está ligado ao hábito, a impressões e a ideias da memória, o que lhe confere certo *status* epistemológico. A crença instrumental tem implicações práticas porque é a *origem* da alteração do objeto da paixão motivacional envolvida. É desse modo que tem uma propriedade prática. Uma propriedade pela qual *interfere* na produção de ações e dá fundamentos para a tese de que Hume tem uma concepção instrumental da racionalidade. Essa interferência precisa ter origem antes *no* raciocínio do que na sua contraparte emocional. Ela, contudo, a interferência, não é o produto da autoridade normativa de uma deliberação racional, pois não carrega consigo as noções de racionalidade, tais como o princípio instrumental que fundamenta imperativos hipotéticos, que seriam necessárias para tal. Mas, como já disse, não é incontroverso que a *racionalidade* da ação se expresse desse modo.

Meu objetivo nesta seção foi apresentar uma leitura do tipo de função que a razão exerce na produção de ações segundo a teoria da motivação de Hume. Para isso, basicamente, delineei uma defesa da tese de que Velasco não mostra que a filosofia da motivação de Hume é incompatível com qualquer concepção de racionalidade prática instrumental. Em primeiro lugar, sustentei que o modelo racionalista de razão prática utilizado por Velasco é restrito o suficiente para não poder ser a condição para determinarmos se uma filosofia tem ou não uma noção de razão prática instrumental. Em segundo lugar, introduzi uma noção mais ampla de instrumentalismo e mostrei como uma descrição que leva em conta os aspectos fenomenológicos da crença na teoria da motivação de Hume lhe é compatível. Por fim, concluí que, mesmo mostrando que ele não tem uma teoria da racionalidade instrumental baseada em processos racionais *normativos* racionalistas, tais como deliberação e escolha racionais, Velasco não mostra que essa concepção de razão prática instrumental é a única

concepção possível (ou, ao menos, a única razoável), logo, ela não mostra que Hume não tem uma concepção instrumental de racionalidade prática.

A crítica ao texto de Velasco, portanto, não diz respeito à plausibilidade da negação de uma concepção instrumental da racionalidade prática nos moldes kantianos à teoria da motivação de Hume, mas à implausibilidade de se usar tal concepção como *standard* para avaliar teorias sobre ação instrumental, em geral, e, em particular, a filosofia humeana. O pano de fundo dessa discussão leva em consideração o conflito entre uma descrição, digamos, racionalista e outra empirista do que seja a natureza humana e de nossas possibilidades como agentes.



## CONCLUSÃO

Os filósofos David Bourget e David Chalmers publicaram em setembro de 2014 um artigo sobre uma pesquisa quantitativa por eles idealizada na qual tinham como propósito obter respostas para a seguinte pergunta: “quais são as posições filosóficas dos filósofos contemporâneos profissionais?”. Os resultados da pesquisa foram coletados através de questionários *online* enviados para todos os professores dos noventa e nove Departamentos de Filosofia com índices iguais ou maiores a 1,9 na classificação utilizada pelo site *Philosophical Gourmet Report*. Bourget e Chalmers queriam mensurar a adesão dos professores a trinta questões clássicas ou contemporâneas da filosofia, como, por exemplo, justificação epistêmica: internalista ou externalista? Problema do livre-arbítrio: compatibilismo, libertarianismo ou determinismo radical? Existência de Deus: teísmo ou ateísmo? Metaética: realismo ou antirrealismo moral?

Críticas ou objeções metodológicas à parte, um dos resultados que me deixou de certo modo surpreso foram as respostas à pergunta “para qual filósofo X não vivo você descreveria a si mesmo ou a seu trabalho como X-ano ou algo equivalente?”. A pesquisa oferecia como possibilidades de resposta uma lista predefinida com trinta e um filósofos clássicos da tradição ocidental — o entrevistado também poderia escolher a opção “outro” e digitar o nome de um filósofo. Entre os vinte pensadores mais citados, os que receberam menos referências foram, respectivamente, Descartes, Leibniz e Hegel. Em segundo e terceiro lugar entre os mais influentes, os resultados da pesquisa apontaram para os gigantes Aristóteles e Kant. Por fim, com a medalha de ouro: Hume.

A difusão das tecnologias da informação e comunicação facilitou a aplicação de métodos para mensurar a influência dos filósofos clássicos nas discussões acadêmicas contemporâneas. A pesquisa de Bourget e Chalmers é um exemplo. A ela poderiam ser acrescentados, por exemplo, dados sobre títulos e *keywords* de artigos publicados em revistas especializadas e sobre temas de eventos acadêmicos, como congressos, encontros e seminários. Apesar dos resultados que uma investigação como essa pudesse produzir, é difícil dizer que relações relevantes poderíamos fazer entre a descoberta da popularidade de um filósofo ou de uma doutrina e sua influência ou importância para o debate acadêmico ou ainda para as sociedades em geral. Mesmo assim, a popularidade de um filósofo mostra ao menos que seus argumentos estão sendo analisados e discutidos.

Não é incomum lermos a opinião “profissional” de que Hume é o mais importante filósofo a escrever originalmente em língua inglesa, seja por seu estilo literário, seja por sua profundidade filosófica e clareza argumentativa. Simon Blackburn (2008, p. 1), por exemplo, escreveu recentemente que “Hume é o maior filósofo britânico”. Porém, a pesquisa de Bourget e Chalmers confirma — ainda que algo em torno de 80% do grupo alvo tenha sido professores de universidades americanas ou do Reino Unido — que esse escocês do século XVIII tem realmente presença constante nas reflexões filosóficas feitas nos Departamentos de Filosofia de universidades importantes. De fato, é notável a influência de Hume nas discussões contemporâneas sobre metaética, psicologia moral, cognição, filosofia da ciência e naturalismo filosófico. Vale lembrar que sua reconhecida presença no cenário acadêmico do ocidente parece não se refletir no Brasil, pelo menos até o século passado — considere-se, por exemplo, que a criação do GT Hume na Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), fundada em 1983, ocorre apenas em 2016.

No que diz respeito a meu envolvimento com Hume, ele começa enquanto eu estava cursando a graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), no interior do estado do Rio Grande do Sul. Eu e o professor Miguel Spinelli estávamos conversando sobre a redação de um projeto de pesquisa de iniciação científica e ele sugeriu que Hume talvez fosse o autor adequado para lidar com minhas inquietações filosóficas. Até àquela altura do curso, minhas leituras eram diversas e eu não tinha um autor favorito ou movimento filosófico com o qual me identificasse. Como eu estava no terceiro semestre e ainda não tinha feito as disciplinas sobre a filosofia moderna, Hume era para mim um filósofo entre outros. Aceitei a sugestão do professor Spinelli e comecei a ler a *Investigação Sobre o Entendimento Humano* para preparar o projeto sobre a natureza do ceticismo humeano em relação ao princípio causal. O projeto de pesquisa foi adiante e pouco tempo depois comprei uma edição em espanhol do *Tratado da natureza humana*. Não havia ainda, naquela época, as traduções para a língua portuguesa desse livro publicado anonimamente em 1739 e 1740. As edições brasileira e lusitana da obra foram lançadas em 2001 e 2002, respectivamente. Não demorou muito na graduação para colocarem-me o rótulo de humeano, mesmo sem sê-lo ou mesmo merecê-lo. Além do mais, divirto-me hoje com a lembrança de alguns professores chamando-me de “cético” e dizendo que “a filosofia não devia ser apenas destrutiva, como a de Hume, mas também apresentar repostas positivas”.

Nunca perguntei ao professor Spinelli quais as razões para ele acreditar que Hume era o autor com o qual eu poderia começar minhas leituras mais sistemáticas, mas hoje posso dizer que sou muito agradecido pela sugestão. Tornei-me realmente envolvido como o modo

como a filosofia era apresentada no *Tratado* e nas *Investigações*. Perto da conclusão de minha licenciatura, tendo em vista as linhas de pesquisa da Pós-Graduação em Filosofia da UFSM disponíveis naquela época, redigi um projeto de mestrado sobre Kant. Aproveitei minhas leituras humeanas e escrevi algo sobre a “Segunda Analogia da Experiência” presente na *Crítica da Razão Pura* como resposta ao problema da causalidade apontado no *Tratado* e na primeira *Investigação*. Como não fui aprovado no processo seletivo, deixei a cidade de Santa Maria e fui morar em Porto Alegre. Passei então a preparar um projeto de pesquisa sobre Hume para tentar a aprovação no mestrado em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

O professor Flávio Williges era doutorando na UFRGS na época e ele seria o ponto de contato entre mim e meu futuro orientador, o professor André Klaudat. Assim como eu, o professor Flávio também tinha feito a graduação em Filosofia na UFSM e também tinha sido orientado pelo professor Spinelli. Sou muito grato a ele por ter me recebido algumas vezes em Porto Alegre e por ter me dado alguns conselhos naquele período de indefinições. Enquanto estudava para o processo seletivo da UFRGS, fui convidado pelo professor Klaudat a participar das aulas que ele ministraria naquele ano na Pós-Graduação. A disciplina seria basicamente uma discussão sobre o Livro 1 do *Tratado*. Mal sabia ele que daquele momento em diante eu me tornaria seu orientando por vários anos — e talvez mantenha esse recorde por muito tempo.

Defendi minha dissertação de mestrado com o título “Uma investigação sobre a inevitabilidade da crença em objetos externos segundo David Hume” e logo após entrei no doutorado com um projeto que tinha como objetivo desenvolver minha interpretação da epistemologia de Hume nas trilhas do realismo cético proposto por John P. Wright, Galen Strawson, Peter Kail e outros. Essa me parecia ser a interpretação que tinha mais semelhanças com minhas intuições iniciais sobre a filosofia de Hume e que eu ia confirmando na medida em que ia sofisticando minha leitura. Além dos clássicos de Norman Kemp Smith e Barry Stroud, minha compreensão de Hume era também bastante influenciada pelo livro *Hume’s Naturalism* de Howard Mounce e pelas objeções apresentadas por Thomais Reid.

Eu estava no início do doutorado realmente muito envolvido com reflexões relacionadas à filosofia da mente, mais próximas da epistemologia e da metafísica, como pretendia em meu projeto. Porém, à medida que o curso se desenrolava, fui provocado pelo professor Klaudat a aprimorar minha leitura dos Livros 2 e 3 do *Tratado*. A sugestão era que a compreensão dessas partes era fundamental para se sustentar o tipo de relação que eu pretendia entre os argumentos céticos presentes nessa obra e seu contraponto naturalista.

Como eu também já estava inclinado a fazer uma leitura mais abrangente da filosofia de Hume, aos poucos fui desviando minha atenção das questões epistemológicas para a teoria ética que permeia o *Tratado*. De uma reflexão mais aprofundada sobre o papel da razão na produção de nossas distinções morais, passei a me interessar pela compreensão do modo como Hume via a relação entre aquilo que ele considerava serem os aspectos racionais ou, como dizemos hoje, cognitivos de nossa natureza e nossa dimensão passional. Por fim, preferi me concentrar em temas mais conectados à filosofia da ação do que à ética. Optei por discussões mais próximas à teoria da motivação de Hume do que a sua psicologia moral.

Fiquei particularmente interessado pelo modo como alguns autores negavam que Hume pudesse ter uma noção de racionalidade prática. Entre as décadas de 80 e 90 do século passado, alguns comentadores dirigiram seus questionamentos à tese geralmente associada à filosofia humeana segundo a qual a função da razão na produção de ações seria instrumental. Como vimos, uma teoria da razão prática instrumental considera que os processos racionais ou cognitivos de nossa natureza não podem determinar fins para ação, mas exercem sim uma influência relevante para se estabelecer os meios para se alcançar esses objetivos. Nesse caso, a função prática da razão seria descobrir os meios *racionais* para se atingir fins estabelecidos de modo não racional. A razão certamente tem suas atribuições diminuídas em um cenário como esse, mas, ainda assim, possui uma função prática, a saber, orientar nosso comportamento no que diz respeito aos meios para realizar nossos propósitos. Filósofos de orientação kantiana certamente não compreendem que — mesmo que se conceda à razão somente essa função meramente instrumental — nossa racionalidade tenha algum valor moral (ou uma normatividade mais geral) relevante se destituída da determinação dos fins da ação. Quando alguns comentadores, como Christine Korsgaard, afirmaram que sequer seria possível defender a existência de uma noção de razão prática na teoria humeana, muito da discussão posterior sobre a filosofia da ação presente no *Tratado*, por exemplo, deteve-se sobre esse problema.

Realmente, é uma questão filosófica importante compreender em que medida podemos falar de uma oposição ou disputa pelo controle de nosso comportamento entre fatores de nossa mentalidade que podemos considerar racionais e emocionais. O modo como respondemos a essas questões tem consequências fundamentais sobre a razoabilidade das exigências morais que podemos fazer aos seres humanos. O modelo de virtude que exigimos das pessoas depende do tipo de resposta prática que elas podem oferecer. Hume percebeu a profundidade dessas questões e, por isso, sua teoria ética está diretamente ligada a seus raciocínios motivacionais sobre a natureza humana. A teoria humeana dos vícios e virtudes é

derivada fundamentalmente de uma combinação entre caráter, princípio de simpatia e as paixões do interesse privado e do interesse público.

Acredito que esse debate sobre como Hume concebeu a função da razão no comportamento humano pode ser melhor compreendido se investigarmos a maneira pela qual ele descrevia a associação dos diversos tipos de percepções que antecedem à produção de nossas ações voluntárias. Por isso, o modo como organizei toda a discussão presente nesta tese tenta tirar o foco do discurso sobre as faculdades da mente e trazê-lo para a natureza das percepções e para o modo como esses itens mentais se relacionam segundo a ciência humeana. Aproveito aqui para reforçar que não considero Hume um defensor de qualquer tipo de fenomenalismo cético ou metafísico. O ceticismo e o naturalismo presentes em seus argumentos tentam articular, a meu ver, como já disse acima, um tipo de posição que tem sido chamada de realismo cético sobre a existência e as propriedades do mundo exterior à consciência. Detalhes à parte, segundo esse ponto de vista, ele teria defendido que nossa crença naturalmente inevitável na existência dos objetos externos torna razoável afirmarmos que a ciência desses objetos deve ser uma ciência positiva de objetos públicos.

Meu tema aqui, entretanto, não foi sua teoria do conhecimento, mas o modo como crenças, impressões e paixões interagem para produzir ações voluntárias. O texto apresentou quatro argumentos principais. Em primeiro lugar, tentei mostrar que o empirismo de Hume rejeita o tipo de racionalidade pressuposta pelos racionalistas motivacionais de sua época, como Samuel Clarke, William Wollaston, Joseph Butler, John Balguy, Ralph Cudworth e Richard Allestree, este último um padre da igreja anglicana, autor de *The Whole Dutie of Man* (1684), uma obra que Hume parece ter lido ainda muito jovem e cuja influência sobre o comportamento moral das famílias escocesas era considerável à época. Todos esses autores sustentavam que o homem virtuoso era aquele que reconhecia a existência de verdades morais impressas em nossa razão pela sabedoria divina e, além disso, tal homem tinha força suficiente para vencer as paixões na disputa pelo controle de nossas ações. O homem virtuoso, no exercício de seu livre arbítrio, entrega apenas à razão a produção de suas ações e o controle e a submissão de seus desejos e aversões.

Hume foi e continua sendo criticado por atacar um espantalho no lugar da razão. Tentei mostrar que seus argumentos motivacionais negativos se direcionam a sua própria concepção de razão porque ele acreditava que sua “metafísica sadia”, derivada de seu empirismo, já tinha dado conta da noção de razão transcendente e de seus conceitos e princípios inatos, práticos ou teóricos. A noção de racionalidade que surge do empirismo humano é uma concepção de certos processos mentais de associação de ideias e impressões

pelos quais há transferência de força e vivacidade. Hume reconhece a existência de uma racionalidade demonstrativa, segundo a qual, entre outras coisas, a impossibilidade de concebermos contradições ou absurdos fixa nossa atenção em crenças necessariamente verdadeiras, e de uma racionalidade provável, derivada das operações mentais com conteúdo semântico ou representacional cuja negação não implica em contradição. A racionalidade demonstrativa é mais próxima à concepção dos racionalistas, porém a razão provável é mais próxima da faculdade que ele chama de imaginação. Segundo a compreensão de Hume, seu exame das faculdades humanas mostra que a razão é a operação mental cujas percepções são ideias. Ideias são cópias de impressões e por isso sua característica é representar a realidade como sendo de tal e tal maneira. Nossas ideias e crenças podem ser falsas e verdadeiras, de modo necessário ou contingente, mas sozinhas, sem o apelo a impressões, não podem inclinar a mente a preferir algo em detrimento à outra coisa. Mesmo nosso interesse pelas crenças fortes e vívidas surge da paixão que ele caracteriza como curiosidade, amor à verdade ou amor ao conhecimento.

O segundo argumento principal desta tese defendeu que nossas ações voluntárias são necessariamente causadas por paixões motivacionais para Hume. Esta afirmação opõe-se diretamente à concepção escolástica de livre arbítrio como uma faculdade racional de autodeterminação. Hume articula sua concepção da liberdade humana através de um ponto de vista particular do que são motivos, volições e a faculdade da vontade. Tentei mostrar que a compreensão da função da “razão” na produção de ações depende do modo como ela pode penetrar nessa estrutura volicional. Motivos são aquelas percepções que possuem “inclinação à ação” e por isso determinam a mente a produzir ações. Vimos também que motivos não são causas suficientes. Entre as percepções que estão necessariamente conectadas à produção de ações, precisamos ainda que nossas crenças representem a viabilidade ou não de alguma ação ou comportamento para se atingir o fim determinado pelos motivos. Quando nossas paixões motivacionais se associam a crenças cuja representação do fim é forte o suficiente, nossas paixões motivacionais tornam-se volições e a ação é produzida. Volições são aquelas paixões motivacionais que antecedem a produção de ações. A percepção do conjunto de itens mentais que antecede a produção de ações constitui a impressão interna complexa que compõe a percepção referida pela faculdade que ele chama de vontade. Assim, quando Hume afirma que a razão sozinha não pode “ser um motivo para uma ação da vontade” ou que ela sozinha “nunca pode produzir uma ação ou dar origem a uma volição”, isso quer dizer tanto que crenças práticas não podem sozinhas produzir paixões motivacionais quanto que tais crenças

não podem sozinhas fazer com que paixões motivacionais tornem-se volições. Nesse sentido, a “razão” não pode sozinha obrigar a produção de ações.

No terceiro capítulo tentei mostrar que a razão é inativa porque toda associação de percepções considerada “racional” não pode produzir paixões, volições ou ações. Isso significa dizer que a “comparação racional” provável ou demonstrativa de percepções não tem como produto ou resultado paixões, volições ou ações. Assim, os procedimentos racionais da mente não podem produzir ações diretamente nem indiretamente. É importante lembrar que ser “inativo” significa não poder determinar fins para ações. A razão é inativa antes porque não pode determinar fins para ações do que por não poder sozinha produzir paixões, volições e ações. Paixões também não podem produzir volições ou ações sozinhas e nem por isso são inativas. Pelo contrário, paixões são percepções ativas porque, como vimos, determinam fins para ações e são a origem do impulso causal que produz ações. O fato de não poder produzir percepções ativas é o que torna as *operações racionais* inativas. Tentei também mostrar que a tese da inatividade da razão é melhor compreendida se confrontarmos sua concepção de agência racional com as concepções que lhe antecederam. Fiz uma pequena recapitulação das teorias motivacionais anteriores ao *Tratado* para manifestar que a proposta de Hume em relação aos limites práticos da racionalidade era realmente mais radical que a de seus antecessores.

Por fim, no último capítulo, tentei defender a tese da inatividade da crença. Sobre essa questão, argumentei em favor da interpretação tradicional frente às leituras alternativas. O ponto central da discussão foi mostrar que não se pode concluir da leitura do *Tratado*, principalmente, que nossas crenças racionais, mesmo as mais fortes e vividas, podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações. Basicamente, nossas crenças não podem sozinhas produzir ações porque elas não possuem a inclinação à ação requerida para tal. Tal inclinação à ação é uma propriedade intencional apenas das paixões motivacionais. Mesmo crenças que representam tais paixões motivacionais não possuem tal propriedade. Exceto ficções, crenças naturalmente representam àquelas percepções que lhes deram origem. Do mesmo modo, defendi que crenças não podem produzir sozinhas paixões, volições e ações. Três foram as razões principais. Em primeiro lugar, crenças são apenas representacionais e a representação de algo não é suficiente para por em marcha a vontade. Em segundo lugar, existem paixões motivacionais originais cuja existência não depende da existência das percepções anteriores de prazer ou dor; tais crenças fazem parte do aparato emocional que constitui a originalidade da mente. Por fim, segundo argumentei, o *movimento razão-crença* mostra que se crenças pudessem produzir sozinhas paixões motivacionais ou ações, então Hume estaria sendo

contraditório ao defender que a razão sozinha não pode produzir paixões motivacionais ou ações.

Algumas perspectivas futuras de investigação sobre as questões tratadas nesta tese mostram-se atraentes à discussão filosófica e à compreensão da filosofia da ação presente no *Tratado* e nas *Investigações*. Gostaria de citar ao menos três aqui. A primeira é uma tentativa de esclarecer as diferenças intencionais concebidas por Hume entre ideias e paixões motivacionais a partir do conceito *direction of fit*, tal como concebido e popularizado por Elisabeth Anscombe e Donald Davidson, por exemplo. John Bricke (1996) deu alguns passos nessa direção. A questão é saber se, por um lado, podemos conceber semelhanças entre as direções de ajustes de desejos e crenças, enquanto atitudes proposicionais, e nossas paixões motivacionais e nossas ideias fortes e vividas, e se essas semelhanças realmente nos ajudam a compreender e explicar as diferenças intencionais relevantes entre paixões motivacionais e crenças práticas, ou, por outro, se é preciso pensar nas percepções motivacionais como algo mais próximo aos *besires* de John McDowell.

A segunda perspectiva pela qual os argumentos desenvolvidos nesta tese podem ser aprimorados, a meu ver, diz respeito à natureza e à efetividade psicológica daquilo que chamei de impressões de reflexão primárias. Além de pensarmos se Hume estava ou não comprometido com impressões de reflexão que não são necessariamente produzidas por percepções de prazer e dor (como a fome, o amor pela prole e a benevolência), mas surgem originalmente no conjunto de percepções que constituem uma mente humana, acho que a discussão sobre se esse tipo de estado mental é algo que está de fato presente em nossa psicologia é algo importante para nossa compreensão da motivação humana.

A terceira via para o desenvolvimento das reflexões aqui produzidas é mostrar como Hume compreende a existência das virtudes morais ou da ação moral em um cenário no qual nem razão nem crenças podem sozinhas produzir volições. Parece haver certa dificuldade em se aceitar que a moralidade possa surgir caso nossa racionalidade tenha as características práticas defendidas por mim nos capítulos acima. Como a teoria humeana das virtudes e vícios próprias de um caráter moral é produzida a partir de sua teoria das percepções, acho que não podemos fazer nossa concepção da ação moral determinar a leitura das teses motivacionais presentes no *Tratado*, mas reconhecer que são essas teses que determinam a natureza do fenômeno moral entre humanos para Hume. Nossas inferências são fundamentais na produção de distinções morais por descobrirem as consequências ou características úteis ou agradáveis de ações ou traços de caráter, segundo Hume, mas não é por causa disso que elas nos determinam a *sermos morais*. Reconheço que o desenvolvimento e a reflexão sobre esses



três pontos são fundamentais para a compreensão da filosofia humeana, em geral, e para o problema central desta tese. Apesar disso, essas questões ficaram à margem dos objetivos propostos para este trabalho.

Por fim, gostaria de dizer que deixei para escrever esta conclusão após meu Exame de Qualificação. Aproveito então para agradecer aos professores Eros Moreira de Carvalho, Flávio Williges e André Klaudat pelas observações, críticas e comentários que me fizeram revisar e reformular partes importantes da exposição de meus argumentos. Reconheço que em muitas passagens, essa tese contém discussões demasiadamente técnicas e áridas. Isso talvez seja reflexo de minha preocupação central em, nos quatro capítulos que compõem este texto, apresentar e analisar do modo mais claro e enxuto que me fosse possível os argumentos contrários e favoráveis a minha posição. Admito que a principal consequência desfavorável dessa estratégia, no que diz respeito ao estilo da redação, é talvez um excesso de formalismo que, como diria Hume, poderia travar o fluxo das ideias. Mesmo assim, minha opção foi sempre tentar a clareza na comunicação frente à obscuridade. Acredito que esse pode ser o mérito da filosofia fora dos muros acadêmicos.

Tentei dar a esta conclusão, em oposição ao estilo árido das páginas anteriores, ainda que as diferenças possam não ser tão perceptíveis como imagino, o aspecto mais informal que um tipo de trabalho como este permite. Pensei em fazer uma pequena exposição de minha trajetória acadêmica na Filosofia e com Hume. Retomei alguns resultados principais do texto, falei sobre seus problemas e fiz algumas projeções sobre quanto e de que maneira essas reflexões podem ser desenvolvidas no futuro. Esta tese de doutorado encerra um ciclo acadêmico que começou faz 15 anos e, em homenagem a esse percurso, achei melhor terminá-lo de modo informal e espontâneo. A espontaneidade presente nesta conclusão pretende valorizar o fato de que boa parte desta tese é produto do esforço reflexivo daquele garoto cético que, nos anos 80, na cidade de Uruguaiana, ficava questionando a si mesmo se o mundo continuava a existir enquanto ele fechava os olhos.

## REFERÊNCIAS

- ALANEN, Lilli. The Powers and Mechanism of the Passions. In: TRAIGER, Saul (Ed.), **The Blackwell guide to Hume's Treatise**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 179–198.
- ALBIERI, Sara. Indução e método na Filosofia de David Hume. **Manuscrito**, v. 10, n. 2, p. 29–45, out. 1997.
- ARISTOTLE. **Complete Works of Aristotle**. Volume 1-2: The Revised Oxford Translation. Edited By Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BACON, Francis. (1620). **The New Organon**. Eds. Lisa Jardine and Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press, 2000.
- BACKHAUS, Wilf. Is Hume a Neutral Monist?, **Southwest Philosophy Review**, v. 7, n. 2, p. 1–15, 1991.
- BAIER, Annette. **A progress of sentiment: reflections on Hume's Treatise**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. David Hume. In: CRAIG, E. (Ed.) **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. New York: Routledge, 1998. P. 3690–3709.
- BAILLIE, James. **Hume on morality**. London: Routledge, 2000.
- BAYLE, Pierre. **A General Dictionary, Historical and Critical**. Volume VI. London, printed by James Bettenham, 1738.
- \_\_\_\_\_. **A General Dictionary, Historical and Critical**. Volume VIII. London, printed by James Bettenham, 1739.
- BENNETT, Jonathan. **Locke, Berkeley, Hume**. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. Locke's Philosophy of Mind. In: CHAPPELL, Vere (Ed.). **The Cambridge Companion to Locke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 89–114.
- BLACKBURN, Simon. **How to read Hume**. London: Granta Books, 2008.
- BOTTERILL, George. Hume on Liberty and Necessity. In: MILLICAN, Peter. (Ed.). **Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry**. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 277–300.

- BOURGET, David; CHALMERS, David. What Do Philosophers Believe? **Philosophical Studies**, v. 170, n. 3, p. 465–500, sep. 2014.
- BRAMHALL, John. (1655). A Defence of True Liberty. In: HADDAN, A. W. (Ed.). **The Works of John Bramhall**. Vol. IV. Oxford: J. H. Parker, 1844. P. 1–196.
- BRICKE, John. **Hume's Philosophy of Mind**. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. Locke, Hume and the Nature of Volitions. **Hume Studies**, Supplementary Volume, p. 15–51, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology**. New York: Oxford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. Hume on Liberty and Necessity. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.). **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 201–216.
- BROACKES, Justin. David Hume. In: HONDERICH, Ted (Ed.). **The philosophers: introducing great western thinkers**. New York: Oxford University Press, 1999. P. 103–112.
- \_\_\_\_\_. Reason as slave of the passions. In: HONDERICH, Ted (Ed.). **The Oxford Company to Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2005. P. 791.
- BROUGHTON, Janet. Impressions and Ideas. In: TRAIGER, Saul (Ed.), **The Blackwell guide to Hume's Treatise**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 43–58.
- BROWN, Charlotte. Is Hume An Internalist? **Journal of the History of Philosophy**, v.26, n. 1, p. 69–87, jan. 1988.
- \_\_\_\_\_. From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation. **Hume Studies**, v. 20, n. 1, p. 19–36, apr. 1994.
- \_\_\_\_\_. Is the general point of view the moral point of view? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 62, n. 1, p. 197–203, jan. 2001.
- \_\_\_\_\_. Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 219–239.
- \_\_\_\_\_.; MORRIS, William. **Starting with Hume**. New York: Continuum, 2012.

- BUTLER, Joseph. (1726). Fifteen Sermons. In: RAPHAEL, David Daiches. **British Moralists, 1650–1800**. Volume I. Reprint. Indianapolis: Hackett Publishing, 1991. P. 326–377.
- CICERO, Marcus Tullius. **On Duties**. Edited by M. T. Griffin and E. M. Atkin. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- CHAPPELL, Timothy. **Aristotle and Augustine on Freedom**. London: St Martin's Press, 1995.
- CHAPPELL, Vere. Locke on Freedom of the Will. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Locke**. New York: Oxford University Press, 1998. P. 86–105.
- CLARKE, Samuel. (1706). **A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion**. 9<sup>th</sup> Edition. London: Printed for John and Paul Knapton, 1738. P. 133–456.
- \_\_\_\_\_. (1711). The Government of Passion. In: **The Works of Samuel Clarke**. Volume II. London: Printed for John and Paul Knapton, 1738. P. 426–433.
- COHON, Rachel. On an Unorthodox Account of Hume's Moral Psychology. **Hume Studies**, v. 20, n. 2, p. 179–194, nov. 1994.
- \_\_\_\_\_.; OWEN, David. Hume on representation, reason and motivation. **Manuscrito**, v. 20, n. 2, p. 47–76, out. 1997.
- \_\_\_\_\_. **Hume's morality: feeling and fabrication**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. Reply to Radcliffe and Garrett. **Hume Studies**, v. 34, n. 2, p. 277–288, nov. 2008b.
- \_\_\_\_\_. Hume's Indirect Passions. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008c. P. 159–184.
- \_\_\_\_\_. **Hume's Moral Philosophy**. Jul., 2010. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/>>. Acesso em 8 de junho de 2011.
- CONNOLLY, John. David Hume and the Concept of Volition: The Will as Impression. **Hume Studies**, v. 13, n. 2, p. 276–305, 1987.
- CONTE, Jaimir. A natureza da Filosofia de Hume, **Princípios**, v. 17, n. 28, jul./dez. 2010, p. 211–236.

- COOPER, John. Plato's Theory of Human Motivation. **History of Philosophy Quarterly**, v. 1, n. 1, p. 3–21, jan. 1984.
- \_\_\_\_\_. **Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- COTTINGHAM, John. **The Rationalists**. New York: Oxford University Press, 1988.
- COVENTRY, Angela. **Hume: A Guide for the Perplexed**. New York: Continuum, 2007.
- CUMMINS, Phillip. Hume as Dualist and Anti-Dualist. **Hume Studies**, v. 21, n. 1, p. 47–56, apr. 1995.
- DAHL, Norman. Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will. In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (Ed.). **A Companion to Aristotle**. Chichester, U.K: Blackwell Publishing, 2009. P. 498–511.
- DAUER, Francis. Force and Vivacity in the Treatise and the Enquiry. **Hume Studies**, v. 25, n. 1–2, p. 83–99, apr./nov. 1999.
- DAVIE, William. Hume on Perceptions and Persons, **Hume Studies**, v. 10, n. 2, p. 125–138, nov. 1984.
- DEIGH, John. The Emergence of Emotion as an Object of Scientific Study. In: DEIGH, John (Ed.). **On emotions: philosophical essays**. New York: Oxford University Press, 2013. P. 215–232.
- DICKER, Georges. **Hume's epistemology and metaphysics: an introduction**. London: Routledge, 1998.
- DIHLE, Albrecht. **The Theory of Will in Classical Antiquity**. Los Angeles: University of California Press, 1982.
- DURLAND, Karann. Hume's First Principle, His Missing Shade, and His Distinctions of Reason. **Hume Studies**, v. 22, n. 1, p. 105–122, apr. 1996.
- EVERSON, Stephen. The Difference between Feeling and Thinking. **Mind**, v. 97, n. 387, p. 401–413, jul. 1988.
- FLAGE, Daniel. Hume's Dualism. **Noûs**, v. 16, n. 4, p. 527–541, 1982.
- FOGELIN, Robert. Hume's Scepticism. In: NORTON, David Fate (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 90–116.

- GARRETT, Don. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Ideas, Reason and Skepticism: Replies to my Critics, **Hume Studies**, v. 24, n. 1, p. 171–194, apr. 1998.
- \_\_\_\_\_. David Hume. In.: CRAIG, Edward. (Ed.) **The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy**. New York: Routledge, 2005. P. 396–414.
- \_\_\_\_\_. Hume's naturalistic theory of representation. **Synthese**, v. 152, n. 3, p. 301–319, 2006.
- \_\_\_\_\_. Hume's Theory of Ideas. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 41–57.
- \_\_\_\_\_. Feeling and Fabrication: Rachel Cohon's Hume's Morality. **Hume Studies**, v. 34, n. 2, p. 257–266, nov. 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Hume**. New York: Routledge, 2015.
- GILL, Michael. Lord Shaftesbury. Jul. 2011. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/shaftesbury/>>. Acesso em 7 de março de 2013.
- GOVIER, Trudy. Variations on Force and Vivacity in Hume. **The Philosophical Quarterly**, v. 22, n. 86, p. 44–52, jan. 1972.
- HARRIS, James. Hume's reconciling Project and 'the common distinction betwixt moral and physical necessity'. **British Journal for the History of Philosophy**, n. 11, v. 3, p. 451–471, 2003.
- HAMPTON, Jean. Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason? **Hume Studies**, v. 21, n. 1, p. 57–74, apr. 1995.
- HAUSMAN, Alan; HAUSMAN, David. Hume's Use of Illicit Substances. **Hume Studies**, v. 15, n. 1, p. 1–38, apr. 1989.
- HOBBS, Thomas. (1640). **The Elements of Law Natural and Political**. Ed. J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1651). **Leviathan**. New York: Oxford University Press, 1996.

- \_\_\_\_\_. (1656). Elements of Philosophy, the First Section concerning Body (De Corpore). In: MOLESWORTH, William (Ed.). **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**. Vol. I. London: John Bohn, 1839.
- \_\_\_\_\_. (1656a). The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance. In: Chappell, Vere. (Ed.). **Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity**. New York: Cambridge University Press, 1999. P. 69–90.
- HUME, David. (1739–40). **A Treatise of Human Nature**. Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. (1748). **An Enquiry concerning Human Understanding**. Ed. Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. (1751). **An Enquiry concerning the Principles of Morals**. Ed. Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. (1757). **Four Dissertations and Essays on Suicide and the Immortality of the soul**. Ed. J. Immerwahr, J. V. Price, and J. Fieser. South Bend, IN: Thoemmes Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Selected Essays**. Ed. Stephen Copley and Andrew Edgar. New York: Oxford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Dialogues concerning natural religion; and, The natural history of religion**. Ed. J.C.A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1998.
- HURSTHOUSE, Rosalind. Hume's Moral and Political Philosophy. In: BROWN, Stuart (Ed.). **History of Philosophy, Vol. 5, British Philosophy and the Enlightenment**. London: Routledge, 1996. P. 147–165.
- JAMES, Susan. Passions, desires, and the explanation of action. In: GAUKROGER, Stephen (Ed.). **The Soft Underbelly of Reason: The Passions in the Seventeenth Century**. London: Routledge, 1998. P. 17–33.
- JOHNSON, Daniel. Hume's Missing Shade of Blue, Interpreted as Involving Habitual Spectra. **Hume Studies**, v. 10, n. 2, p. 109–124, nov. 1984.
- JOHNSON, Oliver. **The mind of David Hume**. Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- KAIL, Peter. Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism. **Hume Studies**, v. 26, n. 1, p. 43–61, apr. 2003.

- \_\_\_\_\_. **Projection and Realism in Hume's Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KAHN, Charles. Plato's Theory of Desire. **The Review of Metaphysics**, v. 41, n. 1, p. 77–103, sep. 1987.
- \_\_\_\_\_. Discovering will From Aristotle to Augustine. In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (Eds). **The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy**. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 234–259.
- KARLSSON, Mikael. Rational ends: Humean and non-Humean considerations. **Sats – Nordic Journal of Philosophy**, v. 1, n. 2, p. 15–47, 2000.
- \_\_\_\_\_. Cognition, desire and motivation: 'Humean' and 'non-Humean' considerations. **Sats – Nordic Journal of Philosophy**, v. 2, n. 2, p. 30–58, 2001.
- \_\_\_\_\_. Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will. In: TRAIGER, Saul (Ed.). **The Blackwell guide to Hume's Treatise**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 235–255.
- KENNETT, Jeanette. **Agency and Responsibility: A Common-Sense Moral Psychology**. New York, Oxford University Press, 2003.
- KENNY, Anthony. **Aquinas on Mind**. London: Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. **The Rise of Modern Philosophy**. Vol. III. New York: Oxford University Press, 2006.
- KEUTNER, Thomas. David Hume and the Concept of Volition: The Will as Wish. **Hume Studies**, v. 13, n. 2, p. 306–322, nov. 1987.
- KLAUDAT, André. Hume, liberty and the object of moral evaluation. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 44, n. 108, p. 191–208, dez. 2003.
- KORSGAARD, Christine. Skepticism About Practical Reason. **Journal of Philosophy**, v. 83, n. 1, p. 5–25, jan. 1986.
- LANDY, David. Hume's Impression/Idea Distinction. **Hume Studies**, v. 32, n. 1, p. 119–139, apr. 2006.
- LENARDON, Robert; MORFORD, Mark. **Classical Mythology**. 7<sup>th</sup> Ed. New York; Oxford University Press, 2003.



- LIGHTNER, D. Tycerium. Hume on Conceivability and Inconceivability. **Hume Studies**, v. 23, n. 1, p. 113–132, apr. 1997.
- LOCKE, John. (1690). **An Essay concerning Human Understanding**. Peter H. Nidditch (Ed.). New York: Oxford University Press, 1975.
- LOEB, Louis. Inductive Inference in Hume's Philosophy. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 106–125.
- LOWE, Edward Jonathan. **Locke on Human Understanding**. London: Routledge, 1995.
- NELSON, John. Hume's Missing Shade of Blue Re-viewed. **Hume Studies**, v. 15, n. 2, p. 353–364, nov. 1989.
- MACKIE, John. **Hume's Moral Theory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MAGRI, Tito. Hume on the Direct Passions and Motivation. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008 P. 185–200.
- MALHERBE, Michel. Hume on Belief in the External World. In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.). **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. P. 126–139.
- MASON, Michelle. Hume and Humeans on Practical Reason. **Hume Studies**, v. 31, n. 2, p. 347–378, nov. 2005.
- MICHAUD, Yves. How to become a Moderate Skeptic: Hume's way out of pyrrhonism. **Hume's Studies**, v. 11, n. 1, p. 33–46, apr. 1985.
- \_\_\_\_\_. **Hume et la fin de la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- MILL, Daniel van. **Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's *Leviathan***. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
- MILLGRAM, Elijah. Was Hume a Humean? **Hume Studies**, v. 21, n. 1, p. 75–93, apr. 1995.
- MILLICAN, Peter. **Hume on Induction and the Faculties**. 2009. Disponível em <<http://www.davidhume.org/papers/millican/2009%20Hume%20Induction%20Faculties.pdf>>. Acesso em 12 de março de 2011.
- \_\_\_\_\_. Hume's Determinism. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 40, n. 4, p. 611–642, dec. 2010.
- MONTEIRO, João Paulo. (1984). **Hume e a Epistemologia**. 1ª ed. brasileira. São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial, 2009.

- MORRIS, William. Hume's Scepticism About Reason. **Hume Studies**, v. 15, n. 1, p. 39–60, apr. 1989.
- \_\_\_\_\_. David Hume. Feb. 2001. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/hume/>>. Acesso em 4 de agosto de 2010.
- MOUNCE, Howard. **Hume's Naturalism**. London: Routledge, 1999.
- MUMFORD, Stephen. **Dispositions**. New York: Oxford University Press, 1996.
- NAGEL, Thomas. What is It Like to Be a Bat? **Philosophical Review**, v. 83, p. 435–450, oct. 1974.
- NOONAN, Harold. **Hume on Knowledge**. London: Routledge, 1999.
- NORTON, David Fate. **David Hume: common-sense moralist, skeptical metaphysician**. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Editor's Introduction**. In.: HUME, David (1739–40). *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Fate Norton e Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003, p. 19–199.
- NUYEN, A. T. David Hume on Reason, Passions and Morals. **Hume Studies**, v. 10, n. 1, p. 26–45, apr. 1984.
- OWEN, David. **Hume's Reason**. New York: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association. In: **The Cambridge Companion to Hume: Second Edition**. NORTON, David Fate Norton; TAYLOR, Jacqueline (Eds.). New York: Cambridge University Press, 2009. P. 70–104.
- \_\_\_\_\_. **Belief and the Passions**. Oct., 2009. Disponível em <<http://davidowencourses.arizona.edu/David%27s%20Papers/Belief%20and%20the%20passions%204.pdf>>. Acesso em 18 de julho de 2011.
- PÁDUA, Elisabete M. M. de. **Metodologia de pesquisa: abordagem teórico-prática**. 10ª Edição. Campinas: Papirus, 2004.
- PEQUENO, Marconi. **10 Lições sobre Hume**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- PENELHUM, Terence. **David Hume: An Introduction to His Philosophical System**. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1992.

- PENNER, Terry. Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action: A Philosophical Framework. In: MORRISON, Donald. **The Cambridge companion to Socrates**. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 260–292.
- PERSSON, Ingmar. Hume – Not a Humean about Motivation. **History of Philosophy Quarterly**. v. 14, n. 2, p. 189–206, 1997.
- PHILLIPS, David. Hume on Practical Reason: Normativity and Psychology in *Treatise* 2.3.3. **Hume Studies**, v. 30, n. 2, p. 299–316, apr. 2005.
- PINK, Thomas. Suarez, Hobbes and the scholastic tradition in action theory. In: PINK, Thomas; STONE, M. W. F. (Eds.). **The Will and Human Action - From Antiquity to the Present Day**. London: Routledge, 2004. P. 127–153.
- \_\_\_\_\_. **Free Will**. New York: Oxford University Press, 2004a.
- PITSON, Tony. Liberty, Necessity, and the Will. In: TRAIGER, Saul (Ed.), **The Blackwell guide to Hume's Treatise**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 216–231.
- PLATO. **Complete Works**. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- PRICE, H. H. **Hume's Theory of the External World**. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- RADCLIFFE, Elizabeth. Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View, and the Inculcation of "Morality". **Hume Studies**, v. 20, n. 1, p. 37–58, apr. 1994.
- \_\_\_\_\_. How Does the Humean Sense of Duty Motivate? **Journal of the History of Philosophy**, v. 34, n. 3, p. 383–407, jul. 1996.
- \_\_\_\_\_. Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not *Really* a Skeptic About Practical Reasoning. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 27, n. 2, p. 247–270, jun. 1997.
- \_\_\_\_\_. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate. **Hume Studies**, v. 25, n. 1-2, p.101–122, apr./nov. 1999.
- \_\_\_\_\_. Reason, Morality, and Hume's "Active Principles": Comments on Rachel Cohon's Hume's Morality: Feeling and Fabrication. **Hume Studies**, v. 34, n. 2, p. 267–276, nov. 2008.
- READ, Rupert. **New Hume Debate**. London: Routledge, 2000.

- REID, Thomas. (1764). An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. In: \_\_\_\_\_. **The Works of Thomas Reid**. Vol 1. 7<sup>th</sup> Ed. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1872. P. 93–211.
- \_\_\_\_\_. (1788). **Essays on the Active Powers of Man**. Knud Haakonssen and James A. Harris (Eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- RESHOTKO, Naomi. **Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad**. New York: Cambridge University Press, 2006.
- RICHMAN, Kenneth. Introduction. In: READ, Rupert (Ed). **New Hume Debate**. London: Routledge, 2000. P. 1–15.
- RORTY, Amelie. Plato and Aristotle on Belief, Habit, and "Akrasia". **American Philosophical Quarterly**, v. 7, n. 1, p. 50–61, jan. 1970.
- ROSATI, Connie. Moral Motivation. Oct. 2006. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-motivation/>. Acesso em 12 de abril de 2013.
- RUSSELL, Paul. **Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SANTAS, Gerasimos. **Socrates**. New York: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Socrates, the Philosopher Citizen**. 1996. Disponível em <[http://www.lsa.umich.edu/UMICH/classics/Home/News/Platsis Endowment/2006 - Santas, Socrates in Athens the Patron-Saint of Moral Philosophy.pdf](http://www.lsa.umich.edu/UMICH/classics/Home/News/Platsis_Endowment/2006_Santas_Socrates_in_Athens_the_Patron-Saint_of_Moral_Philosophy.pdf)>. Acesso em 3 de julho de 2013.
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey. Hume's Representation Argument Against Rationalism. **Manuscrito**, v. 20, n. 2, p. 77–94. out. 1997.
- SCHMITTER, Amy. Hobbes on the Emotions. Oct. 2010. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD3Hobbes.html>>. Acesso em 2 de julho de 2014.
- SEARLE, John. **Mind, language and society: philosophy in the real world**. New York: Basic Books, 1999.

- \_\_\_\_\_. **Consciousness and language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SETIYA, Kieran. Hume on Practical Reason. **Philosophical Perspectives**, v. 18, n. 1, p. 365–389, nov. 2004.
- SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. (1699). An Inquiry Concerning Virtue or Merit. In: KLEIN, Lawrence (Ed.). **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. New York: Cambridge University Press, 2000. P. 163–230.
- SHAW, Daniel. Hume's Theory of Motivation. **Hume Studies**, v. 15, n. 1, p. 163–183, apr. 1989.
- SMITH, Plínio. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Loyola, 1995.
- SMITH, Norman Kemp. (1941). **The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines**. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- SNARE, Francis. **Morals, Motivation and Convention: Hume's Influential Doctrines**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SOARES, Franco Nero Antunes. **Uma investigação sobre a inevitabilidade da crença em objetos externos segundo David Hume**. 2008. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- \_\_\_\_\_. A existência de crenças morais torna Hume em um cognitivista moral? **Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 17, p. 139–155, ago. 2014.
- STALLEY, Richard. The Will in Hume's Treatise. **Journal of the History of Philosophy**, v. 24, n. 1, p. 41–53, 1986.
- STRAWSON, Galen. **The secret connexion: causation, realism, and David Hume**. New York: Oxford University Press, 1989.
- STROUD, Barry. **Hume**. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- \_\_\_\_\_. “Gilding and Staining” the World with “Sentiments” and “Phantasms”. **Hume Studies**, v. 19, n. 2, p. 253–272, nov. 1993.
- STURGEON, Nicholas. Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume's Treatise. **Hume Studies**, v. 26, n. 1, p. 3–84, apr. 2001.
- THERO, Daniel. **Understanding Moral Weakness**. New York: Editions Rodopi, 2006.

- TRIANOSKY, Gregory. On the Obligation to be Virtuous: Shaftesbury and the Question, Why be Moral? **Journal of the History of Philosophy**, v. 16, n. 3, p. 289–300, jul. 1978.
- TWEYMAN, Stanley. Sympathy, Belief, and the Indirect Passions. In: \_\_\_\_\_. (Ed.), **David Hume: Critical Assessments**, vol. 3. London: Routledge, 1995. pp. 427–436.
- VELASCO, Marina. Hume, as paixões e a motivação. **Analytica**, v. 6, n. 2, p. 33–59, 2001.
- VLASTOS, Gregory. **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WAXMAN, Wayne. Impressions and Ideas: Vivacity as Verisimilitude. **Hume Studies**, v. 19, n. 1, p. 75–88, apr. 1993.
- \_\_\_\_\_. Hume. In: BORCHERT, Donald (Ed.). **Encyclopedia of Philosophy**. 2<sup>nd</sup> Edition. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2006. P. 486–514.
- WETZEL, James. **Augustine: A Guide for the Perplexed**. London: Continuum, 2010.
- WINKLER, Kenneth. (1991). The New Hume. In: READ, Rupert (Ed). **New Hume Debate**. London: Routledge, 2000. P. 52–87.
- WOLLASTON, William. (1722). **The Religion Of Nature Delineated**. London: Printed by S. Palmer, 1725.
- WRIGHT, John. **The Sceptical Realism of David Hume**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. The Treatise: Composition, Reception, and Response. In: TRAIGER, Saul (Ed.), **The Blackwell guide to Hume's Treatise**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 5–25.