

# HUME, AS PAIXÕES E A MOTIVAÇÃO

*Marina Velasco*

UFRJ

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. Para Hume, falando estritamente, não haveria nada de especificamente racional na escolha de um meio em vista de um fim que procuramos. Com sua teoria das paixões, Hume pretendia oferecer uma explicação alternativa para dar conta daquilo que a tradição racionalista tinha chamado de ação racional, prudência e moralidade. É, no entanto, interessante ver por que aquela teoria das paixões não pôde ser conservada pelos humanistas contemporâneos que se baseiam no modelo “crença-desejo”.

## I

As teses mais explícitas e famosas de Hume sobre a psicologia da ação encontram-se na Seção II, iii, 3 do *Tratado*, intitulada “Sobre os motivos que influenciam a vontade”.<sup>1</sup> Hume arremete ali contra a crença, amplamente aceita “na maior parte da filosofia moral, antiga e moderna, e na vida cotidiana”, na primazia da razão sobre a paixão. Segundo essa representação tradicional, a razão pode e deve regular a vida dos seres humanos. Dessa forma, costuma-se falar

---

(1) Como é usual, cito as páginas do *Treatise of Human Nature* de acordo com a edição Selby-Bigge (Clarendon Press, 1896).

em um combate entre razão e paixão, e afirma-se que os seres humanos “só são virtuosos quando se conformam aos preceitos da razão”. Hume propõe-se a demonstrar contundentemente “a falácia de toda essa filosofia”. (T 413) Supor que a razão possa triunfar sobre a paixão é supor que, verdadeiramente, possa haver um combate entre elas. Isto, porém, não é possível. Não pode haver combate entre razão e paixão, simplesmente porque a relação que existe entre elas é de servidão: a razão é “escrava das paixões, e não pode aspirar a nenhuma outra função que não seja a de servir e obedecer a elas”. (T 415) O argumento geral da seção resume-se em duas teses: (1) a razão, sozinha, não pode ser nunca um motivo para uma ação da vontade; (2) ela nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade. (T 413)

Nessa seção, Hume dedica mais atenção à caracterização de um dos adversários do suposto combate: a razão. Existem dois tipos de usos da razão [*understanding*]: o raciocínio “demonstrativo” e o “provável”. O primeiro estabelece relações abstratas entre idéias; o seu modelo é o conhecimento matemático. O segundo estabelece relações entre objetos, especialmente relações causais que apreendemos pela experiência. Qual é a relevância de cada um desses usos da razão para a ação? Hume acredita que é obvio que o conhecimento demonstrativo, sozinho, nunca poderia ser a causa de uma ação:

“As its proper province is the world of ideas, and the will always places us in that of realities, demonstration and volition seem, upon that account, to be totally remov’d, from each other” (T 414)

Ainda que nenhuma relação abstrata entre idéias que possamos estabelecer possa fazer surgir em nós um motivo para agir, isso não quer dizer que o conhecimento demonstrativo não possa ter utilidade para a nossa ação. Aplicamos a matemática nas operações mecânicas, e a aritmética em quase todas as artes e profissões. Mas nesses casos o conhecimento demonstrativo só tem influência em nossas ações na medida em que, previamente, temos “uma finalidade ou propósito intencionados”. O que nesses casos fazemos é aplicar o conhecimento demonstra-

tivo aos nossos juízos sobre causa e efeito. De modo que só o segundo tipo de raciocínio — o raciocínio provável — é relevante para a ação.

No entanto, tampouco esta última forma de raciocínio, em si mesma, pode fazer surgir em nós um motivo para agir. A percepção de uma relação causal entre objetos pode nos motivar a agir, mas só quando já temos um motivo prévio que faz com que essa relação causal apareça como significativa para nós. Esse motivo prévio é “uma emoção de aversão ou de propensão” dirigida a um objeto, uma emoção baseada na perspectiva da dor ou do prazer que, eventualmente, poderíamos sentir com relação a tal objeto:

*’Tis obvious that when we have the prospect of pain or pleasure from any object, we feel a consequent emotion of aversion or propensity, and are carry’d to avoid or embrace what will give us this uneasiness or satisfaction. ’Tis also obvious, that this emotion rests not here, but making us cast our view on every side, comprehends whatever objects are connected with its original one by the relation of cause and effect. Here then reasoning takes place to discover this relation; and according as our reasoning varies, our actions receive a subsequent variation. But ’tis evident in this case that the impulse arises not from reason, but is only directed by it. (T 414)*

Sem uma emoção de propensão ou de aversão dirigida a um objeto, nenhuma relação causal que pudéssemos estabelecer motivar-nos-ia a agir, porque o mero conhecimento da existência de relações causais entre objetos, se estes não nos atraem ou repulsam, deixar-nos-ia simplesmente indiferentes. Saber que A causa B nunca nos levaria a agir se tanto A quanto B fossem para nós indiferentes. Precisamos que os objetos nos atinjam em um sentido especial para que o conhecimento sobre alguma conexão causal entre eles possa ter alguma influência sobre o nosso agir. A atração ou repulsão depende da expectativa de prazer ou de dor que esperamos do objeto. De forma que o conhecimento causal tem influência em nossas ações, mas o impulso para agir não surge da razão; ele só é dirigido por ela.

Temos aqui o modelo de explicação motivacional que reconhecemos como humeano. Toda vez que temos uma propensão (ou aversão) com relação a um

dado objeto, a razão assinala-nos os meios apropriados para atingi-lo (ou evitá-lo), e nossa ação “segue” esse raciocínio sobre causas e efeitos. Hume sugere, pelo menos nessa seção, que *todos os casos* de ação humana explicam-se de acordo com este modelo. Isto significa supor que

- (a) não há motivação ou ação sem propensões ou aversões que nos inclinam para algo;
- (b) nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões.

Dado que apenas propensões ou aversões podem produzir ações (só elas podem ser propriamente motivos), e dado que nenhum processo racional pode fazer surgir um motivo, ou “produzir uma volição”, com isso fica demonstrada a primeira tese da seção, (1), isto é, a tese de que a razão por si mesma não pode ser nunca um motivo para uma ação da vontade. A segunda tese, (2), o argumento de que a razão não pode se opor à paixão na direção da vontade, deriva de forma direta do argumento de que a razão por si mesma não pode fazer surgir um motivo. A razão só poderia opor-se à paixão se ela pudesse fazer surgir um impulso oposto ao da paixão, mas, como já foi mostrado, isso é impossível. Para que isso fosse possível, ela teria de ser capaz de exercer uma “influência original” sobre a vontade, e, então, ser capaz de causar ou de impedir qualquer ato de volição. Mas a razão não é capaz de produzir uma tal coisa. Por isso, se falamos rigorosamente, “o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que o da razão”. Por isso não pode haver um combate autêntico entre razão e paixão. É por isso a razão é a escrava das paixões. (T 415)

Para compreender o funcionamento deste modelo motivacional, é preciso entender melhor como é caracterizado o segundo dos adversários do suposto combate: a paixão. Embora em outras seções do mesmo Livro II Hume desenvolva em detalhe a sua teoria das paixões, aqui fala apenas “da paixão” em geral e nega o caráter representativo e intencional de *todas* as paixões:

tion. When I am angry, I am actually possest with the passion, and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high. 'Tis impossible, therefore, that this passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason; since this contradiction consists in the disagreement of ideas, consider'd as copies, with those objects, which they represent. (T 415)

Mais adiante, no Livro III, ao negar que os juízos morais (as “distinções morais”) que fazemos derivem da razão, retorna ao mesmo argumento:

Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to *real* existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Now 'tis evident our passions, volitions and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement; being original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions and actions. 'Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason. (T 458)

Todo o peso do argumento está na oposição radical entre o mundo dos “objetos da razão” e o mundo das “realidades”, que, neste caso, são as nossas “paixões, volições e ações”. As únicas coisas que podem ser verdadeiras ou falsas, e, portanto, racionais ou irracionais, são as idéias, porque elas representam outras coisas, e o acordo ou a discordância que pode existir nelas depende do fato de elas concordarem ou não com os objetos que representam. A razão é a faculdade que julga sobre a verdade e a falsidade, e pode julgar se as nossas idéias são verdadeiras ou falsas porque elas representam outras coisas. A paixão, ao contrário, é uma existência original ou uma modificação de existência, não uma cópia de algo, razão pela qual ela não pode ser nem verdadeira nem falsa (nem contraditória, nem ilógica), e portanto, não pode em si mesma ser nem razoável nem não-razoável.<sup>2</sup>

---

(2) A afirmação de que *todas* as paixões são “existências originárias” não condiz bem com a pretensão de elas serem secundárias, e com frequência mediadas por idéias ou “pensamentos”. Em outras

Se a razão fosse capaz de produzir alguma coisa, essa coisa teria de vir a existir a partir de premissas, por meio do uso do raciocínio. Teríamos de pensar que a razão produz essa coisa por uma implicação racional. Mas, como uma inferência poderia causar alguma coisa? Dados os dois usos da razão admitidos por Hume, não existe nenhum tipo de premissa a partir da qual possamos inferir uma paixão ou uma ação. Enquanto existências originárias, paixões e ações não podem, de modo algum, ser inferidas a partir de premissas. As paixões não representam outras coisas; elas simplesmente existem. E, porque existem, podem causar ações. Feita essa caracterização, paixões, volições e ações não poderão ser nem racionais nem irracionais. Simplesmente estão fora do âmbito da razão.

Certamente, Hume não nega que estejamos acostumados a dizer de algumas paixões ou ações que elas são irracionais (*contrary to reason*), mas isto parece ser apenas uma maneira de falar, “não estritamente filosófica”. Como nada pode ser contrário à verdade ou à razão, a não ser os juízos do entendimento – quando estes são falsos –, uma paixão só pode ser contrária à razão se está “acompanhada de um juízo falso”. O que é irracional, porém, não é a paixão, mas o juízo. Dizemos que a paixão é “irracional”, nesse sentido impróprio, só em dois casos:

---

partes do *Tratado*, Hume reconhece claramente a intencionalidade das paixões indiretas. Elas requerem a distinção entre suas causas e seus objetos. Enquanto que, na Seção que estamos discutindo, a raiva (*anger*) é qualificada como existência originária, nas seções VI e IX da Parte II do *Tratado* Hume afirma que ela sempre está dirigida à pessoa na qual percebemos a injúria; a paixão da raiva tem ali claramente um objeto intencional. Anette Baier tem insistido na impropriedade do “hábito de leitura filosófica” que tem privilegiado esta famosa seção do *Tratado* que estamos discutindo (II, iii, 3, “Sobre os motivos que influenciam a vontade”), cuja tese das paixões como existências originárias não seria representativa do *Tratado* em sua totalidade. Cf. Anette Baier, *The Progress of Sentiments* (Harvard: Harvard University Press, 1991) p. 158 ss. Na minha interpretação, no entanto, sigo esse “hábito de leitura”, porque existe consenso entre os neo-humeanos e seus críticos de que nessa Seção estão as teses ortodoxas de Hume sobre a motivação.

- (a) quando a paixão se funda na suposição da existência de objetos que na realidade não existem; ou
- (b) quando escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos sobre causas e efeitos. (T 416)

Como uma paixão não pode ser “irracional”, a não ser que ela esteja fundada em uma suposição falsa, ou que escolha meios insuficientes para o fim pretendido, e como esses tipos de “erros” estão nos objetos da razão, “é impossível que razão e paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade das ações”. Hume resume este mesmo argumento de forma mais clara no Livro III:

[...] reason, in a strict and philosophical sense, can have influence on our conduct only after two ways: Either when it excites a passion by informing us of the existence of something which is a proper object of it; or when it discovers the connection of causes and effects, so as to afford us means of exerting any passion. These are the only kind of judgment, which can accompany our actions, or can be said to produce them in any manner; and it must be allow'd, that these judgments may often be false and erroneous... They extend not beyond a mistake of *fact*... A fruit, for instance, that is really disagreeable, appears to me at distance, and thro' mistake I fancy it to be pleasant and delicious. Here is one error. I choose certain means of reaching this fruit, which are not proper for my end. Here is a second error; nor is there any third one, which can ever possibly enter into our reasonings concerning actions. (T 459/60)

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. Mas como deve ser entendida, precisamente, essa “influência” da razão sobre a ação? Hume afirma que

The moment we perceive the falsehood of any supposition or the insufficiency of any means, our passions yield to our reason without any opposition. I may desire any fruit as of an excellent relish; but whenever you convince me of my mistake, my longing

ceases. I may will the performance of certain actions as means of obtaining any desir'd good; but as my willing of these actions is only secondary, and founded on the supposition, that they are causes of the propos'd effect; as soon as I discover the falsehood of that supposition, they must become indifferent to me. (T 416)

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; e normalmente nossos juízos são corretos (ou seja, verdadeiros); mas podemos nos enganar em nossos juízos. Nestes casos, nos quais erramos, as nossas paixões, volições ou ações são irracionais ou “contrárias à razão”. Esse é o *único sentido* segundo qual, para Hume, podemos qualificar as ações como irracionais.

As ações não podem, propriamente, ser ditas racionais, porque nenhum processo racional intervém em sua produção. Se a razão interviesse na produção das ações, o fator produtivo teria de consistir na descoberta, por parte do entendimento, do caráter racional da ação. Mas, como já vimos, o reconhecimento de que algo é racional, ou “conforme à razão”, é, para Hume, o reconhecimento de que esse algo corresponde adequadamente a “relações reais entre idéias ou assuntos reais de fato” (T 458). Para julgar as ações como razoáveis ou não-razoáveis, teríamos de poder compará-las — enquanto representações — com as realidades que elas representam; mas as ações não têm qualidade representativa. Dado que nenhum processo racional pode chegar a mostrar a conformidade ou a não-conformidade de uma ação com a razão, não pode ser isso que, de fato, nos motiva a agir. As nossas paixões, volições ou ações *nunca* são racionais (nem, então, irracionais). Por essa razão, Hume pode afirmar, provocativamente, em uma das suas frases mais citadas:

'Tis is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. 'Tis is not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an *Indian* or person wholly unknown to me. 'Tis as little

contrary to reason to prefer even my own acknowledge'd lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the later. (T 416)

À primeira vista pode parecer contraditório Hume afirmar aqui que possamos preferir aquilo que nos causará mais dor que prazer, ou que possamos escolher o que sabemos ser um bem menor no lugar de um bem maior, quando antes afirmou que o que nos motiva a agir é a expectativa da dor ou prazer, ou a possibilidade de que a nossa ação atinja o bem e evite o mal. No entanto, não há nenhuma inconsistência nessas afirmações. Como os desejos são existências originárias, logicamente distintas da expectativa do prazer/dor (ou bem/mal) ligada ao objeto, sempre é logicamente possível que os desejos não se correlacionem com os objetos apropriados. Não há necessidade lógica de que os nossos desejos se conformem ao prazer ou ao bem; e não existe nenhum outro processo racional que possa nos fazer evitar que isso aconteça. Nesse sentido, dado que podemos perfeitamente preferir um bem menor a um bem maior, nem sequer o auto-interesse tem autoridade racional sobre os desejos mais caprichosos. Essa visão tão comum de que as escolhas ou as ações que satisfazem o auto-interesse sejam racionalmente preferíveis às autodestrutivas é, para Hume, simplesmente falsa.

Obviamente, Hume não afirma que seja freqüente que desejemos esse tipo de coisa, nem que normalmente ajamos de maneira tão imprudente. Ele nega simplesmente que seja apropriado dizer que é “irracional” desejar ou preferir qualquer uma dessas coisas. Hume admite que normalmente escolhemos o bem, e não aquilo que imediatamente nos agrada. O que nega é que essa escolha seja feita por razões: nega que a prudência seja uma exigência racional. Conseqüentemente, tampouco afirma que não critiquemos as pessoas que têm esse tipo de desejo ou preferência. Nega, sim, que os critérios da nossa crítica sejam os critérios da racionalidade.<sup>3</sup> Hume tem uma visão alternativa para dar conta do que a tradição racionalista tem chamado de prudência, ação racional e moralidade.

---

(3) Neste ponto tem de se reconhecer, com Hume, que na linguagem cotidiana sempre haverá adjetivos mais apropriados para censurar uma pessoa que “prefere a destruição do mundo inteiro a um

## II

Como vimos, para Hume, não é racional querer os objetos apropriados dos nossos desejos, nem escolher os meios para os nossos fins; também não é racional agir por auto-interesse, nem por motivos morais, simplesmente porque a conduta nunca é racional (nem, portanto, tampouco irracional). As ações que agora chamamos de intencionais devem ser explicadas de uma outra forma.

Em todos aqueles casos nos quais a tradição racionalista diz que a nossa conduta se conforma à razão, também é uma paixão o que nos move a agir; uma paixão que neste caso *não sentimos* – uma paixão *calma* – que nos leva a procurar o bem e a evitar o mal:

*'Tis natural for one, that does not examine objects with a strict and philosophical eye, to imagine, that those actions of the mind are entirely the same, which produce not a different sensation, and are not immediately distinguishable to the feeling and perception. Reason, for instance, exerts itself without producing any sensible emotion; and except in the more sublime disquisitions of philosophy, or in the frivolous subtleties of the school, scarce ever conveys any pleasure or uneasiness. Hence it proceeds that every action of the mind, which operates with the same calmness and tranquility, is confounded with reason by all those, who judge of things from the first view and appearance. Now 'tis certain, there are certain calm desires and tendencies, which, tho' they be real passions, produce little emotion in the mind, and are more known by their effects than by the immediate feeling or sensation. These desires are of two kinds; either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the general appetite to good, and aversion to evil, consider'd merely as such. When any of these passions are calm,*

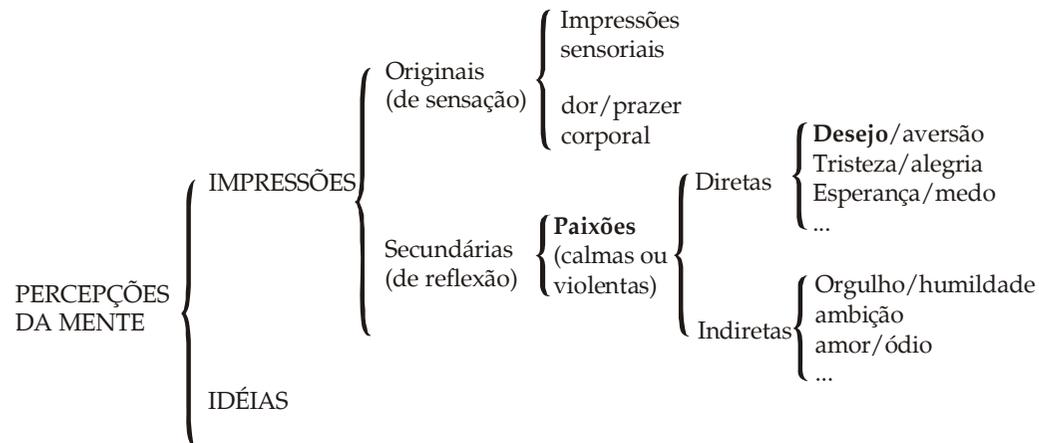
---

arranhão em seu dedo” que dizer para ela que está sendo “irracional”. Ainda que, presumivelmente, a destruição do mundo inteiro lhe acarretasse mais dor que um arranhão em seu dedo – e ainda que seu desejo pareça supor que seu dedo não faz parte do mundo – , não a criticaríamos tanto por ser irracional, mas, talvez, por ser “egoísta”, por ser “indiferente ao destino da humanidade”, por ser “imoral”. Estas, sim, são expressões que usamos para criticar ações e, Hume reconhece, são capazes de motivá-las, mas justamente porque estes juízos morais “não derivam da razão” é que eles têm caráter prático.

and cause no disorder in the soul, they are very readily taken for the determinations of reason, and are suppos'd to proceed from the same faculty, with that, which judges of truth and falsehood. Their nature and principles have been suppos'd the same, because their sensations are not evidently different. (T 417, itálicas minhas)

A nossa tendência geral para desejar o bem – aquilo que, de fato, é bom para nós – é um “apetite geral pelo bem, e aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais”, uma paixão calma, “que conhecemos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem”. Quando estamos sob a influência desta paixão calma, agimos prudentemente e somos capazes de perseguir o bem a expensas daquilo que imediatamente nos agrada; no entanto, essa paixão calma — o auto-interesse — que nos faz preferir o bem maior não precisa ser um desejo mais forte que o desejo por um bem menor, ou que outro desejo particular qualquer que possamos ter no momento.

Para compreender melhor esta explicação alternativa da prudência, é preciso levar em conta a distinção entre paixões *diretas* e *indiretas*, e entre paixões *calmas* e paixões *violentas*. Na teoria geral da natureza humana que Hume procura oferecer – uma “ciência da mente” que é “experimental” e observacional –, as unidades últimas que a observação da vida mental desvenda para nós são as percepções:



Todas as percepções da mente são ora impressões, ora idéias (ou seja, cópias ou imagens das primeiras). As impressões, por sua vez, dividem-se em impressões originais e secundárias. As originais (de sensação) incluem as impressões dos sentidos e todos os prazeres e dores corporais. As impressões secundárias, ou de reflexão, procedem das originais, “seja imediatamente, seja por interposição da sua idéia”. (T 275) Estas são as paixões. A razão pela qual elas não têm caráter representativo reside justamente no fato de elas serem impressões secundárias, e não idéias. Apenas as idéias, por serem cópias, referem-se a outros objetos.<sup>4</sup>

A distinção entre paixões *diretas* e *indiretas* refere-se às duas maneiras segundo as quais a paixão pode ser produzida. As diretas “surgem imediatamente do prazer ou da dor”. As indiretas “procedem dos mesmos princípios, mas por meio da conjunção de outras qualidades” (T 276): ou bem interpõem outras impressões, ou bem interpõem idéias. Ao contrário, a distinção entre paixões *violentas* e paixões *calmas* tem a ver com a intensidade com a qual as sentimos. E a intensidade com a qual sentimos as paixões nada tem a ver com a sua força, ou com o grau de influência que elas, de fato, têm em nossa conduta. Uma paixão pode ser forte, mas calma, e desse modo se impor sobre uma paixão mais violenta. Presume-se que isto seja o que acontece quando escolhemos o bem – aquilo que, de fato, é bom para nós – em detrimento daquilo que imediatamente nos agrada.<sup>5</sup>

---

(4) A classificação das paixões aparece no começo do Livro II, I. Hume não introduz qualquer quadro, razão pela qual não há consenso a respeito da classificação das paixões. Na caracterização geral que faço aqui, sigo Terence Penelhum, “Hume’s Moral Psychology” (in D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 117-147).

(5) A doutrina das paixões calmas, que é seu argumento mais forte contra a psicologia racionalista, contradiz claramente um dos princípios fundamentais de sua teoria das idéias, o princípio de que não podemos estar errados a respeito dos conteúdos de nossas mentes em um dado momento. (T 190). Cf. B. Stroud, *Hume*. London: Routledge, 1994, p. 164. Com ela admite-se a existência de paixões (ou seja, impressões) que podem ser imperceptíveis quando, por outra parte, as impressões distinguem-se das idéias pela “força e vivacidade” com a qual as percebemos.

Men often counter-act violent passion in prosecution of their interests and designs: 'Tis not therefore the present uneasiness alone, which determines them. In general we may observe, that both these principles [as paixões violentas e calmas] operate the will; and where they are contrary, that either of them prevails, according to the *general* character or *present* disposition of the person. What we call strength of mind, implies the prevalence of the calm passions above the violent; tho' we may easily observe, there is no man so constantly possess'd of this virtue, as never on any occasion to yield to the solicitations of passion and desire. (T 418)

Tal seria a explicação alternativa para a prudência. A prudência é, contudo, uma virtude, uma qualidade que aprovamos nas pessoas. Como acontece no caso das outras virtudes, o que aprovamos é a presença de sentimentos naturais na pessoa.

Vejamos agora o caso da ação instrumental. Como é explicada essa tendência das paixões para se conformarem às nossas crenças sobre a existência de objetos e às nossas crenças "instrumentais"?

Na seção do Livro I intitulada "Sobre a influência da crença", Hume afirma que as nossas crenças sobre a existência (presente ou futura) de objetos podem operar em nós exatamente da mesma forma que operam as impressões presentes; que essas crenças podem nos motivar a agir, e que isso nos dá uma noção de "como nossos raciocínios por causalidade são capazes de agir sobre a vontade e sobre as paixões". Embora uma mera idéia nunca pudesse ter essa capacidade, a crença, que é uma "apreensão de uma idéia mais vivaz e intensa", "imita os efeitos das impressões". (T 120)

As impressões de dor/prazer não deixam de ser a "fonte principal e o princípio motor" de todas as ações da mente; contudo, algumas de nossas *idéias* sobre a dor ou o prazer, ou sobre o bem e o mal, podem chegar a ter os mesmos efeitos que as impressões, quando essas idéias adquirem uma força ou vigor tal que se transformam em crenças estabelecidas.<sup>6</sup>

---

(6) Como é sabido, crenças não são estabelecidas racionalmente; não são conclusões de raciocínios. Os processos mentais que conduzem à formação de crenças apóiam-se no hábito e no costume. (T 118)

Hume diz que, neste caso, a natureza tem sido prudente, por ter escolhido “um meio termo”. Se apenas as impressões influíssem sobre a vontade, “a cada instante das nossas vidas estaríamos submetidos às piores calamidades”, porque não temos o poder de evitá-las. E, se cada idéia que formamos tivesse influência em nossas ações, tampouco “desfrutaríamos de um momento de paz e de tranqüilidade”, porque as imagens de cada coisa nos impulsariam daqui para ali. Por isso, apenas algumas idéias – por exemplo, as idéias dos objetos considerados como existentes neste momento ou no futuro – adquirem essa capacidade de nos motivar.<sup>7</sup>

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. Na produção das ações, como vimos, são as paixões diretas as que têm um peso maior:

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. The mind by an *original* instinct tend to unite itself with the good,

(7) T 119. Isto mostra claramente que para Hume, diferentemente dos humeanos contemporâneos que defendem o modelo crença-desejo, as crenças não são inertes. A razão é inerte (T 458), mas não as crenças.

and to avoid the evil, tho' they be conceiv'd merely in idea, and be consider'd as to exist in any future period of time. (T 438)

"DESIRE arises from good consider'd simply, and AVERSION is deriv'd from evil. The WILL exerts itself when either the good or the absence of the evil may be attain'd by any action of the mind or body." (T 439).

Desejamos os objetos de nossas paixões, e desejamos os meios para nossos fins, porque nossa mente, por um "instinto original", tende a se unir ao bem e a evitar o mal. A nossa vontade exerce-se ela mesma quando o bem, ou a ausência do mal, podem ser alcançados por alguma ação da mente ou do corpo. A vontade "é um dos efeitos mais notáveis do prazer ou da dor". (T 399) A vontade é

*"... nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind."* (T 399)

A vontade não é, rigorosamente, uma paixão, mas toda paixão que nos motiva faz surgir a impressão da vontade. As nossas ações voluntárias explicam-se pelos mesmos processos que servem para explicar a produção das nossas impressões. Tais processos são causais, e só podemos conhecê-los indutivamente.

"The uniting principle among our internal perceptions is as unintelligible as that among external objects, and is not known to us any other way than by experience." (T 169)

A produção da volição pela paixão é um caso particular da produção de uma paixão por outra de acordo com o princípio de associação de impressões. Este princípio — análogo à lei de gravitação newtoniana para o espaço físico — dá conta do incessante movimento interno que caracteriza nossa vida mental, tal como a podemos observar.

Dado que nenhuma ação é racional, as ações que chamamos de morais também não são, obviamente, racionais. Se todas as nossas motivações baseiam-se em nossas paixões, a explicação da motivação moral não pode ser uma exceção. Na seção que abre o Livro III do *Tratado (Of Morals)*, intitulada “As distinções morais não derivam da razão”, Hume adverte que tudo o que ali afirma irá “corroborar o que já foi dito sobre o entendimento e sobre as paixões” nos dois Livros anteriores. (T 456) Ali apresenta o argumento principal contra qualquer pretensão de fundar a moralidade a partir de critérios racionais — o que costuma ser considerado o argumento forte do humanismo no que diz respeito à motivação moral.

O ponto de partida do argumento é a premissa de que a moralidade é essencialmente prática. Isto é um fato para Hume e, conseqüentemente, não precisa de demonstrações: as considerações morais que fazemos e os juízos morais que pronunciamos acerca de outras pessoas são capazes de produzir ou de evitar ações. Os nossos juízos morais não nos deixam indiferentes.<sup>8</sup> Nenhuma teoria da moralidade será adequada se deixar de levar em conta esse fato. (T 457) Ora, se — como Hume acredita ter provado — a razão, sozinha, não é capaz de fornecer motivos para agir, não é preciso mais nenhum outro argumento para concluir que as regras da moral nunca poderiam ser meras conclusões de raciocínios:

Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be derived from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason. (T457)

No entanto, na seção dedicada a explicar a origem das “distinções morais”, ao explicar em que se fundam os juízos pelos quais distinguimos entre o bem e o mal moral, Hume introduz novos argumentos contra as teses racionalistas sobre a

---

(8) Contemporaneamente, esta tese a respeito da motivação moral é chamada de *internalista*.

moral. Os juízos morais, como quaisquer outros conteúdos mentais, só podem ser percepções da mente: “Aprovar um caráter ou condenar outro são apenas duas percepções diferentes.” Como as percepções da mente se reduzem a dois tipos, impressões ou idéias, a investigação inaugura-se com a questão de “se é por meio de nossas impressões ou por meio de nossas idéias que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável” (T 456)

Se os juízos morais fossem racionais, eles teriam de estar baseados no raciocínio demonstrativo ou no raciocínio provável, já que, para Hume, não existe outro tipo de raciocínio: “se a virtude fosse descoberta pelo entendimento, teria de ser objeto de uma dessas operações; pois não há um terceiro tipo de operação do entendimento capaz de descobri-la”. Conseqüentemente, em primeiro lugar (1), Hume refuta a pretensão de que as distinções morais possam estar baseadas no raciocínio demonstrativo (relações entre idéias). Em segundo lugar (2), refuta a pretensão de que as distinções morais possam estar baseadas no raciocínio provável, isto é, de que possam ser obtidas como inferências a partir de fatos observáveis.

(1) Os racionalistas contra os quais argumenta Hume são aqueles que acreditam que “a moralidade, da mesma forma que a verdade, é discernida meramente por meio das idéias, pela sua justaposição ou comparação” (T 457), ou seja, por meio de relações conceituais. Hume pergunta-se como poderíamos mostrar, por meio de um raciocínio demonstrativo — pela simples comparação de idéias —, que uma ação é viciosa. Se quisermos demonstrar racionalmente que, em determinadas circunstâncias, um certo tipo de ação é vicioso, teríamos de mostrar que a idéia de vício está incluída na idéia de “uma ação de tal tipo em tais circunstâncias”. Dado que as ações envolvem tanto processos mentais quanto objetos externos, nada que implique apenas relações entre processos mentais, ou apenas relações entre objetos externos, poderia ser uma ação imoral. Se assim fosse, ou bem “poderíamos ser acusados de crimes em nós mesmos, independentemente da nossa situação no universo”; ou bem também “os objetos inanimados seriam suscetíveis de beleza e de deformidade moral” (T 465). Ora, existem para

Hume quatro tipos de relações que podem ser estabelecidas entre idéias: *semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número*. (T 464) E todas elas podem ser aplicadas tanto a processos mentais quanto a objetos externos, razão pela qual o mérito ou o demérito de uma ação não podem surgir do estabelecimento de alguma dessas relações.

Hume desafia seus adversários racionalistas a explicitarem em qual outro tipo de relação poderia consistir a virtude ou vício de uma ação. Na sua opinião, qualquer sistema que pretendesse sustentar que as distinções morais se baseiam em relações entre idéias teria de satisfazer duas condições. A primeira já foi apontada: as supostas relações em que se baseariam as distinções morais teriam de ser relações entre processos mentais e objetos externos, e parece difícil que possamos descobrir alguma relação desse tipo. Cabe aos racionalistas dizer qual é essa relação tão “especial”. Supondo que isso possa ser mostrado, mais difícil, porém, é satisfazer uma segunda condição: essas relações teriam de ter “efeitos” na conduta, i.e., “influenciar a direção da vontade” de todo e qualquer ser racional. Dado que o simples discernimento de uma verdade conceitual não tem qualquer poder motivacional, não se vê como as relações apontadas poderiam ser universalmente obrigatórias:

‘Tis one thing to know virtue, and another to conform the will to it. In order, therefore, to prove that the measures of right and wrong are eternal laws, *obligatory* on every rational mind, ‘tis not sufficient to shew the relations upon which they are founded: We must also point out the connexion betwixt the relation and the will; and must prove that this connexion is so necessary, that in every well-disposed mind, it must take place and have its influence; tho’ the difference betwixt these minds be in other respects immense and infinite...

Mas, como conhecemos as conexões “necessárias” apenas por meio da experiência,

Este é o argumento que Hume dirigiria contra a pretensão de que possam existir imperativos categóricos. Dado que o único sentido de obrigação ou de necessidade que Hume concebe é o de uma causa “externa”, não pode haver imperativos categóricos. Não pode haver obrigações racionais, nem hipotéticas nem categóricas.

Há ainda mais uma razão pela qual, para Hume, não pode haver imperativos categóricos. O “dever” não pode ser um motivo moral, nem sequer o “sentido do dever”, nem mesmo o “respeito pela virtude de uma ação”. Todo mundo concorda em que uma ação é virtuosa quando o motivo é virtuoso, i.e., em que o mérito está no motivo pelo qual a ação foi realizada. Se isto é assim, o motivo virtuoso — o primeiro motivo virtuoso — não pode ser “o respeito pela virtude da ação”, porque então cairíamos em um círculo, e não saberíamos o que é virtuoso. Para que possamos ter um tal respeito, a ação tem de ser, antes, virtuosa, e essa virtude tem de ser derivada de algum motivo virtuoso que não seja o “respeito pela virtude da ação”. Os primeiros motivos virtuosos — os que conferem virtude às ações — só podem ser os sentimentos naturais que as motivam (é isso que aprovamos moralmente); apenas em um segundo momento *algumas* ações poderão ser realizadas “por respeito à virtude”.<sup>9</sup>

(2) As distinções morais que fazemos também não podem ser obtidas pelo estabelecimento de relações entre fatos observáveis. As qualidades morais das ações não são alguma coisa que possamos enxergar *nos* fatos, tampouco alguma coisa que possamos inferir *a partir* dos fatos. As qualidades morais das ações não consistem em nenhuma questão de fato [*matter of fact*] que possa ser descoberta por meio do entendimento:

---

(9) T 478. Hume admite que, no caso da justiça, o motivo operativo é certo “sentido do dever”, mas esse “aparente sofisma” é explicado com sua concepção da justiça como uma virtude “artificial”.

Take any action allow'd to be vicious: Willful murder, for instance. Examine in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call *vice*. In which-ever way you take it, you find only certain passions, volitions, motives, and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflection into your breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but 'tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it. (T 469)

Normalmente pronunciamos juízos morais ao observar ações, mas isso não significa que os nossos juízos possam ser verdadeiros ou falsos a respeito dos fatos que observamos, ou que eles sejam conclusões a partir do que enxergamos. Fazer um julgamento moral envolve sempre “algo a mais”, além do que observamos. Que a ação observada tenha tais ou tais características é uma questão de fato; que seja virtuosa ou viciosa é uma outra coisa, e nenhum raciocínio poderá nos conduzir da primeira afirmação à segunda.

Na seção seguinte do *Tratado (Moral distinctions deriv'd from a moral sense)*, Hume completa a sua tese positiva sobre o significado especial que teriam os juízos morais e sobre sua capacidade para nos motivar a agir. A virtude e o vício se distinguiriam pelo sentimento de prazer ou de dor que experimentamos quando contemplamos uma ação, um sentimento ou caráter “de um ponto de vista geral”. A tese deixa abertas várias possibilidades de interpretação, nas quais não preciso me deter aqui.<sup>10</sup> O problema principal passa por esclarecer a relação que existe entre o *sentimento* de prazer ou dor distintivo da aprovação ou desaprovção morais e a nossa propensão (ou disposição) para realizar aquelas ações cuja contemplação produz um tal sentimento: diante da perspectiva de prazer ou dor, nós *temos que ter*, ou simplesmente *temos*, a propensão apropriada para agir?

(10) Mackie considera várias: descritivismo disposicional, emotivismo, prescritivismo, ou — a preferida por ele — “teoria da objetificação”. (*Hume's Moral Theory*, London: Routledge, 1980, Capítulo V)

As diferentes possibilidades de interpretação surgem da tensão que há em Hume na caracterização das paixões e, mais especificamente, dos *desejos*. Enquanto impressões de reflexão, eles só podem ser conhecidos “porque os sentimos em nosso próprio peito”. Ao mesmo tempo, muitos dos sentimentos ou paixões morais são paixões calmas, i. e., disposições que “conhecemos mais por seus efeitos que pela sensação imediata que sentimos”.

### III

A visão da motivação de Hume é habitualmente considerada como o paradigma da concepção instrumental da racionalidade. Contemporaneamente, costuma-se chamar de *humeana* aquela teoria da ação que, baseada no modelo *desejo-crença*, defende um modelo de agência racional que admite como único princípio racional o princípio instrumental (a regra meio-fim). Contudo, ainda que esse modelo possa estar inspirado em Hume — como pudemos constatar —, ele não aparece em seus textos. De fato, autores contemporâneos que se auto-identificam como *humeanos* reconhecem que o modelo “*humeano*” que eles defendem representa mais o espírito do que a letra da teoria de Hume. O ceticismo de Hume com relação ao papel da razão na ação é radical demais. E por isso não é plausível, mesmo para os próprios simpatizantes do modelo.

Prova Hume verdadeiramente que nenhum processo racional pode fazer surgir um motivo para agir, i.e., pode “produzir uma volição”? A rigor, não. Só o prova se aceitarmos de antemão que a razão é uma faculdade que se limita a determinar a verdade ou a falsidade das proposições em “questões de fato” ou em “relações entre idéias”. Mas isto é, justamente, aquilo que está em questão.<sup>11</sup> Hume parece dar por estabelecido não só que nenhum processo racional pode ge-

---

(11) Esta é a estratégia de argumentação anti-humeana por excelência: o argumento de que qualquer tese céptica a respeito da motivação depende da concepção que se tenha sobre a racionalidade; de que qualquer teoria da motivação depende da visão que temos acerca da racionalidade e que, portanto, não pode ser usada como parte de um argumento independente em favor de qualquer visão parti-

rar 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.

Hume concebe as ações voluntárias como objetos de experiência e de análise causal, da mesma forma que concebe os objetos da observação externa. Em ambos os casos, rejeita a possibilidade de que possamos entender as “conexões internas” entre os “dados empíricos”. A única maneira de entender essas conexões é subsumindo-as em regularidades e seqüências bem confirmadas. As explicações motivacionais são, para Hume, puramente causais, no sentido especial em que ele entende a causalidade: podemos identificar separadamente causa e efeito porque a relação entre causa e efeito é contingente. A doutrina de Hume é coerente: simplesmente acontece que certos objetos satisfazem certos desejos regularmente, mas não haveria qualquer conexão necessária entre as duas coisas. Ora, como as análises contemporâneas da filosofia lingüística — a partir de G. E. Anscombe<sup>12</sup> — têm demonstrado, sem pressupor qualquer conexão conceitual entre o desejo e seu objeto, é impossível explicar ações intencionais. De fato, as defesas contemporâneas da concepção humeana da motivação coincidem em rejeitar aquela visão de Hume das paixões e dos desejos — os estados mentais essencialmente motivadores — como “existências originárias”, i.e., como realidades que não têm nenhuma referência a objetos. Se as paixões — ou, mais especificamente, os desejos — não estão referidos a objetos, não fica claro como poderíamos identificá-los.

---

cular da racionalidade. Segundo este argumento, a teoria da racionalidade tem que ser entendida, em certo sentido, como prévia à teoria da motivação. Que sejamos ou não humeanos a respeito da motivação depende do fato de sermos ou não humeanos a respeito da racionalidade. Esta linha de crítica “racionalista” é compartilhada por kantianos e realistas. Cf., por exemplo, Christine Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason” (*Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996) e Mark Van Roojen, “Humean Motivation and Humean Rationality”, *Philosophical Studies* 79 (1995) 37-57.

(12) *Intention* (Oxford: Blackwell, 1957).

Neste ponto, como vimos, a doutrina “oficial” de Hume é que podemos identificá-los porque os sentimos. Os desejos são entendidos como análogos às sensações, e, dado que eles não têm conteúdo proposicional, seriam análogos às sensações de dor. A crítica da filosofia lingüística, porém, tem mostrado convincentemente que a linguagem da sensação é parasitária da linguagem da ação.<sup>13</sup> Se não há nenhuma conexão conceitual entre o desejo e aquilo que é desejado, não se vê por que qualquer objeto de desejo não poderia satisfazer qualquer desejo.<sup>14</sup> Se o modelo de explicação motivacional é exclusivamente causal (se a conexão é apenas externa, e não também lógica), então qualquer desejo junto com qualquer crença poderia explicar qualquer ação. Em ambos os casos, como já vimos, 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. No entanto, se queremos tornar inteligíveis ações intencionais, os desejos não podem ser entendidos como sensações, porque a atribuição de desejos, diferentemente da atribuição de sensações, toma a forma: “A deseja p”. Não podemos identificar os desejos sem os seus objetos. Os desejos — pelo menos, aqueles desejos que interessam para explicar as ações — têm de ter conteúdo proposicional; são desejos de estados de coisas cuja realização depende da ação: desejos “de fazer alguma coisa”.

Contudo, vimos também que Hume não é completamente fiel à sua doutrina “oficial”, pois admite que temos desejos que não sentimos, “paixões calmas”, que conhecemos mais por seus efeitos do que pela sensação imediata que elas provocam. A concessão é importante, porque com ela se admite que possamos nos enganar a respeito dos desejos que (sentimos que) temos, ou seja, com relação ao

---

(13) Além dos argumentos de Wittgenstein nas *Investigações*, este tipo de crítica é desenvolvido, para o caso da percepção, por John L. Austin em *Sense and Sensibilia* (Oxford: Oxford University Press, 1962). A tese, neste caso, é que precisamos mencionar os objetos para poder mencionar os *sense data*.

(14) Cf. Philippa Foot, “Hume and Moral Judgement”, *Virtues and Vices* (Oxford, Basil Blackwell, 1978); e “Reason for Actions and Desires”, no mesmo livro. Cf., também Anthony Kenny, *Action Emotion and Will* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

tipo de sentimento de prazer ou de dor que experimentamos.<sup>15</sup> Apesar de esta doutrina das paixões calmas ser inconsistente com o restante da sua teoria, com ela abre-se a possibilidade — para defesas contemporâneas da teoria — de interpretar os desejos (os estados mentais essencialmente motivadores) como estados disposicionais.<sup>16</sup>

O que fica do modelo originário de Hume no “humeísmo” contemporâneo que se baseia no modelo “crença-desejo”? Podemos vê-lo como um modelo que, de certa maneira, tenta incorporar o padrão de raciocínio prático que estaria implícito na teoria de Hume. Dado que precisamos atribuir razões aos agentes para tornar inteligível sua conduta, as explicações motivacionais já não podem ser entendidas como puramente causais, elas têm de ser, também, *explicações racionais*. As ações são entendidas como eventos que se diferenciam de outros tipos de eventos pela história causal que os produz.<sup>17</sup> A ação é explicada pela presença prévia de um par de estados mentais no agente que, dado que conjuntamente a justificam racionalmente, a explicam então como causada por razões. Assim, para explicar esse tipo especial de evento que são as ações, precisaríamos mencionar dois tipos de estados psicológicos heterogêneos do agente: uma crença e um desejo.<sup>18</sup> A agência é explicada por algum desejo, ou *atitude-pro* — por algum estado

---

(15) Isto tem conseqüências importantes para o juízo moral. Assim, por exemplo, ao ver que uma pessoa é castigada, posso crer que meu prazer surge de minha aprovação da justiça do castigo, quando, na verdade, para a produção de meu prazer, é essencial o fato de eu acreditar que a vítima é meu inimigo.

(16) Cf. M. Smith, “The Humean Theory of Motivation”, *Mind*, 96 (381) January 1987, 36-61.

(17) O representante mais destacado deste modelo é Davidson, e o *locus classicus*, seu artigo “Actions, Reasons and Causes” (*Essays on Action & Events*, Oxford University Press, 1980).

(18) Parece ter sido C.G. Hempel quem primeiro propôs formalmente o modelo, em “The Function of General Laws in History” e “Studies in the Logic of Explanation” (ambos in: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, 1965). Simultaneamente, porém, apareceu o artigo de Donald Davidson “Actions, Reason and Causes”, cuja concepção das “razões primárias” pode ser vista como uma versão do modelo, embora negue (contra Hempel) que a explica-

psicológico que nos motiva a perseguir um fim —, combinado com a crença de que nossa ação, na medida em que é deliberada, promoveria esse fim.

O suposto geral deste modelo é que as crenças de um agente não bastam para explicar sua ação. Do simples fato de o agente acreditar em algo não se segue que ele fará algo. Em contrapartida, se o agente, além disso, deseja algo, teríamos tudo de que precisamos para explicar sua ação: as crenças que tem, ou possa formar, podem adquirir caráter prático. Não é que se entenda que as crenças não possam nos motivar, mas elas ganhariam essa capacidade para nos motivar a partir de desejos que são “independentes”. Supõe-se que as crenças sempre podem estar presentes sem motivar (sempre podem nos deixar indiferentes). Para elas nos motivarem, requerem a ajuda de desejos. No modelo o desejo funciona como o estado essencialmente motivador, porque, sem os desejos, as razões são “inertes”. Segundo tal modelo, “nenhum estado cognitivo (crença), ou combinação de estados cognitivos, pode originar um processo de motivação racional. O ponto de partida de tal motivação tem de incluir sempre um outro elemento: um *desejo*”.<sup>19</sup>

Assim, mantendo a premissa de que “não há motivação sem desejos que nos inclinam para algo”, um humanismo “mais bem considerado” permite que a razão tenha uma função prática: dado um conjunto inicial de desejos e de crenças a respeito de como as coisas são, um processo racional pode gerar desejos particulares. Desse modo, o modelo permite que a razão desempenhe um papel crucial na deliberação.

Há, no entanto, uma outra objeção importante à concepção da motivação de Hume que também poderia ser feita aos neo-humeanos, e é que nela, a rigor, não há

---

ção presuponha leis. Cf. sobre isto, do mesmo autor, “Hempel on Explaining Action” (ambos textos in: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980).

(19) Esta é a formulação de J. Lenman, “Belief, Desire and Motivation: an Essay in Quasi-Hydraulics”, *American Philosophical Quarterly*, 33 (3) July 1996, p. 291. Asumindo que a defesa da tese crença-desejo é um ensaio sobre “quase-hidráulica”, responde às críticas de McDowell.

agente. Como vimos, Hume não apenas supõe que podemos identificar e explicar ações voluntárias com independência das intenções, mas também que podemos falar em ações sem falar dos agentes que as realizam. A sua teoria não tem recursos para distinguir entre o que é a ação de uma pessoa e as operações das paixões, crenças, desejos e outras forças que nela operam. O agente humeano não age, ele “é agido” por suas paixões. Quando estas mudam, mudam também os seus fins; e, quando mudam os seus fins, mudam também as suas ações. As coisas não mudam substancialmente na versão contemporânea do modelo. São mencionadas ocorrências no agente que não são equivalentes à sua intervenção. Se entendermos que as razões causam diretamente intenções, e as intenções causam diretamente movimentos corporais, então não apenas o agente tem sido tirado da história, mas também qualquer item psicológico que pudesse desempenhar essa função.

## RESUMO

*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. Para Hume, falando estritamente, não haveria nada de especificamente racional na escolha de um meio em vista de um fim que procuramos. Com sua teoria das paixões, Hume pretendia oferecer uma explicação alternativa para dar conta daquilo que a tradição racionalista tinha chamado de ação racional, prudência e moralidade. É, no entanto, interessante, ver por que aquela teoria das paixões não pôde ser conservada pelos humeanos contemporâneos que se baseiam no modelo “crença-desejo”.*

## ABSTRACT

*Hume's account of motivation has been considered as a paradigmatic conception of instrumental rationality. However, such a conception does not appear in his texts. In this article I show that for Hume, strictly speaking, there is nothing specifically rational in choosing a means for an intended end. I argue that with the theory of the passions Hume intended to offer an alternative account of rational action, prudence and morality vis a vis the rationalist tradition. It is also interesting to see why Hume's theory of the passions could not be preserved by contemporary neo-Humeans that defend the belief-desire model.*

**Keywords:** Hume, motivation, rationality, passions.

### *Referências Bibliográficas*

- G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*. Oxford: Blackwell, 1957.
- A. BAIER, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991.
- N. CAPALDI, "Hume's Theory of the Passions" in TWEYMAN (ed.), *David Hume. Critical Assessments*. Routledge, 1995, Vol. IV, pp. 249-270.
- D. DAVIDSON, "Action, Reasons and Causes" in: *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 3-19.
- P. FOOT, "Hume and Moral Judgement" in: *Virtues and Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- C. G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, 1965.
- D. HUME, *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby Bigge, Clarendon Press, 1896.
- *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford Philosophical Texts. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- A. KENNY, *Action Emotion and Will*. (London, Routledge and Kegan Paul, 1963)
- C. KORSGAARD, "Skepticism about Practical Reason" in *Creating the*

*Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

J. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge, 1980.

T. PENELHUM, "Hume's Moral Psychology", in D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 117-147.

M. VAN ROOJEN, "Humean Motivation and Humean Rationality", *Philosophical Studies*, 79 (1995), 37-57.

M. SMITH, "The Humean Theory of Motivation", *Mind* 96 (381) January 1987, 36-61.

B. STROUD, *Hume*. London, Routledge, 1994.