

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS – UFPEL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA – IFISP  
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**



Dissertação

**O PROBLEMA DA MOTIVAÇÃO MORAL EM DAVID HUME:  
Entre as paixões e a razão**

**Antonio Adilson Venâncio**

Pelotas, maio de 2014.

**Antonio Adilson Venâncio**

**O PROBLEMA DA MOTIVAÇÃO MORAL EM DAVID HUME:**

Entre as paixões e a razão

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL, da Universidade Federal de Pelotas – UFPEL.

Orientador: Robinson dos Santos

Pelotas, maio de 2014.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

V447p Venâncio, Antonio Adilson

O problema da motivação moral em David Hume :  
entre as paixões e a razão / Antonio Adilson Venâncio ;  
Robinson dos Santos, orientador. — Pelotas, 2014.

86 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,  
Universidade Federal de Pelotas, 2014.

1. Paixão. 2. Razão. 3. Motivação. 4. Moral. 5. Função. I.  
Santos, Robinson dos, orient. II. Título.

CDD : 192

Antonio Adilson Venâncio

O PROBLEMA DA MOTIVAÇÃO MORAL EM DAVID HUME: entre as paixões e a razão.

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 03/06/2014

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Robinson dos Santos (Orientador)

---

Prof. Dr. André N. Klaudat

---

Prof (a). Dra. Flávia Carvalho Chagas

## **Agradecimentos**

A CAPES pela concessão de bolsa durante o período de mestrado.

Aos professores do PPGFil – UFPel que colaboraram com minha formação.

Ao Prof. Dr. Robinson dos Santos, orientador e amigo.

A Prof(a). Dra. Flávia Chagas, que esteve presente na qualificação, e ao Prof. Dr. André Klaudat, por aceitarem o convite para compor a banca de defesa.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

Aos meus familiares que, com carinho e confiança, me incentivam constantemente.

A Karina, minha companheira de todos os momentos, pelo amor, amizade, confiança e diálogo. A ela, dedico este trabalho.

## Resumo

Esta dissertação tem como objetivo investigar o papel (função) das paixões e da razão, bem como a relação que ambas desempenham na motivação moral de Hume. Essa análise possibilitará confirmar a tese de que, embora a motivação moral tenha como base o impulso das paixões e do desejo e que Hume limite as funções da razão à influência indireta para a ação, não há uma uniformidade em afirmar que esta posição de Hume seja autoevidente. Ora, quando agimos também deliberamos, isto é, avaliamos, julgamos. Não parece tão evidente que a razão em nada participe aí. Dito de outro modo, queremos verificar se, de fato, a razão não desempenha qualquer papel no que se refere à motivação moral. Isso implica em esclarecer o significado do próprio termo "motivação" em Hume. Para isso, analisaremos primeiramente o *Tratado*, com ênfase nas passagens pertinentes a esta discussão apresentadas, especialmente, nos Livros II e III. Por fim, analisaremos três "leituras" na interpretação da Teoria Humeana da Motivação, que irão nos auxiliar na compreensão e esclarecimento do tema.

Palavras-chave: Paixão, razão, função, motivação, moral.

## Abstract

This dissertation aims to inquiry the role (function) of passion and reason, as well as the relationship that both play in Hume's moral motivation. This analysis will allow to confirm the thesis, that although the moral motivation should be based on the impulse of passion and desire and that Hume put the limit on the functions of reason to indirect influence for the action, there is no uniformity in saying that this position of Hume could be self-evident. Nevertheless, when we act, we also deliberate, this is, we evaluate and we judge. There seems to be not so obvious that the reason does not participate in anything there. In other words, we want to verify if the reason indeed plays absolutely no role in regard to the moral motivation. This involves the analyses and the clarification of the meaning of the term "motivation" by Hume. To do this, first we analyze the *Treatise of Human Nature*, with emphasis on the most important arguments presented to this discussion, especially those from Books II and III. Finally, we analyze three possible "readings" of the Humean theory of motivation, that will assist us to a better understanding of this problem.

Keywords: Passion, reason, function, motivation, moral.

## ABREVIATURAS

*Obras de David Hume:*

**Ap.** Apêndice.

**DP** Dissertação sobre as Paixões.

**EHU** Investigação sobre o Entendimento Humano.

**EPM** Investigação sobre os Princípios da Moral.

**Intr.** Introdução.

**T** Tratado da Natureza Humana.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>1- O PAPEL DAS PAIXÕES E AS IMPLICAÇÕES.....</b>	<b>10</b>
1.1- Pressupostos acerca das paixões .....	13
1.1.1- <i>O impacto das percepções no Tratado</i> .....	13
1.1.2- <i>Da divisão das paixões</i> .....	19
1.2- As paixões indiretas.....	21
1.3- As paixões diretas.....	24
1.3.1- <i>A vontade</i> .....	30
1.3.2- <i>O caráter motivacional da crença</i> .....	34
<b>2- O PAPEL DA RAZÃO.....</b>	<b>38</b>
2.1- A distinção entre bem e mal no sentido moral .....	38
2.2- A utilidade nas ações.....	43
2.3- Razão e sentimento .....	45
2.4- Sobre regras morais e se elas podem ser ensinadas.....	48
2.5- As distinções morais provêm das paixões e do senso moral.....	51
2.6- Simpatia.....	55
2.6.1- <i>Simpatia, justiça e promessa</i> .....	56
2.6.2- <i>Mecanismo de Simpatia, comunicação e reflexão</i> .....	58
<b>3- MOTIVAÇÃO MORAL .....</b>	<b>66</b>
3.1- Teoria humeana tradicional da motivação .....	68
3.2- Modelo Crença-Desejo .....	72
3.3- Versão metainternalista .....	76
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>84</b>



## INTRODUÇÃO

São inúmeras as discussões suscitadas acerca da obra *Tratado da Natureza Humana*.<sup>1</sup> Muitos problemas foram e são discutidos a fim de solucionar as mais variadas dificuldades que decorrem do enfrentamento do texto de Hume.

O principal objetivo do presente estudo é, justamente, retomar os argumentos encontrados no *Tratado* sobre um desses problemas que ainda divide a opinião dos comentadores. Referimo-nos, aqui, ao problema da motivação moral, ou seja, o que motiva o agente moral. Para Hume a motivação moral é uma característica das paixões. Essa afirmação tem suscitado muitas questões, entre elas, qual o papel que a razão desempenha? Nessa função, há espaço para uma razão prática ou ela é apenas instrumentalizada? Existe alguma compatibilidade entre paixão e razão nas definições da motivação moral, em que medida? De antemão, compreendemos que o foco principal de análise se encontra no Livro II *Das paixões*, mais especificamente a Seção 3 da Parte 3.

A interdependência de conceitos é um fato que precisa ser considerado, por isso, alguns temas serão brevemente discutidos e relacionados ao referido problema. As incursões feitas a outras passagens do *Tratado* ou a outras obras de Hume, bem como a literatura comentadora, serão realizadas com o único intuito de elucidar e desenvolver tal problemática.

A principal questão a ser desenvolvida no primeiro capítulo diz respeito ao papel das paixões e suas implicações, tanto no que se refere à capacidade de gerar motivos que impulsionam a ação, quanto por estabelecer o fim pretendido. A proposta de investigação das paixões leva em consideração alguns pressupostos que possibilitam identificar conceitos e funções, tornando-se indispensável uma incursão no Livro I. Tal análise se deterá em questões pontuais como o impacto das percepções que possibilitam toda experiência e forma de entendimento. Após, a análise das paixões sua estrutura e divisão, mencionadas no Livro I e II, bem como certo ceticismo quanto à capacidade de a razão abarcar toda forma de

---

<sup>1</sup> Posteriormente poderemos nos referir apenas como *Tratado (T)*.

conhecimento. Por fim, trataremos das paixões diretas e indiretas e seus efeitos de prazer e dor.

Seguindo a dinâmica anterior, no segundo capítulo, analisaremos a função da razão e se, de fato, ela desempenha um papel significativo no que se refere à motivação moral. Para isso, torna-se imprescindível observarmos como Hume distingue bem e mal no sentido moral. A utilidade nas ações é considerada, por Hume, a melhor forma de resolver problemas morais quanto aos limites do dever, pois possibilita averiguar quais os verdadeiros interesses da humanidade. Nisso, parece-nos indispensável o auxílio da razão.

No subcapítulo que trataremos sobre razão e sentimento, procuraremos justificar a posição em que razão e paixão ou sentimento não são necessariamente contrários, podendo, em dada circunstância, colaborar mutuamente nas ações. Já no que se refere ao cumprimento de regras e se elas podem ser ensinadas, Hume parece endossar a ideia de que a razão possui um papel no que se refere ao caráter externo da ação. Porém, mesmo que as regras gerais visem o bem comum, de acordo com a natureza humana, as decisões de agir são tomadas individualmente.

Ao que se refere à simpatia, observamos que ela possui um papel significativo na constituição moral, uma vez que ocorre pelas relações interpessoais em que se convertem as ideias de outros indivíduos nas próprias impressões. Valendo-se de representações externas, a simpatia não tem a capacidade de determinar as paixões, mas possui força suficiente para influenciar o gosto e os sentimentos de aprovação ou de condenação. Desse modo, ressaltaremos as várias influências externas e indiretas que afetam o agente.

Por fim, no terceiro capítulo, pretendemos analisar, em linhas gerais, três tendências da Teoria Humeana da Motivação, bem como destacar o modelo que, a nosso ver, melhor representa a motivação em Hume. Com isso, retomaremos aspectos apresentados no primeiro e segundo capítulos que, juntos, compõem uma alternativa justificável e que contemple o problema da motivação moral em consonância com os papéis das paixões e da razão.

## 1- O PAPEL DAS PAIXÕES E SUAS IMPLICAÇÕES

A obra *Tratado da Natureza Humana* de David Hume é constituída por três livros, a saber: *Do Entendimento*, *Das Paixões e Da Moral*, na respectiva ordem. O segundo Livro desempenha um papel indispensável na constituição da Teoria da Motivação Moral e conecta os aspectos do entendimento à filosofia prática. É no Livro *Das paixões*, especialmente na terceira parte, que se situam as principais teses que justificam alguns temas que são caros à filosofia da psicologia. No entanto, essa problemática permeia de modo indireto, algumas seções do Livro *Do entendimento* como no caso da Parte 3, Seção 10 e, de maneira mais efetiva, no Livro *Da Moral*, por exemplo, a Parte 1 Seção 1 e 2. Essa simples observação constata que, em um primeiro momento, este tema está presente na perspectiva do autor ao longo dos três volumes do *Tratado*. Isso parece ficar mais evidente, quando observamos o objetivo do autor expresso no subtítulo da obra definido como: *uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínios nos assuntos morais*.

Primeiramente, o que se pretende elucidar, neste capítulo, são os conceitos imbricados que possibilitam compreender a estrutura *das paixões* e seu papel. Talvez a concepção mais intrigante que surge, ao analisarmos a motivação moral, seja, justamente, o modo de perceber a ação dos agentes impulsionada pelas sensações de prazer [*pleasure*] e dor [*pain*], desejo [*desire*] e aversão [*aversion*]. Esse modo específico de observação da *Natureza Humana* realça a estrutura das paixões como as responsáveis pelas distinções morais e, principalmente, por elucidar a finalidade<sup>2</sup> que move os indivíduos. Não há uma racionalidade que fundamenta o princípio ou o fim da ação, que se estabeleça como *móbil*<sup>3</sup> gerador de uma moralidade subjugada a normas pré-estabelecidas. Ao contrário disso, as distinções morais feitas pelas paixões, possibilitam fazer inferências a partir das

---

<sup>2</sup> Cf.: T 2.3.10.7. Quando nos referimos a finalidade, não estamos justificando um sistema teleológico em Hume, mas a tendência natural dos afetos em buscar algo desejável que o agente possui. Essa finalidade não é fornecida pela razão e sim, pelas paixões e sentimentos da humanidade. Ver também: (EPM, Ap. 1. 5).

<sup>3</sup> Referência ao *móbil* ou *mola propulsora* da ação em Kant: não trata apenas dos motivos da razão válidos objetivamente, mas deve valer também subjetivamente, isto é, tornar-se um móbil para a ação.

relações advindas da experiência, do hábito e do costume, estruturando o [*moral sense*].

A afirmação de que as distinções morais são feitas pelas paixões é explicada por Hume na Seção 3, Parte 3 do Livro 2, a qual analisaremos ainda neste capítulo. Para uma possível justificação das inferências, a partir das paixões, é preciso levar em consideração outras passagens que se encontram, principalmente, no Livro 1 que corroboram essa relação. De imediato, compreendemos que essa relação é indispensável para compreensão da motivação moral, pois se interroga pelo que está na base do impulso humano, da impressão à ação.<sup>4</sup> Conectado a esse problema, encontramos a seguinte passagem de Hume:

É a observação da união que produz a inferência; por essa razão, poderíamos considerar que basta provar a existência de uma união constante nas ações da mente para estabelecer a inferência, juntamente com a necessidade dessas ações. Mas, para conferir mais força a meu raciocínio, examinarei separadamente esses pontos; provarei em primeiro lugar, pela experiência, que nossas ações possuem uma união constante com nossos motivos, temperamentos e com as circunstâncias que nos envolvem, e em seguida considerarei as inferências que extraímos dessa união.<sup>5</sup>

De acordo com essa passagem, Hume procura argumentar a respeito da conexão entre os objetos. Tal conexão depende da observação da união constante, da qual deriva a ideia de necessidade e conseqüentemente a causa e o efeito. Não há um princípio, razão ou sentido, capaz de penetrar na essência das coisas e determiná-las. É pela conjunção uniforme e regular que se chega à causalidade e, pela necessidade contida nessa ideia, a mente ou a percepção infere a existência de um objeto da existência de outro. Com base na experiência, algo semelhante às determinações dos objetos ocorre com os agentes, pois as ações possuem uma união constante com os motivos, caráter e situações particulares em que se desenvolvem as ações.

De modo não menos importante do que o já citado, a crença em uma natureza<sup>6</sup> humana possibilita identificar o quanto a motivação moral está conectada

<sup>4</sup> A Motivação Moral será objeto de estudo do terceiro capítulo. Como pano de fundo ao tema da Motivação, encontra-se a análise das paixões e da razão que, em linhas gerais, perpassam o Tratado da Natureza Humana.

<sup>5</sup> T 2.3.1.4.

<sup>6</sup> RAWLS, 2005, p.30-31. O termo utilizado por John Rawls, *Fideísmo da Natureza* quer justificar que: “Hume não defende sua visão utilizando-se de sua razão: essa visão é, antes, a feliz aceitação do resultado final do equilíbrio entre suas reflexões filosóficas e as propensões psicológicas de sua natureza. Essa postura subjacente guia sua vida e regula a perspectiva sobre a sociedade e o mundo. E é essa postura que me leva chamar a sua visão de um fideísmo da natureza.”

às experiências humanas, a ponto de “(...) suspender nossas crenças somente quando ultrapassam aquelas geradas pelas propensões naturais a que ele denomina costume e imaginação.”<sup>7</sup> No entanto, ainda fica em aberto a questão sobre como Hume constata que a moralidade e as práticas morais são expressões da natureza humana. Talvez seja necessário compreendermos a ação do agente no mundo, sua dependência e suas relações em sociedade, uma vez que o autor rejeita qualquer princípio metafísico-dogmático, além da própria natureza humana.<sup>8</sup>

A tarefa de analisarmos a natureza humana leva em consideração à relação entre paixão e razão. O desenvolvimento e argumentação de tal relação não podem ser negligenciados, pois é fundamental para a compreensão e análise de questões suscitadas pelo *Tratado* de Hume. Entre essas questões, ressaltamos novamente, as tendências atuais da Teoria da Motivação Moral, que será melhor investigada posteriormente. Embora Hume não tenha desenvolvido uma obra específica ou uma “teoria da motivação moral”, é notório o surgimento deste tema no decorrer de seus escritos. Por isso, ao analisar as paixões e suas implicações, o leitor observará que esta questão acompanha outros temas indispensáveis à motivação moral. Entre eles, destacamos o tema da vontade, da crença e os efeitos de prazer e dor.

A escolha pela incursão dos estudos, a partir dos temas citados acima, justifica-se ao considerarmos que nessas seções estão citadas as principais teses de Hume, no que diz respeito às definições do que motiva a ação humana. Por considerar a moralidade um dos estudos que mais interessam à sociedade humana, a motivação originada no interior das paixões constitui a base para toda ação. Para o autor do *Tratado*, a moralidade prescinde da relação com as paixões, pois a moral não pode sozinha reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada.<sup>9</sup>

Tendo em vista essas observações, é primordial considerarmos a descrição da estrutura das paixões e suas divisões a título de esclarecimento do que está na base dessa discussão.

---

<sup>7</sup> RAWLS, 2005, p. 29.

<sup>8</sup> Com base no estudo da obra de Hume é possível atribuir-lhe um naturalismo tanto no que se refere ao conhecimento quanto à moral. No primeiro caso, a constituição do conhecimento fundamenta-se na observação e experiência. No segundo, a moralidade, Hume supõe que a natureza humana possui sentimentos morais que são comuns a todas as pessoas, a qual fornece um fundamento estável que possibilita os fenômenos morais na sociedade. Tal argumentação considera a postura cética do autor quanto à possibilidade de uma explicação racionalista, a partir de algum princípios ou ponto de vista privilegiado, mas considera o modo como naturalmente o ser humano é impelido por uma natureza passional ao convívio social. (T 1.4.1.7; T 1.4.2.1; T 3.2.2.4; EPM 3 e 4)

<sup>9</sup> Cf.: T 1.Intr.10.

## 1.1- Pressupostos acerca das paixões

A dinâmica que envolve as paixões leva em consideração alguns aspectos introdutórios do Livro 1 do *Tratado*. Desse modo, com o intuito de situar e antecipar possíveis problemas de termos e de conceitos, faz-se necessário uma breve exposição das primeiras definições de Hume.

### 1.1.1- O impacto das percepções no *Tratado*

Para o autor toda forma de conhecimento advém dos sentidos e, a partir das percepções da mente, surgem as impressões e as ideias. Essa primeira distinção, enfatiza o grau de força com que essas percepções atingem a mente, ou ainda, as impressões possuem mais força e violência, enquanto as ideias são representações enfraquecidas dessas impressões. Outro aspecto, dentro dessa primeira distinção de sentir e de pensar, é que toda impressão simples tem uma ideia correspondente, bem como, cada ideia simples possui uma impressão semelhante a ela. Tal observação leva em consideração outra subdivisão que ocorre entre impressões simples e complexas em que as primeiras não admitem distinção ou separação e, as últimas, podem ser distinguidas em partes. Tendo em vista este procedimento básico das impressões e ideias, Hume estabelece um primeiro princípio, justificado pela experiência, comum a toda natureza humana, ou seja, a possibilidade de afirmar que toda forma de entendimento, ou de conhecimento, tem sua fonte nas percepções dos sentidos.<sup>10</sup>

Desse ponto de partida, surge a necessidade de estabelecer outras relações e, para isso, o autor dá continuidade a divisão do tema de forma mais complexa:

As impressões podem ser divididas em duas espécies: de SENSACÃO e de REFLEXÃO. As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causa desconhecidas. As da segunda derivam em grande medida de nossas ideias, conforme a ordem seguinte. Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à 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 impressão de reflexão, porque deriva dela. Essas impressões de reflexão são novamente

---

<sup>10</sup> T 1.1.1.1-12

copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias.<sup>11</sup>

O principal objeto dessa citação, para nossa análise, encontra-se nas impressões de reflexão, pois é delas que surgem as paixões, os desejos e as emoções. O caminho percorrido pelas paixões leva em consideração tanto as impressões quanto as ideias. Enquanto as impressões de sensação nascem na alma de causas desconhecidas, como existência original, as ideias por sua vez, cópias das impressões primeiras, causam as impressões de reflexão. Em outras palavras, a impressão toca os sentidos e, logo após, a mente faz uma cópia dessa impressão original, cópia esta que Hume denomina ideia, por fim, essa ideia de prazer ou dor retorna à alma. Esse retorno produz nova impressão que é chamada de impressão de reflexão. É uma impressão, porque tem sua origem na impressão e é de reflexão, porque é transformada pelo movimento de “cópia” que a mente faz, agregando outras percepções além da impressão original, tornando-se impressões de desejo e aversão, esperança e medo. Outro aspecto indispensável, suscitado nessa passagem acima e que vai acompanhar todo movimento característico tanto nas paixões quanto na moralidade, é a ideia de prazer e dor. Essa ideia é o princípio motor da motivação presente na obra de Hume e será melhor analisado posteriormente.

Após justificar porque as impressões de reflexão são as que merecem maior atenção, uma vez que possuem maior relação das paixões com a filosofia moral, Hume retoma o objeto de análise, a partir das ideias, suas funções e conexões. Nessa estrutura, a *memória* e a *imaginação* representam a faculdade que possibilita repetir as impressões. Por um lado, a memória possui a capacidade de recordar os fatos e mantê-los de acordo com a ordem dos acontecimentos. Ou, melhor, “A principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição.”<sup>12</sup> Por outro lado, a imaginação combina ideias, sem com isso preservar a forma e a ordem das impressões, diferentemente da memória que associa suas ideias de acordo com a ordem original. Desse modo, a imaginação e a memória fazem parte de um sistema que se amplia e se conecta com as paixões, sentimentos e crenças, alterando-se de acordo com a força e a vivacidade de cada situação.

---

<sup>11</sup> T 1.1.2.1.

<sup>12</sup> T 1.1.3.3.

Como foi possível constatar, a imaginação pode separar e reagrupar ideias livremente. Se, por um lado, a união existente entre as ideias pode ser desfeita, por outro lado, a associação possibilita a mente transitar de uma ideia à outra pelos princípios de semelhança, contiguidade e causa e efeito. Destas três relações, a causalidade possui um papel central na investigação e, por isso, Hume dedica a ela uma análise pormenorizada.<sup>13</sup> De outro modo, Hume retoma o tema da associação de ideias na Seção 6, Parte 3 do Livro 1. Ele afirma que os princípios de união entre as ideias, semelhança, contiguidade, causa e efeito, não são causas *infalíveis* nem as *únicas* causas. Não são causas infalíveis, porque não se pode manter a atenção em um mesmo objeto por muito tempo. E não são as únicas causas, porque o pensamento se movimenta irregularmente de um extremo ao outro sem ordem determinada. No entanto, mesmo admitindo fraqueza nessas relações, o autor argumenta no final do parágrafo seguinte: “(...) afirmo que os únicos princípios *gerais* que associam ideias são a semelhança, contiguidade e causalidade.”<sup>14</sup>

Ora, a passagem referida no parágrafo anterior parece destoar da definição em que Hume analisa o conceito de *união* ou *conjunção constante*. Na primeira passagem, Hume enfatiza os três princípios gerais de associação de ideia: semelhança, contiguidade e causa e efeito. Nestas últimas, o autor apresenta um exemplo que não se enquadra nos três princípios gerais e introduz a ideia de *conjunção constante* dos objetos, os quais adquirem uma união na imaginação. Após a exemplificação alega:

Embora eu reconheça que esse é um verdadeiro princípio de associação entre ideias, afirmo, porém, que ele é exatamente o mesmo que vigora para as ideias de causa e efeito, e que constitui uma parte essencial de todos os nossos raciocínios baseados nessa relação (...) Não podemos penetrar na razão da conjunção. Apenas observamos o primeiro fato e vemos sempre que, em consequência de sua conjunção constante, os objetos adquirem uma união na imaginação.<sup>15</sup>

Para Monteiro, tais passagens representam dois conceitos completamente distintos que Hume negligencia no Tratado.<sup>16</sup> O comentador ressalta que esse problema foi corrigido na versão final da teoria *Da associação de ideias*, reelaborada na *Investigação sobre o entendimento Humano*.<sup>17</sup> Segundo Monteiro, a passagem

---

<sup>13</sup> T 1.1.4.1.

<sup>14</sup> T 1.3.6.13.

<sup>15</sup> T 1.3.6.15.

<sup>16</sup> MONTEIRO, 2005, p. 113.

<sup>17</sup> Cf.: EHU 3.1ss.



T1.1.4.1 e a passagem T 1.3.6.13-14 são irreduzíveis uma a outra. Na segunda passagem, Hume introduz um novo conceito, isto é, a conjunção constante e, diferentemente da primeira passagem, não pode ser considerado uma “força suave”, pois parece estar muito próximo do hábito e do costume.<sup>18</sup>

Na Seção 15, Parte 3 do Livro 1, Hume comenta sobre *Regras para se julgar sobre causas e efeitos*. Para o autor, nenhum objeto pode determinar a causa de outro, sem antes consultarmos à *experiência*.<sup>19</sup> Nesse sentido, a razão demonstrativa não pode ser justificada *a priori* na inferência de uma conjunção passada à futura.<sup>20</sup> De outro modo, retomamos aqui as concepções referentes à união constante, a qual prescinde da atuação do hábito e da experiência na imaginação, para que possamos justificar os raciocínios acerca da relação de causa e efeito.

Todas essas relações suscitadas por Hume têm o intuito de justificar como as ideias se fundam na mente. Para o autor, tais relações designam o modo como as ideias de objetos são conectadas na imaginação. As relações podem ser infindáveis, mas o modo como são feitas é reduzido a sete classes gerais: semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade ou número, qualidade, contrariedade e causa e efeito.<sup>21</sup> Em todos os casos, fica bem claro que as ideias procedem das impressões e, também, que toda ideia, na imaginação, surgiu primeiro de uma impressão correspondente. Ora, os sentidos ditam a natureza das ideias. E a experiência observa a regularidade dessa natureza.

É apenas pela EXPERIÊNCIA, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro. A natureza da experiência é a seguinte. Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma

<sup>18</sup> Cf.: MONTEIRO, 2005, p. 111-115. Para João Paulo Monteiro há dois conceitos distintos para a associação de ideias no *Tratado da Natureza Humana*. Nas *Investigações sobre o entendimento humano* Hume reelabora essa problemática em um único conceito de associação de ideias o qual não tem nenhuma função direta na construção de crenças e de inferências causais. Nessa perspectiva a associação de ideias tem um caráter dependente do hábito adquirido pela experiência como resultado da repetição e da frequência das impressões. Nosso intuito neste subcapítulo não é discorrer a respeito de possíveis problemas epistemológicos entre os escritos do *Tratado* e da *Investigação*, mas, sim, compreender as perspectivas e conceitos que Hume adota, os quais antecedem o tema das paixões e da motivação moral.

<sup>19</sup> T 1.3.15.1.

<sup>20</sup> Cf.: T 1.3.15.2-10. Nessa passagem Hume estabelece regras gerais que permitem identificar quais objetos podem se tornar causa e efeito uns dos outros. No entanto, o principal interesse de nossa investigação nesta passagem está em situar a relação existente entre causa e efeito e como estas são influenciadas pela experiência e o hábito sobre a imaginação na formação da razão provável. Este último aspecto será retomado posteriormente.

<sup>21</sup> T 1.1.6.3-9.

outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objeto que denominamos *chama*, e de ter sentido aquela espécie de sensação que denominamos *calor*. Recordamo-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de *causa* e à segunda de *efeito*, e inferimos a existência de uma da existência da outra. Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos, e são recordados.<sup>22</sup>

Na medida em que Hume avança na justificação das conexões de ideias, remete o leitor para a terceira parte do primeiro livro, intitulado *Do conhecimento e da probabilidade*. Em *Tratado 1.3.1*, Hume retoma as sete classes de relações filosóficas já mencionadas em *T 1.1.5*: semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade ou número, qualidades e graus, contrariedade e causa e efeito. Nesta Seção, o autor faz uma primeira divisão e situa das sete relações filosóficas as quatro que dependem unicamente das ideias e podem ser objeto de conhecimento e certeza, ou seja, constituem o fundamento da ciência. Tais relações são: “(...) *semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número.*”<sup>23</sup> As outras três relações, que não dependem da ideia, são: “(...) *identidade, situação no tempo e no espaço, e causalidade.*”<sup>24</sup>

As formas de conhecimento consistem na relação e comparação de dois objetos ou mais, constantes ou inconstantes na mente. Sobre a relação de identidade e de espaço e tempo, Hume afirma: “Em nenhuma delas, a mente é capaz de ir além daquilo que está imediatamente presente aos sentidos, para descobrir seja a existência real, seja as relações dos objetos.”<sup>25</sup> De outro modo, “(...) a *causalidade* produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação. As outras duas relações (*identidade e tempo e espaço*) só podem ser empregadas no raciocínio enquanto afetam ou são afetadas por ela (a *causalidade*).”<sup>26</sup> Desse modo, percebemos que a causalidade dá “movimento” às relações de identidade e de espaço e tempo, pois estas últimas não vão além do que está imediatamente presente aos sentidos. Em outras palavras, a causalidade produz uma conexão que possibilita o raciocínio, pois ultrapassa as impressões do

<sup>22</sup> T 1.3.6.2.

<sup>23</sup> T 1.3.1.2.

<sup>24</sup> T 1.3.2.1.

<sup>25</sup> T 1.3.2.2.

<sup>26</sup> T 1.3.2.2. Grifos em itálico meus.

sentido e informa a respeito da existência de objetos, sem tê-los visto ou tocado. Essas ponderações reafirmam a concepção de que essas três relações não dependem meramente das ideias.

A noção de causalidade desempenha um papel de destaque na argumentação de Hume. Cabe, no entanto, ressaltarmos qual a impressão produz tal ideia. A partir do que já foi exposto anteriormente, concordamos que ela deriva de alguma *relação* entre objetos. Primeiramente, que tais objetos sejam *contíguos*, pois ao examiná-los descobrimos que estão ligados por alguma relação, mesmo que aparentemente distante. Outro aspecto, indicado por Hume, trata da *sucessão* temporal da causa em relação ao efeito. No entanto, essas duas relações, contiguidade e sucessão, não são suficientes, pois o objeto pode ser próximo e anterior a outro sem, contudo, ser considerado como causa desse objeto. Hume quer enfatizar que, além desses dois objetos citados, contiguidade e sucessão, precisamos considerar também a conexão necessária.<sup>27</sup>

Hume não dá por concluída a questão da causalidade nem a torna um princípio absoluto definitivo em suas relações. No entanto, apresenta características indispensáveis para compreender a importância de sua análise, no processo de entendimento e de inferência. E, ao encerrar a Seção 2, Parte 3 do Livro 1, Hume faz um paralelo em que tanto as paixões quanto as relações de causa e efeito pertencem a um tipo de impressão a elas comum.

Antes de passar adiante, observarei apenas que, embora as ideias de causa e efeito sejam derivadas das impressões de reflexão assim como das de sensação, entretanto, no interesse da concisão, mencionarei em geral apenas estas últimas como a origem de tais ideias – mas estou supondo que tudo que delas disser pode se estender às primeiras. As paixões estão tão conectadas com seus objetos e umas com as outras quanto os corpos externos entre si. Portanto, a mesma relação de causa e efeito que pertence a um tipo de impressão deve ser comum a todas.<sup>28</sup>

Essas observações, salientadas pelo autor, mostram que seu objetivo não é a construção de princípios absolutos, mas procurar, de modo sério e detalhado, qual a natureza da inferência e identificar o que desencadeia as ações, bem como a relevância das crenças nessa relação. Essas questões serão objeto de análise pormenorizada mais adiante. Com isso, cabe ressaltar que as percepções que constituem a fonte das relações referentes ao entendimento, aplicam-se também às

---

<sup>27</sup> T.1.3.2.5-11.

<sup>28</sup> T.1.3.2.15.

paixões e à moralidade, o que suscita certo progresso na tarefa de elucidar o que *motiva* a ação moral.

### 1.1.2- Da divisão das paixões

As primeiras palavras, ao concluir o livro *Do entendimento*, Hume parece sofrer de uma forte crise cética a ponto de se perguntar a respeito do trajeto percorrido, até então, e sobre o rumo das investigações futuras:

Sinto-me como um homem que, após encalhar em vários bancos de areia, e escapar por muito pouco do naufrágio ao navegar por um pequeno esteiro, ainda tem a temeridade de fazer-se ao mar na mesma embarcação avariada e mal tratada pelas intempéries, levando sua ambição a tal ponto que pensa em cruzar o globo terrestre sob circunstâncias tão desfavoráveis. A memória de meus erros e perplexidades passados me faz desconfiar do futuro.<sup>29</sup>

No entanto, no final da conclusão do primeiro livro do Tratado, Hume parece recobrar o alento. E, se por um lado o filósofo parece transtornado pela dúvida cética, por outro, essa dúvida é suficiente para desconfiar do ceticismo que duvida de tudo.

A Natureza Humana é a única ciência do homem; entretanto, até aqui tem sido a mais negligenciada. A mim basta trazê-la um pouco mais para a atualidade; e a esperança de consegui-lo serve para me recompor daquela melancolia e para resgatar meu humor daquela indolência, que por vezes me dominam.<sup>30</sup>

Essas duas passagens ditam a tonalidade e o sentimento de Hume em relação à sua obra. Não é de se estranhar a ênfase e a importância que o livro *Das paixões* adquire neste contexto. Mais do que colocar em “cheque” a capacidade da razão em abarcar toda forma de conhecimento, o autor aponta para a natureza humana e a possibilidade de agir, viver, sentir e de se relacionar no mundo.<sup>31</sup>

Ao iniciar o Livro *Das paixões*, Hume faz novamente uma divisão do tema semelhante àquela encontrada em *T 1.1.2.1*, porém com algumas ressalvas. Embora o método permaneça o mesmo, em *T 2.1.1.1* o autor salienta que as impressões advindas das percepções da mente admitem outra divisão. Nesta segunda passagem, o autor utiliza os termos *originais* e *secundários*, ao invés de *sensação* e *reflexão* na divisão das percepções da mente. Em ambos os livros, não

<sup>29</sup> T 1.4.7.1

<sup>30</sup> T 1.4.7.14.

<sup>31</sup> Ver também: STROUD, 2008, p. 169-192.

há maiores esclarecimentos do que significa a afirmação de que as impressões de sensação ou originais são as que nascem na alma de causas desconhecidas ou sem alguma percepção anterior. No primeiro livro, Hume propõe que o estudo das sensações cabe mais aos anatomistas e filósofos da natureza. Já no segundo livro, o filósofo mantém essa posição, mas apresenta outra formulação. “As 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.”<sup>32</sup> Hume parece estabelecer axiomáticamente o princípio de que as percepções da mente têm de começar de algum ponto e, uma vez que as impressões antecedem às ideias correspondentes, é possível que as impressões de sensação surjam na alma, sem que nada as projete. Talvez, o que Hume queira afirmar, aqui, seja que não há uma explicação racionalista para tudo e, por esse motivo, tais impressões recebem o nome de originais por fazerem parte da constituição da natureza humana.

As paixões são impressões de reflexão ou secundárias, porém, surgem das impressões originais, de sensação ou de suas ideias. Tais paixões recebem outras subdivisões, sendo elas: *calmas* ou *violentas* e *diretas* ou *indiretas*. As paixões calmas são sentimentos de apreciação do *belo* e do *feio* nas ações, composições artísticas e objetos externos.<sup>33</sup> Hume deixa explícito que essa divisão não é exata e que por uma paixão ser violenta, não implica, necessariamente, o domínio de uma paixão calma. Pelo contrário, a paixão violenta pode ser, em dado momento, comandada pela paixão calma. Já as paixões diretas se distinguem das indiretas, principalmente, por surgirem de modo imediato do *bem* e do *mal*, da *dor* e do *prazer*.<sup>34</sup> De outro modo, as paixões indiretas surgem desses princípios, mas levam em consideração outros aspectos. E, para falar da qualidade desses outros aspectos, é de suma importância uma breve análise a respeito das paixões indiretas.

---

<sup>32</sup> T 2.1.1.1-2.

<sup>33</sup> Compreendemos que as paixões calmas e violentas estão conectadas com a estrutura geral das paixões, dispensando assim um tratamento exclusivo e detalhado. No entanto, tais aspectos não devem ser negligenciados, basta-nos por ora observar que sua análise encontra-se subentendido nas discussões posteriores.

<sup>34</sup> T 2.1.1.3-4.

## 1.2- As paixões<sup>35</sup> indiretas

Tanto no *Tratado* quanto na *Dissertação sobre as paixões (DP)* Hume procura estabelecer como surgem as paixões. Neste subcapítulo, dedicado às paixões indiretas, poderemos observar que as “outras qualidades” salientadas pelo autor estão relacionadas às impressões e ideias do “eu” e do “outro”. Com isso, além dos efeitos de prazer e dor os quais estão na base das paixões como um todo, existe a relação do indivíduo afetado como objeto. Tais efeitos de prazer e dor surgem na sociedade em forma de orgulho, humildade, ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade, malevolência, generosidade e as que delas dependem.<sup>36</sup>

Desse modo, percebemos que a sociedade exerce uma influência na constituição dos afetos dos indivíduos, tornando essa relação indispensável para a formação das paixões indiretas. Agente e sociedade se inter-relacionam e expressam sentimentos comuns, observados nos hábitos, nas experiências e nas regras gerais. Tal complexidade de relações suscita diversas causas que motivam indiretamente as ações. Ora, a ideia de “eu” é a representação do objeto das paixões de orgulho e humildade. Em outras palavras, essa representação é a sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que possuímos uma memória e uma consciência íntima. Essa definição de ‘eu’ é importante para a compreensão das paixões indiretas em termos humeanos, pois, sem essa definição, ou melhor, com a supressão do “eu”, não há orgulho nem humildade.<sup>37</sup>

Se o “eu” é objeto do orgulho ou da humildade e se toda paixão possui uma causa,<sup>38</sup> podemos inferir que o próprio ‘eu’ não pode ser a causa dessas paixões. Com isso, há uma distinção entre a ideia que excita a paixão, isto é, a causa e, a que dirige a atenção, quando excitada, no caso, o indivíduo, considerado o objeto

---

<sup>35</sup> Cf.: T 2.1.2.1. Para Hume as paixões, em geral, não possuem uma definição precisa por serem impressões simples e uniformes. Cita como exemplo o caso das paixões do orgulho e humildade. Neste caso, por serem palavras de uso geral e suas representações comuns, é possível descrevê-las e ter uma ideia correta sobre elas.

<sup>36</sup> T 2.1.1.4.

<sup>37</sup> T 2.1.2.2.

<sup>38</sup> Cf.: T 2.1.3.5. Hume salienta que as causas do orgulho e da humildade são *naturais*, mas não *originais*, pois não possuem princípios em si. Diferentemente do que ocorre em T 2. 1. 3. 2-3, em que o ‘eu’, objeto final do orgulho e humildade, não é somente natural, mas também original. “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.”

final. A esse respeito, Hume exemplifica o que pode ser a causa e o objeto de orgulho.

(...) um homem se envaidece com uma bela casa que lhe pertence, ou que ele próprio construiu e projetou. Aqui, o objeto da paixão é ele mesmo, e a causa é a beleza da casa; e essa causa, por sua vez, pode-se dividir em duas partes: a qualidade que atua sobre a paixão e o sujeito que tal qualidade é inerente. A qualidade é a beleza, e o sujeito é a casa, considerada como sua propriedade ou criação.<sup>39</sup>

Esse exemplo fornece as qualidades necessárias para produzir a paixão do orgulho, ou seja, o objeto representado é o “eu” e a causa é a “bela casa”. Hume divide a causa em duas partes: a beleza que é a qualidade e o sujeito que é a casa, considerada propriedade pertencente ao homem. Com isso, podemos observar que, embora a causa possa ser diversa, o objeto continua sendo o mesmo, o eu. Um primeiro aspecto a ser ressaltado é a qualidade a qual produz sempre prazer ou dor ou, neste caso especificamente, orgulho ou humildade. O segundo é o sujeito no qual a qualidade está inserida e que, por sua vez, conecta-se ao ‘eu’ de forma direta ou indireta.

Antes de analisarmos outros aspectos das paixões indiretas, é importante ressaltar nas palavras de Hume, como ele define as paixões do orgulho e da humildade: “(...) noto que entendo por *orgulho* aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos; e que, com humildade, refiro-me à impressão oposta.”<sup>40</sup> Para além das interpretações de orgulho e humildade, que possamos fazer, importa muito mais para nosso propósito compreender, a partir de Hume, o que significam esses termos. Isso não significa inverter valores, mas procurar entender os afetos que surgem a partir das relações do eu com a sociedade.

Desse modo, ao considerarmos as definições de orgulho e humildade, é possível compreendermos melhor os argumentos anteriores. Assim, tudo que é motivo dessas paixões, pressupõe um objeto fixo, uma causa ou mais, um prazer ou desprazer e uma comparação.

---

<sup>39</sup> T 2.1.2.6.

<sup>40</sup> T 2.1.7.8.

Tendo em vista essa argumentação, é imprescindível avançarmos, ao menos sobre mais um tema das paixões indiretas, a saber, o amor e o ódio.<sup>41</sup> Embora Hume mantenha a estrutura anterior ao se referir a estas paixões, é indispensável expormos algumas distinções, uma vez que este tema implica de alguma forma as relações sociais como um todo.

O objeto do amor e do ódio é o outro, diferentemente das paixões de orgulho e humildade cujo objeto final é o “eu”. O amor ou o ódio no indivíduo está sempre dirigido ao “outro”, seu objeto. Para Hume, mesmo quando falamos em *amor a si próprio*, não é no sentido estrito do termo e a paixão, aqui suscitada, difere radicalmente do que sentimos, quando direcionada à pessoa amada.<sup>42</sup> Outro aspecto comum a essas paixões é que suas causas podem ser compostas enquanto seus objetos são simples.<sup>43</sup>

Os efeitos destas paixões concordam mutuamente, pois tanto o amor quanto o orgulho despertam prazer e, tanto a humildade quanto o ódio despertam um desprazer ou dor.<sup>44</sup>

Basta *notar*, em geral, que o objeto do amor e do ódio é evidentemente alguma pessoa pensante; e a sensação da primeira paixão é sempre agradável, ao passo que a da segunda é desagradável. Podemos também *supor*, com alguma pretensão de probabilidade, que a causa de ambas as paixões está sempre relacionada com um ser pensante, e que *a causa da primeira produz separadamente um prazer, e a da segunda um mal-estar*.<sup>45</sup>

A característica principal, a destacar na passagem acima, refere-se à capacidade que as paixões possuem de *motivar* o agente. Comumente temos em vista os efeitos agradáveis ou desagradáveis da ação. Devido às paixões indiretas produzirem tais efeitos, possibilita afirmarmos que a motivação no agente também ocorre de modo indireto. Em outras palavras, a definição das paixões indiretas levam em consideração outros mecanismos e qualidades que estão relacionados à vida em sociedade. No entanto, se as paixões indiretas têm como objeto o “eu” e o “outro”, então também é possível compreendermos que o agente motivado indiretamente é um objeto determinado por essas paixões. Talvez, a saída para essa situação esteja

<sup>41</sup> Cf.: T 2.2.1.2. Novamente Hume afirma que é impossível definir as paixões tais como o *amor* e o *ódio*. Isso, porque essas paixões indiretas produzem uma impressão simples. Tal argumentação é semelhante a passagem T 2.1.2.1, referente as paixões de orgulho e humildade.

<sup>42</sup> T 2.2.1.2.

<sup>43</sup> T 2.2.1.4.

<sup>44</sup> Cf.: T 3.3.1.3,6. Hume retoma os conceitos de orgulho e humildade, amor e ódio e outros princípios tais como a simpatia e virtudes naturais para “descobrirmos a verdadeira origem da moral.”

<sup>45</sup> T 2.2.1.2.



nas próprias relações suscitadas pelas paixões indiretas. As “outras qualidades” ditas por Hume se referem à capacidade que o ser humano possui de se relacionar e viver em sociedade. Para ele, a complexidade de paixões nos remete a complexidade de relações, às quais a própria natureza humana se encarrega de regular na vida em sociedade.

A reciprocidade de paixões possibilita analisarmos o modo como os indivíduos afetam e são afetados em suas relações. A dinâmica das paixões levam em consideração os interesses da sociedade. Ainda que de modo indireto, as paixões são afecções situadas em um contexto de reciprocidade que subjaz a uma ordem interna de diversos fatores. A respeito disso, observamos que Hume considera a relação de propriedade como sendo a que mais produz orgulho: “(...) basta observar que a propriedade pode ser definida como *aquele tipo de relação entre uma pessoa e um objeto que permite a essa pessoa, mas proíbe a todas as outras, o livre uso e posse desse objeto, sem violação das leis da justiça e da equidade moral.*”<sup>46</sup> Não pretendemos adentrar em aspectos estritamente de justiça ou de outra virtude moral, neste momento. No entanto, é importante ressaltar as diversas relações que as paixões desencadeiam, bem como a possibilidade de antecipar e esperar que tais ações representem o real interesse e necessidade da sociedade.

Afirmar que as paixões indiretas são também motivadoras da ação dos agentes, requer a análise dos afetos que envolvem o ‘eu’ e o ‘outro’. A reciprocidade das relações, em dada situação e contexto, possibilita uma melhor compreensão dos mecanismos que condicionam as paixões indiretas, enquanto motivadoras da ação dos agentes. Na medida em que avançamos no estudo das paixões poderemos justificar melhor essas questões. Para isso, tomemos como objeto de investigação as observações acerca das paixões diretas, seu papel e contribuição nas definições do que tange os motivos para a ação.

### **1.3- As paixões diretas**

As paixões diretas exercem um papel importante na análise do conjunto das paixões. Neste subcapítulo, destacaremos aspectos que caracterizam as atividades

---

<sup>46</sup> T 2.1.10.1.

das paixões diretas, que se distinguem das demais paixões e, ainda, como influenciam as ações dos agentes. Para isso, iniciemos com as definições de Hume a respeito das paixões diretas e indiretas:

Por paixões diretas entendo as que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Por indiretas, as que procedem dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades. (...) incluo, entre as paixões indiretas, o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade, juntamente com as que delas dependem. E, entre as paixões diretas, o desejo e a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança.<sup>47</sup>

Qual é a relação entre as paixões diretas e a motivação? Na definição de David Hume, não parece explícita, no entanto, torna-se clara, ao observar que prazer e dor formam a base comum de todas as paixões, sejam elas diretas ou indiretas. A supressão desses efeitos, prazer e dor, tem por consequência a imediata supressão de tais paixões, bem como a maior parte das impressões reflexivas, secundárias. “A mente, por um instinto *original*, tende a se unir ao bem e a evitar o mal, mesmo que os conceba meramente com ideias, (...)”<sup>48</sup>

As paixões diretas surgem na mente de modo mais natural e imediato e sem uma preparação prévia. Dessa forma, Hume propõe a existência de uma natureza humana, ou ao menos, que há uma disposição presente na *alma*, que possibilita as relações humanas seguirem a uma “ordem” natural, visto que as experiências se repetem de modo geral, isto é, a *propensão ao bem e a aversão ao mal*. E, ainda, “Além do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer, as paixões diretas surgem frequentemente de um impulso natural ou instinto, inteiramente inexplicável.”<sup>49</sup> Decorrente disso, é possível pensar que a motivação dos indivíduos surge dessa imediata afecção de bem e mal, prazer e dor, independentemente de uma possível determinação racionalista ou metafísica.<sup>50</sup>

De modo mais complexo, a estrutura das paixões indiretas difere das paixões diretas, pois exige a *conjugação de outras qualidades*,<sup>51</sup> todavia procedem do

<sup>47</sup> T 2.1.1.4.

<sup>48</sup> T 2.3.9.2.

<sup>49</sup> T 2.3.9.8.

<sup>50</sup> Este aspecto será retomado no segundo capítulo. Por ora, afirmar que as paixões motivam por um princípio natural que está na origem das ações não significa dizer que não existam virtudes artificiais que possam motivar, ainda que de modo indireto. Hume comenta sobre as virtudes artificiais quando trata da justiça e da capacidade que o agente possui ao buscar o interesse e a utilidade pública, respeitando regras. As influências de tais virtudes e as “paixões sociais”, a saber, as paixões indiretas, não serão tratadas aqui, mas compreende-se que são imprescindíveis no debate moral, juntamente com as questões relacionadas às paixões e à razão.

<sup>51</sup> T 2. 1. 2. 4.

mesmo efeito.<sup>52</sup> As impressões originais de prazer e dor, comum às paixões diretas e indiretas fazem com que a relação desencadeada por essas impressões fortaleça uma a outra. É o que se observa no exemplo citado pelo autor no *Tratado*:

Assim, uma vestimenta elegante produz prazer por sua beleza; e esse prazer produz as paixões diretas, ou impressões de volição e desejo. Além disso, quando consideramos essas roupas como pertencendo a nós, a dupla relação nos transmite o sentimento de orgulho, que é uma paixão indireta; e o prazer que acompanha essa paixão reincide sobre os afetos diretos, dando nova força ao nosso desejo ou volição, alegria ou esperança.<sup>53</sup>

As paixões indiretas, por comportarem outras qualidades além dos efeitos originários de prazer e dor, mantêm certas relações que diferem das paixões diretas. Quando afirmamos que o objeto do orgulho e da humildade é sempre o mesmo, fica dito que estamos falando de um indivíduo e que a causa desse objeto é sempre uma paixão que a desperta. Se, por um lado, essa característica especificada pela paixão indireta pode ser compreendida como uma dimensão representacional, isto é, a representação de um indivíduo, então é possível observar elementos cognitivos dessa complexa relação.<sup>54</sup>

Segundo Tito Magri, as paixões diretas possuem a capacidade de motivar os agentes a agir. E, para compreender a motivação em Hume é preciso especificar a natureza das paixões diretas como causas mentais.<sup>55</sup> As paixões como impressões secundárias ou de reflexão são distintas das impressões originais ou impressões de sensação. Hume faz essa distinção em *T 1.1.2.1*, já citado anteriormente no subcapítulo referente a incursão no *Livro Do entendimento*.

Como foram comentadas anteriormente, as impressões originais, que são relevantes a todo tipo de paixão, seja direta ou indireta, são as impressões de prazer

---

<sup>52</sup> É importante ressaltar que prazer e dor são efeitos e não causas das paixões. Entre os afetos diretos, Hume chama a atenção para a esperança e o medo. Os acontecimentos que se fossem certos produziram alegria ou tristeza, quando incertos ou prováveis produzem esperança ou medo. Esses aspectos de bem ou mal, prazer ou dor, quando prováveis, não permitem que a mente se fixe, jogando a imaginação de um lado para outro. Quando há maior probabilidade de um prazer, aumenta a alegria ou esperança e, quando o contrário, aumenta a tristeza e o medo. Há, ainda, outro aspecto de natureza mista em que o confronto de duas paixões contrárias de mesma proporção gera uma situação de indiferença e calma. Este aspecto será melhor exemplificado no decorrer da discussão.

<sup>53</sup> T 2. 3. 9. 4.

<sup>54</sup> Cf.: MAGRI, 2008, p. 186. "The suggested connection might be that, as mental states that are utterly without representational content, direct passions have only a *dynamic* causal character. In this regard, direct passions are different from the indirect ones. These latter are, in part, individuated by their objects fallings under certain descriptions. (...) For instance, the object of pride is necessarily the self, and this is certainly a representational feature. (...) Direct passions, by contrast with indirect ones, lack any such cognitive architecture, they follow on the experience of pleasure and pain as such."

<sup>55</sup> MAGRI, 2008, p. 185.

e dor. Supomos aqui, que o significado da expressão: “*nascem na alma de causas desconhecidas*”, seja algo dado por Hume como simplesmente existindo na natureza humana e, essa disposição, nada mais é que a forma mais simples e básica de compreender as impressões como primeiro evento da percepção humana.<sup>56</sup>

Ao se referir as paixões diretas como *episódios mentais*, Magri ressalta duas características, a primeira, que ocorre na mente [*mind*] como episódio de sensação [*feeling*] ao invés de pensamento e, a segunda, que tais especificações ocorrem com certo *caráter causal*.<sup>57</sup> Dessa forma, observa-se que, por um lado, o que toca o indivíduo com mais força, conseqüentemente, move-o com maior intensidade. E que, por outro lado, o que se observa e que é motivo de convicção e certeza tem maior influência do que *vagos e indolentes devaneios de um sonhador*.<sup>58</sup> Para Magri as duas características estão conectadas, uma vez que, as impressões de sensação têm influência sobre a cognição e a ação. Mas, esse fato, não faz da motivação em Hume uma tese cognitivista<sup>59</sup> em um sentido forte e, sim, uma característica importante das paixões diretas, que admite a influência cognitiva na ação. Em outras palavras, é possível afirmar que a racionalidade possui um papel importante na deliberação moral, mas não define ou, ainda, não determina a ação.

O principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor; e quando essas sensações são retiradas de nosso pensamento e sentimento [*feeling*], ficamos, em grande medida, incapazes de paixão ou ação, de desejo ou volição. Os efeitos mais imediatos do prazer e da dor são os movimentos de propensão e de aversão da mente, (...) <sup>60</sup>

Nota-se que, para Hume, as paixões diretas não têm *caráter representacional* nem *referência* ou *valor-verdade*. Por isso, a tese *não-cognitivista* poderia ser mais aguçada nesse sentido.<sup>61</sup> De acordo com essa passagem, todo movimento do corpo

<sup>56</sup> Hume também utiliza os termos existência original e secundário ou de reflexão para as paixões. “Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação.” (T 2.3.3.5). E, também: “(...) as impressões admitem uma outra divisão, em *originais* e *secundárias*. Essa divisão das impressões é a mesma que utilizei anteriormente, quando as distingui em impressões de sensação e de reflexão. Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, (...) As impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias. Do primeiro tipo, são todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes.” (T 2.1.1.1).

<sup>57</sup> MAGRI, 2008, p. 186.

<sup>58</sup> Cf. T Ap. 3.

<sup>59</sup> Os aspectos do cognitivismo ou não-cognitivismo serão melhor desenvolvidos no capítulo que trata da relação entre paixão e razão.

<sup>60</sup> T 3.3.1.2.

<sup>61</sup> MAGRI, 2008, p. 186.

e da mente segue os impulsos imediatos das impressões de sensação em que se encontram prazer ou dor. Isso ocorre, pelo fato de que, para Hume, essas paixões são existências originais, completas em si mesmas e não há como negar essa afecção.<sup>62</sup> Elas não contêm qualidades representativas, porque em seus mecanismos não há nada que as tornem cópias de qualquer outra existência. De fato, quando se está com *raiva* o indivíduo está possuído por essa *emoção* não tendo referência a qualquer outro objeto, assim como quando se tem *sede*.<sup>63</sup>

A perspectiva de que as paixões diretas não possuem caráter representacional está relacionada, principalmente, com a questão das ideias, o que não significa uma contraposição entre as impressões e as ideias, mas sim, que se trata de estruturas distintas. As impressões são como que *episódios mentais*, “fatos originais e realidades”. Isso não torna as paixões diretas algo como uma estrutura vazia, mas possível de certo *tipo de juízo de gosto* [*judgment-like sort*].<sup>64</sup> Esse aspecto será desenvolvido posteriormente ao tratar da relação entre paixão e razão em que os motivos das distinções morais não são derivados da razão.

Para Magri as paixões diretas podem ser, em sentido amplo, *cognitivas*. Ele compreende que, assim como na teoria das crenças, as paixões diretas, mesmo sendo *não-representacionais*, modificam a visão de mundo. A influência da crença não difere, significativamente, dos efeitos que prazer e dor exercem sobre as paixões diretas na motivação do impulso para a ação. No entanto, a influência que a crença exerce sobre a ação não é de modo imediato, como nas paixões diretas. Hume admite que as crenças sejam, em grande parte, condicionadas pelas impressões, pois é mais efetiva a atitude fundada na experiência e observação dos fatos do que nos *devaneios da imaginação*. Isso mostra apenas a necessidade das ideias e da imaginação se afirmarem nas impressões. Com isso, a *impressão de crença* não modifica a concepção, mas é anexada do mesmo modo que a vontade e o desejo são anexados às concepções de bom e de prazer.<sup>65</sup> A crença possui um

---

<sup>62</sup> T 3.1.1.9.

<sup>63</sup> T 2.3.3.5.

<sup>64</sup> Cf.: MAGRI, 2008, p.187. “Such impressions are, as mental episodes, “original facts and realities” that do not represent anything. But unlike direct passions, they are not blank and empty, but rather count as contents and have structure, possibly even of a judgment-like sort. Impressions of sensation figure into relations of representation, although as contents that are represented, and not as what represents a content.”

<sup>65</sup> MAGRI, 2008, p.187.

caráter relacional com as paixões, não sendo apenas um artifício da razão e da imaginação.

De modo semelhante, a *atitude de crença* pode ser considerada *cognitiva* em um sentido amplo. Mesmo que a crença não adicione nem subtraia conteúdo *representacional*, ela não determina a referência ou a condição de verdade de um ato. Não obstante, pode-se acrescentar às atitudes de crença uma leve conotação cognitiva pelo modo “peculiar da concepção”. Ou seja, a crença concebe ideias de modo que mantém e responde à referência e condição de verdade e, ainda, por buscar uma concordância com questões de fato.

Outro aspecto importante, ressaltado por Magri, é que, comumente, as pessoas sabem que possuem mais crenças do que representações. As últimas se caracterizam por fatos e realidades externos enquanto as primeiras são mais duradouras e pretendem responder as condições de verdade, concordando, por vezes, com as representações. No entanto, as operações das crenças sobre as ideias consistem em fazer com que as pessoas tomem, ou sintam o conteúdo representado como presente ou real. E, aqui, é fundamental que se perceba que esse sentimento afeta a cognição e o modo como se adquire a *visão do mundo e da realidade*.<sup>66</sup>

Ao contrário da *atitude de crença*, a *atitude de desejo* não consiste em nenhuma forma de concepção de conteúdo representacional. A *atitude de desejo* é anexada às impressões ou ideias como ato separado da mente. Segundo Magri, o resultado dessa relação não corresponde às referências de verdade, tampouco visam acordo com questões de fato. O desejo não torna objetos reais nem representa propriedades como a crença, mas motiva e influencia as sensações dos indivíduos. Assim, parece claro, na compreensão do comentador, que as paixões diretas são *não-representacionais* e *não-cognitivas*. E, o não-cognitívismo é a tese fundamental sobre a motivação que Hume propõe no Tratado.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> MAGRI, 2008, p.187.

<sup>67</sup>Cf.: MAGRI, 2008, p. 188. “Desire does not make us take (as belief does) objects are real, but moves us toward them. It does not relate (as belief does) to properties represented in objects, but to the pleasure objects cause us to feel. On both accounts, desire is different from belief, in the way a non-cognitive attitude can be different from a cognitive one. Therefore, direct passions are not only non-representational, but also non-cognitive. Radical non-cognitivism is the fundamental thesis about motivation that Hume advances in the *Treatise*.”

### 1.3.1- A vontade

A partir da breve abordagem da motivação em termos *não-cognitivistas*, bem como o avanço dos *sentimentos* e o poder causal, a perspectiva da vontade, dentro dessa dinâmica da motivação, supõe assumir a mesma característica, ou seja, determinado por instintos naturais e sem a determinação racional. No entanto, há aspectos da vontade que não parecem claros nas definições de Hume. O que parece ser evidente é que a vontade possui papel considerável no que se refere às paixões e à motivação.

Em que medida a noção de vontade é assumida como elemento indispensável no pensamento de Hume? Há uma interpretação da vontade que possibilita uma compreensão em termos cognitivos, ou a relação entre a vontade e os motivos, na ação moral, estão determinados pelos impulsos dos sentidos?

De imediato é importante destacar um aspecto complementar, suscitado por Hume em algumas citações, as quais retomam a definição de paixão direta. Primeiramente, a definição de paixão direta, já citada anteriormente, onde ele afirma: “Por paixão direta entendo as que surgem imediatamente do bem e do mal, da dor e do prazer,” ou seja, “(...) o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança.”<sup>68</sup> Após, a definição sobre o mesmo assunto, porém, ele acrescenta: “As impressões que decorrem do bem e do mal de maneira mais natural e sem preparação são as paixões *diretas* de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo, juntamente com a volição.”<sup>69</sup> E, ainda, ao falar da contiguidade e da distância no espaço e no tempo, Hume comenta que o efeito dessa relação na imaginação influencia a vontade e a paixão.<sup>70</sup> Por fim, Hume comenta, ao iniciar a explicação das paixões diretas que: “Dentre todos os efeitos imediatos da dor e do prazer, o mais notável é a VONTADE.”<sup>71</sup>

As noções apresentadas na primeira e na segunda definição parecem supor que a volição ou a vontade faz parte do mecanismo das paixões. Desse modo, a vontade e a paixão parecem colaborar em seus efeitos imediatos, impulsionando os indivíduos para a ação de maneira *natural e sem muita preparação*, a saber, que a paixão e a vontade fazem parte do mesmo mecanismo, são existências originais

<sup>68</sup> T 2.1.1.4.

<sup>69</sup> T 2.3.9.2.

<sup>70</sup> T 2.3.7.8.

<sup>71</sup> T 2.3.1.2.

completas em si mesmas, independentemente de qualquer determinação da razão. Na terceira citação, mais uma vez, a vontade parece acompanhar as paixões e sofrer as mesmas influências. Já na última referência, Hume parece indicar a vontade como o mais notável efeito da dor e do prazer e, com isso, reforça o caráter secundário da vontade, tornando-a efeito do efeito, isto é, a vontade é efeito do mais imediato efeito da paixão direta, o que é o efeito de prazer e dor. Nessa passagem, a vontade recebe outra conotação e já não é mais a de estar lado a lado com as paixões: “Embora, rigorosamente falado, a vontade não se inclua entre as paixões, a plena compreensão de sua natureza e propriedades é necessária para explicar as paixões.”<sup>72</sup>

Após essas observações, a respeito das paixões diretas e da vontade, há outra passagem importante na qual Hume expõe o que ele entende por vontade: “Desejo observar que entendo por *vontade* simplesmente *a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente.*”<sup>73</sup> Essa definição ampla, carregada de sentidos complexos, ressalta a importância desse argumento para a compreensão da motivação do agente. É possível considerarmos que, ao remeter para a impressão interna conscientemente sentida, ele está referindo-se à subjetividade de cada agente, o qual possui uma natureza comum, ou melhor, que tem uma disposição interna que o coloca em movimento, do corpo ou da mente. Hume manifesta que não se trata apenas de um impulso instintivo, o que acarretaria o não comprometimento do agente com o ato. Contudo, a ênfase do filósofo está na afirmação de que os indivíduos são afetados interiormente e que essa afecção desencadeia as ações, as quais são sentidas e deliberadas conscientemente.

Dada a situação em que se encontra a vontade, é possível compreender porque Hume hesitou tanto em estabelecer a vontade como paixão direta. Para Magri, a vontade tem como objeto a escolha e o desempenho de cada ação como evento particular e procedendo no que diz respeito a cada situação. Ele concorda com Hume que a vontade é diferente do entendimento o qual tem como sua própria

---

<sup>72</sup> T 2.3.1.2.

<sup>73</sup> T 2.3.1.2.



providência o mundo das ideias, enquanto a vontade sempre coloca o sujeito no mundo das realidades.<sup>74</sup>

As considerações feitas sobre o entendimento e a vontade revelam que as ações dos indivíduos nada mais são que objetos e possíveis efeitos da própria vontade. Ela se encontra no mundo das ações humanas e exerce sua influência, a partir dos efeitos básicos, que também são comuns às paixões diretas. “O DESEJO resulta do bem considerado simplesmente enquanto tal, e a aversão deriva do mal. A VONTADE se exerce quando o bem ou a ausência de mal podem ser alcançados por meio de uma ação da mente ou do corpo.”<sup>75</sup> Isso não impede que se tenha desejo ou aversão de objetos ou coisas, em geral, que possam estar ou não, em poder do agente.

Dado que as ações da vontade são efeitos de situações particulares, é importante ressaltar a relação causal nesse efeito. E, como tal, essa situação ocorre na mente, ao passar de desejo para o bem ou da aversão para o mal. A vontade possui influência na ação presente, situada, mas isso não difere do papel que a paixão direta pode desempenhar. Assim, é possível afirmarmos, como Magri, que a vontade não é outra coisa, senão a paixão direta exercida na ação.<sup>76</sup>

Ao analisar a liberdade de indiferença, Hume destaca a natureza da falsa *sensação* de liberdade que o indivíduo possui. A fonte desta pseudossensação de liberdade ocorre pela diferença existente entre o ponto de vista do observador e o ponto de vista do agente. Um indivíduo, ao observar as ações de outras pessoas, geralmente sente uma necessidade de inferir suas ações a partir de certos motivos e sente que sua vontade, na maioria das vezes, não está submetida a nada. Esta mesma vontade se move facilmente em todas as direções, estabelecendo uma imagem de si própria até mesmo onde não se estabeleceu.<sup>77</sup> Hume rejeita as provas do entendimento como válidas à liberdade de indiferença: nesse caso ele também argumenta que a vontade é definida por algum desejo. Ele, porém, compreende que no ato de querer existe uma experiência distinta, em que se transmite uma aparente

---

<sup>74</sup>Cf.: MAGRI, 2008, p. 188. “The will has, as its object, the choice and the performance of actions. Actions are particulars: ‘Each action is a particular event’ which ‘must proceed from particular principles, and from our immediate situation within ourselves, and with respect to the rest of universe’ (T 3.2.6.9). The will is, thus, radically different from the understanding, which has, ‘as its proper province,’ ‘the world of ideas’, while the will ‘always places us in that of reality’ (T 2.3.3.2).”

<sup>75</sup> T 2.3.9.7.

<sup>76</sup>Cf.: MAGRI, 2008, p. 189. “Therefore, the will is nothing else but direct passion being exerted in action.

<sup>77</sup> T 2.3.2.2.

sensação de controle sobre a própria conduta. E, ainda, que essa experiência envolve uma *imagem* de uma possível ação, a qual se decide fazer, ao agir.

Hume está ciente que a vontade é fonte de intenção para agir, “que as próprias ações são artificiais, sendo realizadas com certo propósito e intenção.”<sup>78</sup> Isso, mais uma vez, parece exigir que a vontade tenha conteúdo, que seja dirigida a objetos. Segundo Magri, esta visão parece ser parte da compreensão da ação e do agente. Todavia, parece estar claramente em oposição ao que Hume disse sobre as paixões diretas. Além disso, se as paixões diretas são efeitos imediatos de episódios de prazer ou dor, não parece haver nenhuma maneira de um agente pretender agir e ter controle da ação.<sup>79</sup>

Hume parece levar o não-cognitivism ao extremo no que se refere às paixões diretas e à motivação e, com isso, negar que elas sejam essencialmente dirigidas a objetos. Mas, ao mesmo tempo em que Hume parece reforçar o não-cognitivism, ele considera a concepção de que a vontade implica no conteúdo das paixões diretas, na medida em que o agente possui um sentimento de controle sobre suas intenções e sobre suas ações.

O ponto central do que temos visto até agora, tanto nas paixões diretas como na vontade, trata-se da motivação no *Tratado*, em termos não-cognitivistas e a dependência imediata do prazer e da dor, do desejo e aversão. Embora esta seja uma tese frequentemente compreendida como hedonista, faz-se necessário ressaltar que se está falando de prazer e dor como *efeito* e não como causa das paixões, o que não significa atribuir a Hume uma postura hedonista. Essa visão, não tira a importância fundamental que prazer e dor possuem na compreensão do pensamento moral humeano, pois é o principal fator da motivação. Hume não diz que os indivíduos são ou devem ser motivados apenas para alcançar o prazer, mas é o prazer que faz buscar qualquer objeto.

Assim, torna-se necessário compreender um pouco mais sobre o que move os indivíduos e quais as convicções que sustentam ou influenciam suas relações. Seriam meramente os impulsos, uma vez que as impressões são mais fortes que as

---

<sup>78</sup> T 3.1.2.10.

<sup>79</sup>Cf.: MAGRI, 2008, p. 189. “These views seem clearly to be part of a sound understanding of action and agency. But they also seem clearly to be in contrast with other things Hume says about direct passions.(...) Furthermore, if direct passions are the immediate effects of episodes of pleasure or pain, there seems to be no way an agent can intend to act and have control of actions.”

ideias da imaginação na mente? Para compreender melhor essa relação, investigaremos na sequência o papel motivacional da crença no Tratado.

### 1.3.2-O caráter motivacional da crença

Na Seção 10, Parte 3 do Livro 1, Hume se refere a *influência da crença*. Nessa Seção é possível perceber, claramente, como o tema da crença pode ser relacionado à motivação e as paixões diretas. O que une estes temas são os efeitos de prazer e dor, fonte e princípio motor de toda ação.<sup>80</sup>

Hume compreende que esses efeitos motivadores de prazer e dor, presentes nas crenças, podem surgir na mente tanto de impressões de sensação como de ideias. As impressões, sendo mais fortes e vívidas, possuem afecção imediata, e as ideias, sendo mais fracas e fugidias, possibilitam que a mente vagueie livremente ou, ainda, de acordo com alguma impressão predominante, aporte em alguma crença. A crença possui mais força e efetividade, quanto mais próxima de uma impressão. Isso significa que tanto impressões quanto ideias influenciam nas crenças.

Se apenas as impressões influenciassem a vontade, estaríamos em todos os momentos de nossa vida sujeito às maiores calamidades; porque, mesmo que prevíssemos a aproximação dessas calamidades, a natureza não nos teria dotado de nenhum princípio de ação capaz de nos fazer evitá-las. Por outro lado, se todas as ideias influenciassem nossas ações, nossa condição não melhoraria muito. É tal a instabilidade e a atividade do pensamento que imagens de todas as coisas, sobretudo de bens e males, estão sempre a errar pela mente; e se esta fosse movida por cada vã concepção desse tipo, jamais gozaria de um momento sequer de paz e tranquilidade.<sup>81</sup>

Esta postura de Hume frente às influências que movem os indivíduos, expõe a complexidade da natureza humana e, embora limitado, o importante papel que a crença exerce nessa relação. Ela possibilita fixar alguns aspectos próprios da experiência, a qual difere de acordo com as circunstâncias da ação e de um a outro indivíduo. Esse fator é indispensável na medida em que nos inserimos no problema da motivação moral. Embora Hume afirme que a moralidade não possui princípios pré-determinados, nem se define de modo geral antes do acontecimento dos fatos, as ações dos indivíduos comportam ações baseadas em crenças fixadas por suas

---

<sup>80</sup> T 1.3.10.2.

<sup>81</sup> T 1.3.10.2.

experiências particulares. Este aspecto será retomado com outros temas que reforçam e esclarecem essa afirmação. Neste momento, temos o intento de reforçar a concepção de que existe uma natureza humana que estabiliza as afecções do mundo externo, com certo tipo de “autonomia” de crença, a qual possibilita o indivíduo agir sem ficar à deriva dos impulsos apenas.

Por isso, a natureza escolheu um meio-termo: não conferiu a toda ideia de bem e mal o poder de ativar a vontade, mas tampouco retirou-lhes por completo essa influência. Embora ficções vãs não tenham nenhuma eficácia, a experiência nos mostra que as ideias dos objetos em cuja existência presente ou futura acreditamos produzem, em menor grau, o mesmo efeito que as impressões imediatamente presentes aos sentidos e à percepção.<sup>82</sup>

Quais os fatores que influenciam sobre as ações? São as impressões ou as ideias? As impressões têm uma influência imediata e atingem a mente no mais alto grau, mas nem todas as ideias têm esse efeito e influência. Por isso, o indivíduo necessita da experiência e da crença, essa é a mediação que a própria *natureza escolheu*. Possuímos naturalmente em nossa mente a percepção do bem e do mal, da dor e do prazer. Essa percepção é o principal motor para toda ação. No entanto, os efeitos de prazer e dor, suscitado pela percepção, aparecem na mente de dois modos, ou seja, como impressão de sensação, experiência real ou como ideias. A natureza implantou na mente os meios necessários, para evitar a inconveniência dos dois extremos, isto é, ser guiado por qualquer impressão ou ideia.<sup>83</sup>

Hume parece assumir, novamente, uma postura ponderada e diz que isso também faz parte da influência exercida pela crença. Isso não significa que somos determinados pelas ideias ou impressões, mas que tanto uma quanto a outra influenciam os motivos para a ação. Ora, a crença faz com que uma ideia se assemelhe aos efeitos das impressões, pois a crença nada mais é do que uma *concepção mais vívida e intensa de uma ideia*. Essa concepção favorece tanto a compreensão das crenças quanto dos *raciocínios causais* como capazes de motivar as ações sobre a vontade e as paixões.<sup>84</sup> As crenças são indispensáveis para despertar as paixões, as quais, por sua vez, são favoráveis as crenças. “Por esse motivo, não apenas os fatos que proporcionam emoções agradáveis, mas com

---

<sup>82</sup> T 1.3.10.3.

<sup>83</sup> T 1.3.10.2.

<sup>84</sup> T 1.3.10.3.

frequência também os que provocam dor, tornando-se mais facilmente objetos de fé e convicção.”<sup>85</sup>

Um papel motivacional da crença é exigido, se a intenção for detectada por uma sensação ocorrente e se a conduta e o intento do agente forem minimamente possíveis, tal como as manifestações cotidianas da experiência e da vontade. A analogia entre crença e impressão observada no parágrafo anterior não parece ser tão consistente no *Tratado* quanto a visão da motivação. O principal papel da crença, neste contexto, não deve ser compreendido como determinante, mas como capaz de exercer influências e despertar paixões motivacionais.

Desse modo, a motivação consiste na presente sensação de prazer e dor, desejo e aversão. Mas prazer e dor, como já referido anteriormente, não possuem em si mesmos, o poder causal para motivar. A ideia desses efeitos por si só não motiva, pois precisa da conexão com as impressões, como no caso das paixões. Parece haver aqui, a necessidade de conexão entre a ideia de crença e seus efeitos de prazer e dor, para que tal crença possa influenciar ou motivar a ação. Então, o que fica valendo é que há possibilidade, em um sentido amplo, de as crenças motivarem a ação, sem serem determinadas, simplesmente, por impulsos imediatos.

Segundo Hume, as crenças como as impressões vivificam as ideias. Crer é ter uma ideia presente na mente como se fosse uma impressão, é uma forma específica de conceber uma ideia e é uma sensação da realidade. Por isso, uma crença a respeito de um objeto prazeroso ou doloroso é concebê-lo como presente ou próximo. Mas isso não é o mesmo que ocorre com a sensação de prazer ou dor, pois, Hume distingue acreditar de perceber.

Para Magri, as crenças não consistem em impressões ocorrentes de prazer e dor como são exigidas para a causalidade das paixões diretas,<sup>86</sup> o que não significa que não possa exercer influência na ação. As impressões poderiam ser causadas por crenças concernentes a prazer e dor, mas esta posição não seria a de Hume. Segundo Magri, a crença deve ser crença de que um determinado objeto é agradável, ou seja, a concepção real e presente de que um objeto foi experimentado como agradável ou prazeroso.<sup>87</sup> De qualquer modo, não é claro como tal concepção

---

<sup>85</sup> T 1.3.10.4.

<sup>86</sup> Cf.: MAGRI, 2008, p. 191. “Thus, beliefs do not consist in the occurrent impressions of pleasure or pain that are required for the causation of direct passions.”

<sup>87</sup> MAGRI, 2008, p. 191.

de crença pode causar uma impressão de prazer. Isso iria contra a ideia de não-cognitivismo supostamente defendida por Hume.

A influência da crença na motivação é mínima, mas existe. Dado que a crença não poderia ser a causa para a ação da vontade, como tudo indica, a causa ocorre, principalmente, pelas paixões diretas, tendo em vista seus efeitos de prazer e dor. Podemos concluir, ao menos provisoriamente, que, de acordo com as paixões diretas de Hume, a importância motivacional da crença e a possibilidade de um controle efetivo da ação permanecem sem explicação definitiva. Mas a crença reforça a importância das impressões de sensação e de reflexão, como predominante sobre as ideias, na perspectiva humeana. Assim, faz-se necessário compreender o papel que a razão pode desempenhar ou, ainda, a possibilidade de influenciar os motivos das ações.

## 2- O PAPEL DA RAZÃO

No livro 2 *Das paixões*, Hume diz que o interesse, o impulso e a motivação para a ação advém das paixões. A afirmação de que “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões (...)”<sup>88</sup>, reforça interpretações literais que recusam um papel à razão. A racionalidade que, comumente, possui um papel de destaque nos debates filosóficos, parece ser colocada em cheque por Hume. No entanto, antes da afirmação categórica da servidão da razão, Hume comenta que não está falando de modo filosófico e rigoroso.<sup>89</sup> Então, o que de fato o autor quer dizer com essa afirmação? Devemos compreender essa passagem como uma subordinação da razão às paixões e, em que sentido? Se ele afirma que “não está falando de modo rigoroso e filosófico”, como interpretamos tal definição? Desse modo, é indispensável uma análise minuciosa, para compreendermos a questão: se a razão possui um papel prático e, principalmente, qual sua relevância e influência na motivação moral.

### 2.1- A distinção entre bem e mal no sentido moral

A preocupação pela distinção entre bem e mal, no sentido moral, é um aspecto próprio da filosofia moral, pois possibilita compreender o que influencia ou, ainda, o que move as ações. Seria possível afirmar que a razão define o que é o bem e o mal? Poderia ela, a partir de si mesma, exercer um papel significativo ou dependeria de outros princípios para tal finalidade?

Para Hume, a moralidade é um estudo propriamente da filosofia prática e se refere às ações humanas. Se as ações são impulsionadas pelas paixões, as quais são responsáveis por motivar os agentes, então, poderíamos afirmar que, referente às ações, a razão sozinha não poderia motivar. Isso parece mais claro, ao observarmos a seguinte passagem: “(...) é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, já que essa distinção influencia nossas

---

<sup>88</sup> T 2.3.3.4.

<sup>89</sup> T 2.3.3.4.

ações, coisa que a razão por si só é incapaz.”<sup>90</sup> Inicialmente, a questão parece muito simples e evidente, ou seja, a razão por si só não distingue entre bem e mal porque não influencia as ações. No entanto, surgem outras questões pertinentes a partir dessa afirmação que necessitam de uma justificação pormenorizada. Se a razão não possui um papel prático, qual seria sua função no que se refere à motivação moral?

Para Norman Kemp Smith, em *The philosophy of David Hume*, a filosofia moral de David Hume possui dois aspectos centrais, sendo um negativo e o outro positivo. O primeiro, negativo, se refere à incapacidade de a razão determinar a distinção entre o bem e o mal morais. O segundo aspecto, o positivo, é que na doutrina moral, o bem e o mal são determinados por nossos *sentimentos de aprovação* ou *desaprovação* que têm por causa natural a contemplação desta ou daquela ação ou situação. A principal questão que Hume concebe, segundo Kemp Smith, é a de definir, precisamente, como os aspectos negativo e positivo de sua doutrina estão relacionados.<sup>91</sup>

O entendimento ou a razão, isto é, a consideração reflexiva pode ser antecipada pelo indivíduo e desempenhar um papel importante na ação moral. Hume não está preocupado em simplesmente negar que isso seja uma função da razão ou do entendimento. Kemp Smith evidencia a relevância da teoria moral, tanto no *Tratado* como na *Investigação*, pois a aprovação e desaprovação morais são consequências da visão contemplativa de uma infinita variação de situações que se é chamado a intervir.<sup>92</sup>

A situação ou detalhe da circunstância determinam o caráter apropriado da resposta moral, tornando-se essencial conhecer as características que envolvem a ação. A relevância dessas características, bem como as consequências da ação podem ser antecipadas sobre possíveis respostas. Desse modo, ao se perguntar o porquê do homem benevolente ser estimado e aprovado, a resposta parece óbvia: para seus pais e amigos ele é uma escolha feliz e satisfatória.<sup>93</sup>

Para Hume, as qualidades morais são criações da mente humana assim como o gosto. Nesse sentido, as qualidades morais podem ser comparadas a cores e a sons, não no sentido de qualidade inerente aos objetos, mas a percepções da mente.

---

<sup>90</sup> T 3.1.1.16.

<sup>91</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 192- 193.

<sup>92</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 193.

<sup>93</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 193.



Assim, os distintos limites e atribuições da *razão* e do *gosto* são facilmente determinados. A *razão* transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o *gosto* fornece o sentimento de beleza e deformidade, de virtude e vício. A primeira exhibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição; o segundo tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, erige, de certo modo, uma nova criação. A *razão*, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento. O *gosto* como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição. A partir de circunstâncias e relações conhecidas ou supostas, a primeira nos conduz à descoberta das que são ocultas ou desconhecidas. O segundo, quando todas as circunstâncias e relações estão dispostas à nossa frente, faz-nos experimentar diante desse todo um novo sentimento de censura ou aprovação.<sup>94</sup>

Hume atribui, nesta passagem da obra *Investigação sobre o entendimento humano e os princípios da moral (E)*, duas funções que a *razão* desempenha. Primeiramente, salienta que é função da *razão* distinguir entre fatos verdadeiros ou falsos. Não obstante, de acordo com o *Tratado*: “A verdade e a falsidade consiste no acordo ou desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos reais.”<sup>95</sup>. A segunda função é de expor os objetos tais como eles se apresentam. Com isso, tais funções atribuídas à *razão* relatam o seu caráter frio e objetivo, ou “(...) que a *razão* é inteiramente inerte, jamais podendo impedir ou produzir qualquer ação ou afeto.”<sup>96</sup> Ora, independente da inatividade da *razão*<sup>97</sup>, se relacionarmos suas funções com as paixões não significa que ambas não possam coexistir na resolução de questões referentes à motivação moral. Do mesmo modo, não é possível pensar em uma distinção ou uma inferência moral, sem conhecer os fatos tais como eles se apresentam e julgá-los com imparcialidade. Então, é possível admitirmos que, ao menos, a *razão* possui a função de orientar as paixões sobre os fatos, exercendo uma influência indireta. Isso não impede que as características principais do sentido moral e do *gosto* sejam atribuições dos afetos e das paixões.

De outro modo, mesmo diante de uma possível falha ou não comprometimento da *razão*, o sentimento e o *gosto* desencadeados pelas afecções não podem ser negados. Quando algo afeta um indivíduo, toma-o por inteiro e esses sentimentos podem dar movimento ou despertar a necessidade de a *razão*

<sup>94</sup> EPM Ap. 1.27.

<sup>95</sup> T 3.1.1.9.

<sup>96</sup> T 3.1.1.8. Ver também: T 2.3.3.1.

<sup>97</sup> Ver Também, sobre este tema: SOARES, Franco N A. Hume e a inatividade da Razão. **Controvérsia**. São Leopoldo, vol. 7, nº 3, setembro 2011, p. 18-30.

apresentar-lhes os fatos, mesmo que, para fazer essa análise, precise tomar certo distanciamento, para não ser sucumbido pelas emoções violentas.<sup>98</sup> A partir de tais considerações, a razão pode desempenhar um papel significativo na filosofia de Hume, ainda que a finalidade das ações seja um aspecto dos sentimentos, dado naturalmente.

Na sequência da citação anterior, Hume sugere que é preciso ser feita uma qualificação essencial nas alegações de Platão e dos Estóicos a respeito da soberania da razão. Ele comenta ainda o avanço dos modernos<sup>99</sup> e se refere a Shaftesbury, Hutcheson e Butler seguido por Locke, Cudworth, Wollaston e Clarke. Os julgamentos morais, no que se refere ao bem e ao mal, têm suas origens não na eterna natureza de qualquer realidade independente, mas somente na particular construção e constituição da espécie humana.<sup>100</sup> Segundo Hume, desde os antigos houve falha em fazer esta necessária distinção, a ponto de tornarem suas teses inconsistentes no tratamento da moral.

De acordo com Kemp Smith, Hume afirma no *Tratado* e na *Investigação*, pela primeira vez na história, uma distinção feita com a precisão necessária. Em outras palavras, na esfera moral, o gosto é autônomo; não pode haver conflito entre razão e paixão: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.”<sup>101</sup> Ora, essa afirmação não pode ser compreendida no sentido da não importância da razão e, sim, estritamente pelo fato de a razão não determinar os motivos da ação. E, por exercerem papéis distintos e independentes, não pode haver confronto direto entre paixão e razão.

Ao que parece a mente tem a capacidade de compreender a verdade dos fatos. No entanto, ela é incapaz de determinar o bem ou o mal.

Euclides explicou todas as propriedades do círculo, mas em nenhuma proposição disse sequer uma palavra sobre sua beleza. A razão é evidente: a beleza não é uma propriedade do círculo (...), não reside em nenhuma parte da linha cujas partes são equidistantes de um centro comum, mas é

---

<sup>98</sup> Sobre como uma paixão calma pode dominar uma paixão violenta será analisado posteriormente. Segundo Hume, as paixões calmas muitas vezes são confundidas com a razão.

<sup>99</sup> Cf.: T 1. Intr. 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. Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenham tido que esperar todo um século desde sua aplicação às ciências da natureza”.

<sup>100</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 199.

<sup>101</sup> T 2.3.3.4.

apenas o efeito que essa figura produz sobre a mente, cuja peculiar estrutura ou organização a torna suscetível de tais sentimentos.<sup>102</sup>

A beleza de uma construção não está nas partes ou nas linhas individuais que as compõe e, sim, no conjunto dos objetos e nas formas peculiares vinculadas ao todo na figura. Desse modo, não é possível encontrar a posição da beleza de uma obra como se fosse um objeto, mas a sua beleza como um conjunto complexo, que a imagem representa para a mente, que possui essa habilidade de sensação refinada e inteligente. A beleza e elegância das dimensões e proporções de tal obra surgem apenas dos sentimentos de um espectador.<sup>103</sup>

Similarmente, não é suficiente, no caso da injustiça, traçar a indignação e desaprovação pela observação das consequências da forma de sofrimento e dor de um inocente. Certamente as atividades da razão são requeridas na ordem, para apreender suas consequências e suas características. Mas existe ainda a pergunta de como as pessoas são afetadas ao considerar o sofrimento, mesmo em um passado distante. E, como ocorre o processo de se apropriar de tal sofrimento e dor em seu próprio ser? A razão possibilita informar os fatos; mas ela não faz nada mais; ela não transmite o veredito final. Kemp Smith observa que o veredito é uma peculiar estrutura e constituição da espécie humana; e em particular uma operação da *simpatia*; em que o sofrimento de outro se torna o próprio sofrimento.<sup>104</sup>

Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo. Não é contrário à razão que eu escolha minha total destruição só para evitar o menor desconforto de um *índio* ou de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida. Tampouco é contrário à razão eu preferir aquilo que reconheço ser para mim um bem menor a um bem maior, ou sentir uma afeição mais forte pelo primeiro que pelo segundo.<sup>105</sup>

O que se pretende destacar com esta passagem é justamente a capacidade de escolha que envolve as ações. Não é contrário a razão sentir e agir em vista deste sentimento. No entanto, isso não quer dizer que a destruição do mundo inteiro seja algo natural aos sentimentos, pelo contrário, está em desacordo com o sentimento humano, em desacordo com a benevolência, com mecanismos de simpatia, com as regras da justiça. O que Hume quer salientar com essa passagem é que as distinções morais pertencem ao âmbito prático dos sentimentos e das paixões.

<sup>102</sup> EPM Ap. 1.14.

<sup>103</sup> EPM Ap. 1.15.

<sup>104</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 196-7.

<sup>105</sup> T 2.3.3.6.

Ora, o domínio da razão encontra-se na justificativa dos fatos, os quais têm por finalidade satisfazer a necessidade natural dos afetos. A atividade discursiva, a capacidade de antecipar possíveis respostas e os meios adequados em vista de um fim, pertencem à razão.<sup>106</sup> O ampliar dessas conexões instrutiva da razão favorece a busca e o estabelecimento das relações sociais. Dessa forma, a utilidade e o interesse público consideram as contribuições da razão.

## 2.2- A utilidade nas ações

Ao considerar a importância das atividades discursivas da razão, em seu primeiro aspecto, introduz-se uma nova questão no intuito de fundamentar como a utilidade é moralmente aprovada e estabelecer se ela é uma propriedade da razão ou depende das paixões e dos sentimentos.

Em uma passagem das *Investigações*, Hume comenta sobre os motivos da benevolência ser estimada. Para ele, o benevolente é semelhante ao sol, merece elogios porque sustenta o mundo e o revigora, em outras palavras: porque sua “benevolência é útil.”<sup>107</sup> E, ainda:

(...) quanto louvor está submetido no qualificativo ‘útil’! E quanta reprovação em seu contrário!

‘Vossos deuses’, diz Cícero aos epicuristas, ‘não podem com justiça pretender algum culto ou adoração, sejam quais forem as imaginárias perfeições que vós lhes atribuí. Eles são totalmente inúteis e passivos. Até mesmo os egípcios, que tanto ridicularizais, nunca sacralizaram nenhum animal senão em vista de sua utilidade.’ (...) Plantar uma árvore, cultivar um campo, gerar filhos: atos meritórios, segundo a religião de Zoroastro.

Em todas as decisões morais, a característica de utilidade pública é o que se tem principalmente em vista; e sempre que surgem disputas, seja em filosofia seja na vida cotidiana, referentes aos limites do dever, a melhor forma de decidir a questão é averiguar, em cada um dos lados, os verdadeiros interesses da humanidade.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> A ideia de razão prática instrumental em Hume significa a capacidade que a razão possui na associação de ideia, na informação e na orientação de fatos, verdadeiros ou falsos, sem com isso estabelecer-se como princípio ou fim último para a ação. Em outras palavras, seria a capacidade de a razão de definir os meios em vista de um fim. No artigo “Hume, as paixões a motivação”, Marina Velasco (2001) sustenta que não existe em Hume sequer uma concepção instrumental da racionalidade prática, pois: “As ações não podem, propriamente, ser ditas racionais, porque nenhum processo racional intervém em sua produção.” (Velasco, 2001, p. 40), logo, “Para Hume, estritamente falando, não haveria nada de especificamente racional na escolha de um meio em vista de um fim que procuramos.” No entanto, mesmo que Hume tenha afirmado a inatividade da razão na produção de motivos para a ação, não podemos negligenciar o fato que a razão possui uma influência, ainda que de modo indireto, na informação e orientação da paixão, bem com dos meios adequados para alcançar o fim desejável, conforme as seguintes passagens: (T 2.3.3.2-3; EPM. Ap. 1. 21).

<sup>107</sup> EPM 2.6.

<sup>108</sup> EPM 2.13-14.

Kemp Smith está seguro em afirmar que uma parte fundamental da aprovação moral, tal como a virtude da benevolência, ocorre pela “(...) sua tendência em promover o interesse de nossa espécie”<sup>109</sup>, ou seja, a ‘utilidade pública’. As virtudes, em geral, são consideradas, reflexivamente, pelas suas consequências e por promoverem o interesse público. Desse modo, as ações que implicam um dever, possuem como critério de razoabilidade a utilidade e a capacidade de resolver problemas, tendo em vista os verdadeiros interesses da humanidade. Em outras palavras, o dever se limita ao interesse, de modo geral, às regras da sociedade e não a um princípio fundado no raciocínio puro, abstraído da realidade. Este critério básico de dever não foi desenvolvido como um sistema complexo e abrangente por Hume e, sim, pelas relações fundadas no hábito e na experiência cotidiana da vida em sociedade. Essas observações são fundamentais, para pensarmos qualquer atividade que se pretenda moral, uma vez que estão intrinsecamente ligadas as ações práticas e aos interesses da sociedade.

A utilidade pública é, para Hume, fundamento valorativo e razão de ser da justiça. A regra moral a ser preservada deve corresponder às necessidades socialmente constituídas. Isso, porque o princípio de utilidade se impõe à justiça, tendo em vista problemas que surgem em situações adversas. A justiça atua diante de casos particulares, mediante uma necessidade, como por exemplo, garantir a própria existência em tempos de penúria e guerra. Do contrário, diante da abundância e, na medida em que todos desfrutam do que anseiam, perde-se a necessidade de pensar sobre a justiça, como por exemplo, o uso público do ar. Neste caso, estando a mente humana alargada e repleta de bens, ninguém sentiria necessidade de um maior cuidado por seus interesses do que de seus companheiros, o uso da justiça seria suspenso e a benevolência tomaria seu lugar. A espécie humana poderia formar uma única família e todas as coisas seriam em comum. A utilidade concebida como bem comum é um aspecto central que responde às necessidades humanas em sua condição material e limitada.<sup>110</sup>

As regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência à *utilidade* que proporciona ao público pela sua observância estrita e regular. Contrarie-se, qualquer aspecto relevante, a condição dos homens; produza-se extrema abundância ou extrema penúria; implante-se no coração humano perfeita moderação e humanidade ou

<sup>109</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 193.

<sup>110</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 194-5.

perfeita rapacidade ou malícia: ao tornar a justiça totalmente inútil, destrói-se totalmente sua essência e suspende-se sua obrigatoriedade sobre os seres humanos.<sup>111</sup>

Kemp Smith argumenta, neste contexto, que as leis são racionais não por qualquer abstração ou norma universal, mas por fazerem referência a uma circunstância concernente a uma comunidade. Não há circunstâncias, de clima, conduta, forma de governo, comércio ou religião, com que elas não tenham, ou não deveriam ter, uma referência constante.

A partir disso, a utilidade social é uma parte considerável do mérito atribuído à humanidade e, de modo semelhante, ela faz com que a aprovação seja atribuída igualmente à justiça. Para estabelecer esta utilidade, as atividades discursivas da razão são, em ambos os casos, indispensáveis.<sup>112</sup> Tais aspectos da razão não são determinantes e sim, atuam em âmbitos distintos.

### 2.3- Razão e sentimento

A tônica do discurso, utilizada por Hume, em relação às paixões e os motivos que influenciam a vontade, não pretende reduzir a razão a certos tipos de sentimentos.<sup>113</sup> Não obstante, é possível afirmar \_ e para isso estará voltada essa investigação e argumentação \_ que não há oposição entre razão e paixão (ou sentimento) e, ainda, não é contraditório atribuir um papel significativo à razão. Mesmo o autor, tendo aplicado uma retórica favorável aos sentimentos, ele não desconsiderou a razão a ponto de reduzi-la à sua dimensão meramente instrumental. Hume propõe uma crítica autêntica e original aos racionalistas de sua época, com o intuito de analisar o que podemos conhecer empiricamente, sem desconsiderar os sentimentos que constituem os motivos para ação.

Podemos dizer, em termos humeanos, “A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem direção destes, incapacitam o homem para a sociedade.”<sup>114</sup> Ora, temos aqui uma definição que advoga em favor da razão ou entendimento, isto é, que não dispensa o sentimento e

---

<sup>111</sup> EPM 3.12.

<sup>112</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 195.

<sup>113</sup> Cf.: BALIEIRO, 2005, p.26.

<sup>114</sup> T 3.2. 2.14.

o entendimento, como partes essenciais da natureza humana. Nesse sentido, considerar a relação entre paixão e razão se torna indispensável para melhor compreensão do sistema moral de Hume. A distinção moral e o que motiva o agir humano são características dos sentimentos, das paixões. Já o discernimento, a informação, a inferência, a partir da observação de causa e efeito, o dever de agir de acordo com a justiça, por exemplo, exige, ao menos, “muita reflexão.”<sup>115</sup>

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos *sentimentos*, não pela *razão*; mas esses sentimentos podem surgir, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais.<sup>116</sup>

Constatamos, aqui, aspectos de uma moralidade que contempla o ser humano não apenas pela racionalidade ou pelos afetos, mas que essas duas partes se entrelaçam em nossas concepções morais. Ora, ao menos essa posição, destacada acima, elimina a dualidade de paixão versus razão, que tende a opor duas dimensões humanas, qualificando uma e desqualificando outra. Deste modo, Hume deixa claro que sua intenção é investigar os aspectos centrais que dizem respeito à *Natureza Humana*. Compreender essa *Natureza* é a investigação mais importante a ser empreendida pelo homem, pois tem como objetivo formar “(...) um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança.”<sup>117</sup>

Hume anseia, antes de qualquer pretensão de normatividade ou de universalidade, por fundamentar o que se tem com maior propriedade e o que é comum a toda cultura. Tal pretensão se baseia na experiência e no costume que, de certo modo, retrata os interesses comuns da sociedade. Tomar como base esse aspecto amplo a respeito da moralidade, possibilita uma argumentação mais contundente que, além da visão clássica, que põe na razão o fundamento último para a moral, pretende salvaguardar a importância da experiência humana, seus motivos e sentimentos.

Hume reforça a importância da *Natureza Humana* como um todo e a diferença entre operação da razão e do sentimento. A razão, no estudo do triângulo, por exemplo, considera a relação de conhecimento das partes da figura e, a partir delas,

---

<sup>115</sup> Cf.: EPM 1.9.

<sup>116</sup> T 3.3.1.27.

<sup>117</sup> T 1. Intr. 7.

infere algo desconhecido dependente dessa relação. Na deliberação moral, pelo contrário, todos os fatos ocorrem primeiro, situados em contextos particulares. Na visão de Hume, a moralidade não se fundamenta em princípios pré-estabelecidos *a priori*. O julgamento que define se uma ação é moralmente aprovada deve ser estabelecido posteriormente ao fato, considerando o contexto particular da ação. Deste modo, nenhum sentimento de culpa ou aprovação será produzido antes dos fatos. A aprovação ou reprovação moral surge na mente, não como um ato de conhecimento puramente racional, mas como um sentimento íntimo a nós. “É nesses sentimentos, portanto, e não na descoberta de qualquer espécie de relações, que consistem todas as determinações morais. Antes de pretendermos tomar qualquer decisão desse tipo, tudo que se relaciona ao objeto ou à ação deve ser conhecido e verificado.”<sup>118</sup>

A razão possibilita apreender a utilidade, o bem público, desta e daquela ação, desta e daquela lei. Ela divulga o que é útil, isto é, *eficiente* em direção a um sentimento, o qual define a finalidade da ação ou conduta. O que pretendemos mostrar aqui, não é a ideia de que o filósofo tenha, como alvo, a *razão* em si mesma, mas um modo peculiar de conceber a moralidade sob os princípios da racionalidade clássica. Isto nos remeterá a uma tese moderada que concilie *razão e sentimento*, na qual a racionalidade perde o caráter soberano nas decisões morais, mas mantém uma influência no processo motivacional. Para Hume, considerar os sentimentos ou as paixões amplia o campo de investigação dos aspectos que determinam a moral. Essas relações constituem a base e a origem do problema moral em Hume, pois engloba questões práticas e teóricas, em que os interesses, tanto do público, quanto do sujeito agente, são analisados.

Deste modo, razão e sentimento são distintos, mas não contraditórios. Essa diferenciação não implica estritamente na supressão de um pelo outro. A clara observação das características e funções próprias de cada polo amplia a investigação e a compreensão do fundamento da natureza humana. E, em consequência disso, contribuem, mutuamente, para a análise da motivação moral, sem com isso, cair em um dogmatismo exacerbado, que em nada contribui para a compreensão do problema.

---

<sup>118</sup> EPM Ap. 1.12. Ver também: KEMP SMITH, 2005, p. 197.



## 2.4- Sobre regras morais e se elas podem ser ensinadas

A existência de regras e a necessidade de as mesmas serem cumpridas faz parte da discussão moral, pois visam um melhor convívio em sociedade. No entanto, na concepção de Hume, o fato de existir normas ou regras gerais para o convívio não faz da moral um princípio fixo, nem garante que a mesma seja cumprida. Hume estabelece algumas características da investigação, observadas nas relações cotidianas, no hábito e no costume, que possibilitam compreender a moral como uma filosofia prática.

Hume reconhece que as paixões nunca estão em completo controle. No entanto, elas 'devem' predominar, não no sentido em que ele declara que a razão deve ser escrava das 'paixões'. Não no sentido de um mal-entendido, mas no sentido do todo moral em que os sentimentos predominantes estejam em uma posição de aplicar o 'não dever' diante da *desaprovação* constituída de sentimentos contrários.<sup>119</sup> Comumente nos encontramos diante de conflitos e tensões entre sentimentos morais, o que nem sempre resulta no bem geral. Isso pode ocorrer, porque não alimentamos o sentimento correto.

Existem características a respeito da moral e da educação que Hume não parece preocupado em dar respostas, mas, quando tais questões surgem, fala com objetividade. Para ele, a educação é artificial e não natural, diferenciando-se de acordo com o momento e o lugar. A construção da educação é comparável aos fundamentos de nossa experiência ou de nossos raciocínios, acerca de causa e efeito, a saber, o costume e a repetição.<sup>120</sup> Essa observação a respeito da educação, associada ao costume ou repetição, tanto favorece a maior parte de nossos raciocínios quanto nossas ações e paixões, mas isso não significa afirmar que tanto uma quanto outra estão isentas de falhas. Comumente observamos que muitos sistemas são rejeitados em seu início, justamente, por serem novos e insólitos.<sup>121</sup> Deste modo, referente às questões morais, tanto a educação quanto o hábito, costume ou repetição exercem influências nas ações, porém não definem previamente se seus atos são morais ou imorais.

---

<sup>119</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 200.

<sup>120</sup> T 1.3.9.19.

<sup>121</sup> T 1.3.10.1.

A filosofia empírica (está se referindo a filosofia moral) se estende por alguns e com respeito a esses, sua autoridade é muito fraca e limitada (...). Se um homem tem vivo o sentido de honra e virtude, como as paixões moderadas - calmas, sua conduta sempre será conformada com as regras de moralidades, ou se afastar delas, seu retorno será fácil e rápido. De outro modo, onde é um perverso estado da mente, tão indiferente e insensível disposição, como não ter gosto à virtude e a humanidade, não ter simpatia com as criaturas semelhantes, não desejar estima e louvor; tal pessoa deve ser totalmente incurável, tampouco teria qualquer remédio filosófico. Ele não tem sentido ou gosto, o que é necessário para fazê-lo desejar um melhor caráter: de minha parte eu não sei como eu poderia me direcionar a um tal, ou por qual argumento eu poderia esforçar-me para reformá-lo.... eu deveria repeti-lo; minha filosofia não proporciona remédio para tal caso, nem deveria fazer qualquer coisa mas lamento a infeliz condição desta pessoa. Mas então, eu pergunto se uma outra filosofia poderia oferecer um remédio; ou se é possível, por qualquer sistema tornar toda humanidade virtuosa, porém, pode ser perversa a sua estrutura natural da mente?<sup>122</sup>

Kemp Smith comenta que para Hume a educação e o hábito podem influenciar de modo positivo a constituição do caráter, mas a disposição de agir é sempre individual. Em outras palavras, na teoria moral de Hume, não existe um princípio como obrigação moral, no sentido estrito do termo.<sup>123</sup> Não existe intrinsecamente algo como autojustificação do bom ou uma autoridade que se pode afirmar ou aprovar de antemão. O veredito final resta de fato à constituição individual. O predomínio das paixões calmas sobre as violentas é um indicativo, todavia não é algo determinante sobre as ações. Paixões calmas não significam paixões fracas. Pelo contrário, elas podem em muitas circunstâncias, dominar as paixões violentas. De acordo com os aspectos ressaltados nessa passagem, as paixões calmas constituem a solidez de caráter que possibilitam observar as regras sociais da moral, bem como a capacidade de retomar o equilíbrio diante das adversidades.<sup>124</sup> Tais paixões não são indiferentes às manifestações humanas e, logo que se afastam, têm a facilidade de se conformar rapidamente com as virtudes sociais. Em outras palavras, elas desenvolveram o gosto pelas virtudes e a simpatia com seus semelhantes.<sup>125</sup>

Como membro de uma espécie, podemos considerar certa uniformidade nas ações, mas todo indivíduo possui em algum grau suas próprias preferências. As sanções externas exercem um controle da espécie sobre o indivíduo, através da opinião pública, da religião organizada e de instrumentos governamentais. Hume

<sup>122</sup> HUME, apud. KEMP SMITH, 2005, p. 201. A tradução é minha.

<sup>123</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 201.

<sup>124</sup> Cf.: T 2.3.8.13.

<sup>125</sup> Ver também: RAWLS, 2005, p. 33ss.

reconhece que suas declarações a respeito das distinções entre vício e virtude são determinadas com base na natureza humana. Nisso, ele não permite qualquer pretensão teológica, absoluta ou metafísica.<sup>126</sup>

Desse modo, é possível enfatizar que, talvez, uma das questões mais importantes da filosofia moral de Hume esteja em conceber a natureza humana e seu interesse benevolente como origem e razão de ser da ação moral. Mesmo que não seja o princípio fundamental para a ação, a razão possui um papel indispensável no que se refere ao caráter externo da ação e suas consequências. A razão, como entendimento, identifica as ações corretas nas relações dos meios para os fins. No entanto, a inferência deve ter como base a observação e a possibilidade de antecipar o resultado da ação, sem a preocupação de impor princípios fixos, pois a relação e as circunstâncias dos fatos são conhecidas posteriormente.

Ao falar da simpatia e sua relação com a justiça e a moral, Hume toca brevemente no aspecto da educação.<sup>127</sup> Para ele, o *elogio* e a *condenação* elevam o apreço pela justiça e, do mesmo modo, a educação contribui para o mesmo efeito.

Os pais observam facilmente que uma pessoa é tão mais útil, para si mesma e para os demais, quanto maior for o grau de probidade e honra de que seja dotada, e que esses princípios têm mais força quando o costume e a educação auxiliam o interesse e a reflexão; por essa razão, são levados a inculcar em seus filhos, desde a mais tenra infância, os princípios da probidade, e ensinam-lhes a ver a observância das regras que mantém a sociedade como algo honroso e louvável, e sua violação, com vil e desprezível.<sup>128</sup>

É possível observar, na passagem anterior, que o aspecto da educação não está desvinculado dos sentimentos que envolvem as relações sociais. A reflexão e o interesse estão associados ao cumprimento de regras que visam, além do que é útil para si e para os demais, o que é honroso e louvável. Nesse aspecto, notamos que o costume e a repetição estão intimamente ligados à educação e fortalecem as virtudes sociais. Tais sentimentos podem adquirir raízes e solidez interna, devido a influência da educação, mas isso não determina o caráter e a constituição interna de cada indivíduo.

Com isso, a aprovação ou desaprovação surge na mente como um ato do sentimento moral imediato. Por conseguinte, a filosofia moral não funciona como

<sup>126</sup> KEMP SMITH, 2005, p. 202.

<sup>127</sup> Os aspectos que envolvem os mecanismos de simpatia e a justiça serão retomados posteriormente, de modo que o enfoque ressaltado neste subcapítulo é apenas ilustrativo.

<sup>128</sup> T 3.2.2.26.

uma receita que se possa, simplesmente, seguir suas definições e ensinamentos. Disso, segue que a observação e a reflexão contribuem para melhor compreensão e análise dos fatos. A formação do caráter depende do modo como cada indivíduo recebe as influências externas e como manifesta seus sentimentos e paixões.

## 2.5- As distinções morais provêm das paixões e do senso moral

Algumas passagens da Seção 3 da Parte 3 do Livro 2, nos permitem observar que Hume está convencido de que o tratamento dado à razão, tanto pelos *antigos* quanto pelos *modernos*, filósofos e público em geral, não satisfaz suas indagações. Com isso, torna-se necessário ancorar o conhecimento em outra base ou, ao menos, considerar outros aspectos.<sup>129</sup>

Para Hume, a razão não é, exclusivamente, a autora e protagonista no que tange os motivos da ação, mas, sim, as paixões, justamente por desempenharem um papel ativo capaz de condicionar o agir humano. Essa pretensão do pensamento humeano tem inúmeras consequências, pois inverte os paradigmas da tradição filosófica, que até o momento ancorava na razão a instância última do conhecimento e da moralidade. Entretanto, a simples inversão desses paradigmas apenas modifica a polaridade do problema, esbarrando nas questões de linguagem que, por vezes, trai a expectativa de abarcar um conhecimento genuinamente eficaz e satisfatório.

Mexer nas velhas estruturas da racionalidade parece suscitar em Hume o desejo de uma “nova racionalidade”, a qual tendesse mais a um conhecimento racionalmente justificável em que a experiência fosse a base da investigação e as paixões e sentimentos representassem a intenção que move os seres humanos. Uma dose de ceticismo, diante da infalibilidade da razão, possibilitaria rever conceitos sem a pretensão de preservar *verdades* que, muitas vezes, não correspondem às necessidades da sociedade.

Notamos, primeiramente, que os aspectos apresentados por Hume, na Seção referida, têm por desafio mostrar que “(...) a razão, sozinha, não é motivo para uma ação da vontade; e, (...) que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade.”<sup>130</sup> Observamos, também, que esses dois problemas suscitados tem como desafio definir o que move os agentes morais e quem direciona a vontade. Em

<sup>129</sup> T 2.3.3.1.

<sup>130</sup> T 2.3.3.1.

ambos os casos, embora se acredite que a razão possua um papel importante na filosofia de Hume, ela não é *determinante*. Estas teses exigem interpretação por não serem autoevidentes. No entanto, a obrigatoriedade de “regular as ações pela razão” fica comprometida pelas duas teses anteriores, pois a razão perde a exclusividade que lhe era atribuída até o momento. Pois, por um lado, a razão *sozinha* não pode ser o motivo para ação e, por outro, não pode se opor à paixão na direção da vontade.

Hume quer contrapor os argumentos metafísicos e do senso comum que pretendem eternizar ou, ainda, *divinizar* a razão, mais do que pretender colocar a paixão em um pedestal. Por outro lado, tal perspectiva, não significa afirmar que a paixão ou os sentimentos *sozinhos* dão conta de “regular as ações” ou, ainda, que os sentimentos não cedem à razão em algum momento. Para o autor, é evidente que estabelecer princípios absolutos para as ações humanas é cair em uma *falácia*, pois, o que move o ser humano vai além de princípios puros e pré-estabelecidos. A retórica utilizada para explicitar outras dimensões que influenciam a vontade quer, justamente, salientar aquilo que a razão nega, isto é, os sentimentos que estão por trás das pretensões racionalistas.

O entendimento, segundo Hume, comporta dois modos distintos que é a *demonstração* e a *probabilidade*, isto significa que existe as relações entre as *ideias* e as relações entre os *objetos*. No primeiro caso, o raciocínio *sozinho* não pode ser a causa da ação, pois sua relação é o mundo das ideias e dos juízos, a vontade sempre se revela ao mundo das realidades práticas da ação. Com isso, o conhecimento demonstrativo pode influenciar apenas de modo indireto e não a finalidade da ação. No segundo caso, a probabilidade, as perspectivas de sentir prazer ou dor é uma emoção de propensão ou de aversão que afeta o agente diretamente para a ação.<sup>131</sup> Essa afecção faz com que os sentidos procurem qualquer objeto que esteja relacionado com tais emoções, pela relação de causa e efeito. E, nisso, pode haver uma proximidade entre conhecimentos de demonstração e de probabilidade.

O modo, como os raciocínios demonstrativos podem influenciar as ações, está limitado a questões que dizem a respeito às relações de ideias e na medida em

---

<sup>131</sup> T 2.3.3.2.

que “*dirige nosso juízo sobre causas e efeitos.*”<sup>132</sup> De acordo com a variação do raciocínio, as ações sofrem influência, mas isso não significa dizer que o impulso da ação decorra das determinações da razão. Desse modo, a afecção nos indivíduos desperta um interesse e, auxiliados pela razão e pela experiência, buscam as causas e os efeitos dessas relações.

É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação consequente. Mas é claro que, neste caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto.<sup>133</sup>

É evidente que as características que qualificam a razão<sup>134</sup> e a paixão não são as mesmas. A estrutura que as define é diferente e, por isso, não podemos dizer que há *embate* na filosofia entre paixão e razão, ao menos no sentido referido por Hume. O sentido da palavra *embate* é impróprio e não rigorosamente filosófico, pois a paixão é a única capaz de produzir um impulso ou volição e, somente um impulso contrário pode disputar a preferência na direção da vontade. A inatividade da razão impossibilita um confronto direto com as paixões e, nesse sentido não rigoroso e filosófico podemos dizer que, primeiramente, “(...) é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão.”<sup>135</sup> E, ainda, “A razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a ela.”<sup>136</sup>

Se, por um lado, na perspectiva tradicional, o indivíduo moralmente correto pauta sua ação pelo uso da razão, por outro, Hume acrescenta que a motivação dessa ação não é racional e que a razão é, apenas, o meio que informa, orienta e direciona a ação, em vista de uma vontade da paixão. Contudo, observamos que a paixão é ativa e possui uma existência original ou, simplesmente, é real no indivíduo

<sup>132</sup> T 2.3.3.2.

<sup>133</sup> T 2.3.3.3.

<sup>134</sup> Hume nos apresenta no *Tratado* várias passagens que qualificam a função da razão, das quais destacamos: a passagem que nos remete à base empírica a qual, de certo modo, limita o que podemos conhecer, distinguindo o conhecimento em demonstrativo e provável. (T 2.3.3.2; T 1.3.14.17); a razão como descoberta da verdade ou falsidade, acordo ou desacordo em relação às ideias ou em relação a existência e fatos. (T 3.1.1.9); após, a razão como algo que as pessoas e os animais compartilham, isto é, “(...) um maravilhoso e ininteligível instinto (...)” (T 1.3.16.9); por fim, a razão, em sentido filosófico, pode influenciar a conduta de duas maneiras: despertando para algum objeto próprio da paixão, ou pela conexão de causa e efeito, isto é, os meios para exercer a paixão. (T 3.1.1.12).

<sup>135</sup> T 2.3.3.5.

<sup>136</sup> T 2.3.3.4.

e não contém nenhuma qualidade representativa e exterior, que a torne cópia de outra existência. Com isso, diferencia-se da razão, a qual não possui uma influência original em si e depende da relação e associação de ideias para sua representatividade.

Essas distintas dimensões fazem com que a paixão possa ser contrária à razão, unicamente, enquanto for acompanhada de um juízo ou de uma opinião falhos. E, nesse aspecto, é possível afirmar com Hume que não é a paixão, especificamente, contrária à razão, mas o juízo ou os meios insuficientes para sua finalidade.<sup>137</sup> De outro modo, não parece errado para os sentidos, a escolha dissonante da razão, perante um fato de valor *sentimental*, isto é, preferir o que, visto de fora, possa ser contrário à razão. Nisso, o autor sustenta que:

Um bem trivial pode, graças a certas circunstâncias, produzir um desejo superior ao que resulta do prazer mais intenso e valioso. E não há nisto nada mais extraordinário que ver, em mecânica, um peso de uma libra suspender outro de cem libras, pela vantagem de sua situação.<sup>138</sup>

A observação da passagem anterior expõe uma questão indispensável a qualquer especulação filosófica, pois remete a um problema interno, originário, que afeta a todos independentemente da legitimidade do fato. E, por vezes, independente do próprio desejo como, por exemplo, no caso da paixão da raiva, a qual pode existir sem a nossa autorização ou querer. A respeito disso, não é possível dizermos que tal sentimento não nos afeta, quando de fato estamos possuídos por essa emoção. Do mesmo modo, não é possível questionar sua veracidade ou racionalidade, pois simplesmente existe. Outro aspecto a destacarmos, refere-se à comparação mecânica a qual prioriza a vantagem ou desvantagem que dada situação possibilita analisar. Em outras palavras, tratando-se de especulação filosófica, onde se situa a moralidade, a relação dos objetos e o contexto de cada evento são indispensáveis para a investigação.

Não se delibera sobre determinado fim, porque o fim é o que é sentido, porém sim, sobre os meios. As paixões, enquanto existência original, constituem um conjunto de impulsos gerais, dos mais simples aos mais complexos que correspondem aos anseios de realização da vida humana. E, com isso, um dos papéis, claramente definido da razão, está em orientar as paixões no que se refere aos meios, para alcançar o fim desejado. Então, o papel de destaque da paixão está

---

<sup>137</sup> T.2.3.3.6.

<sup>138</sup> T 2.3.3.6.

no que justamente falta à razão, ou seja, ser geradora do impulso vital da ação. A paixão tem como fim o sentimento de aprovação ou desaprovação, sem o qual a moralidade não seria um estudo prático.

O dogmatismo da razão, da política, da religião, da filosofia ou o isolamento do sujeito racional diminui a possibilidade de uma compreensão ampla da moral. É possível afirmar que a razão é indispensável para uma deliberação oportuna e correta dos fatos, mas sem o impulso da paixão não há motivação, nem ação moral. Em ambos os casos, da deliberação e da motivação, parece ser necessário uma interação e não contraposição entre paixão e razão. Com isso,

(...) é impossível que a razão e a paixão possam se opor mutuamente ou disputar o controle da vontade e das ações. Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a influência de certos meios, nossas paixões cedem a nossa razão sem nenhuma oposição.<sup>139</sup>

Paixão e razão fazem parte de uma mesma natureza humana. Ao propor uma “nova base para ciência da Natureza Humana”, a partir da experiência, Hume remete o pesquisador, também, para uma nova compreensão da razão, das paixões e da moralidade. E, essa nova compreensão, parece indispensável, para estabelecer a motivação moral como chave de leitura e apreensão dos conceitos mais importantes e originais da filosofia moral humeana.

Entre os conceitos importantes salientados por Hume está o mecanismo da simpatia, o qual tem a função de conectar aspectos morais do agente mediante a sociedade. Para melhor compreendermos este tema, analisaremos a simpatia relacionando-a com a justiça, comunicação e reflexão.

## 2.6- Simpatia

A simpatia, em Hume, tem um papel significativo para a constituição da moral. Ela está presente nas paixões como um todo, tendo como referência o outro. Através da relação interpessoal, converte para o sujeito as ideias de outras pessoas em suas próprias impressões. Tal afecção ou sentimento constitui a capacidade de sentir a paixão do outro, como se tivesse a origem em si mesmo.

---

<sup>139</sup> T 2.3.3.7.



Na primeira Parte do Livro Das paixões, quando Hume comenta a respeito das paixões indiretas, faz uma observação sobre a simpatia, uma das qualidades mais notáveis da natureza humana.

Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos oferecem uma ideia. Essa ideia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original.<sup>140</sup>

O principal aspecto a destacar nessa passagem refere-se ao modo indireto, com que a simpatia produz uma impressão, pela relação de ideias e observação de signos externos. A relação de ideias que o 'outro' desperta, possibilita o surgimento de um afeto original. Nesse sentido, a paixão do outro é sentida pelo indivíduo como se fosse a sua própria paixão. O prazer ou desprazer, que afeta o outro, se torna o próprio prazer ou desprazer. Desse modo, pouco valeria a ideia de que o orgulho causa um sentimento agradável e a humildade um sentimento desagradável, se não fossem confirmadas por outras pessoas. Em outras palavras, orgulho e humildade são confirmados através da simpatia. Com isso, para haver simpatia basta a proximidade de alguém semelhante, que esteja sujeito às mesmas experiências de prazer e dor.

### 2.6.1- *Simpatia, justiça e promessa*

A simpatia não é uma característica presente apenas nas ações de outros, mas, sim, nas próprias ações, pois elas afetam o modo como é feito o julgamento de todos os envolvidos na ação. Dessa forma, o sentimento de simpatia é responsável pelos aspectos morais que envolvem a virtude da justiça. Embora, o princípio da simpatia não tenha a capacidade de sozinho regular as paixões, ela exerce influência na formação do gosto, na aprovação ou desaprovação moral.

Assim, o *interesse próprio* é o motivo original para o *estabelecimento* da justiça, mas uma simpatia com o interesse público é a fonte de aprovação moral que acompanha essa virtude. Este último princípio, da simpatia, é fraco demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> T 2.1.11.3

<sup>141</sup> T 3.2.2.24.

A questão principal a destacar nessa passagem, volta-se para a influência que a simpatia exerce sobre as paixões e as ações. Por isso, o aspecto que envolve propriamente a justiça, pode ser negligenciado. Para Hume, os indivíduos participam, por simpatia, do prazer e desprazer das pessoas. Esse dado, constitui o modo geral, com que se denomina vício e virtude e a razão do sentido de bem e mal morais serem constitutivos da justiça ou injustiça. Desse modo, o núcleo que envolve o sentimento moral de aprovação ou desaprovação sofre forte influência da simpatia. Mesmo que a simpatia não seja forte o suficiente, para regular as paixões, ela pode elevar o sentido de consideração que temos sobre a justiça.

Sobre essa perspectiva, é possível observar que o *status* artificial da justiça, bem como a regra moral que estabelece o cumprimento das promessas, não são naturais. Para Hume, em ambos os casos, é necessário a convenção da sociedade. Ao analisar os estados mentais de *querer e desejar* realizar as promessas ou as obrigações, o autor constata “*que uma promessa não seria inteligível antes de ser estabelecida pelas convenções humanas; e que, mesmo que fosse inteligível, não viria acompanhada de nenhuma obrigação moral.*”<sup>142</sup>

Primeiramente, a moralidade depende do sentimento. Com isso, a mudança na obrigação consistiria na mudança no sentimento. Ora, o ato de mudar o sentimento não é natural. De outro modo, por um simples ato de uma promessa não é possível tornar agradável ou desagradável, moral ou imoral uma ação, sem a produção de uma impressão contrária. Hume conclui que “(...) uma promessa é naturalmente algo ininteligível, e a ela não corresponde nenhum ato mental.”<sup>143</sup>

Algo, semelhante à explicação da justiça e da promessa, ocorre com ideia de dever, mas com uma ressalva. Como temos visto até então, Hume não pretende fundar uma ética baseada em princípios de uma razão prática. E, conseqüentemente, o senso de dever não é determinado pela razão ou por algum princípio *a priori*. O autor afirma que as pessoas *fantasiam* um novo ato mental e denominam *querer* tal obrigação, supondo que é desse estado mental que depende a moralidade.<sup>144</sup> E, por esse pensamento, surge o senso de dever. Por sua vez, o senso de dever supõe um sentimento que o estabeleça. Deste modo, fica dito nas palavras de Hume que:

---

<sup>142</sup> T 3.2.5.1.

<sup>143</sup> T 3.2.5.4.

<sup>144</sup> T 3.2.5.12.

Nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. Ora, esse motivo não pode ser o sentido do dever. O sentido do dever supõe uma obrigação prévia; e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, (...) Ora, é evidente que não temos nenhum motivo impelindo-nos de cumprir nossas promessas, distinto de um senso de dever. Se pensássemos que as promessas não implicam uma obrigação moral, jamais sentiríamos uma inclinação a cumpri-las.<sup>145</sup>

Essa passagem corrobora a ideia de que tanto a justiça quanto as promessas não são naturais, mas convenções fundadas no interesse e na necessidade da sociedade. E, as ações, não estão implantadas, previamente, nem por alguma paixão natural, nem por alguma obrigação natural. Contudo, o senso do dever é distinto das promessas, pois, Hume exemplifica: o pai sabe que é dever cuidar do filho, mas também possui a inclinação natural para agir assim. Nesse exemplo, mesmo que não tivesse tal obrigação, a omissão seria imoral, se não cumprisse com a necessidade dos *sentimentos humanitários naturais*.<sup>146</sup>

Contudo, Hume chama a atenção para as relações que acarretam um comprometimento dos indivíduos entre si. Esses aspectos são fundamentais para a constituição da moralidade, pois envolvem relações entre sujeitos semelhantes, passíveis das mesmas experiências de prazer ou dor. Tanto a relação artificial, como no caso da justiça e da promessa, quanto a relação introduzida, naturalmente, pelos sentimentos de aprovação ou desaprovação, são constituídas através da simpatia. Mesmo que a simpatia não tenha o poder de controlar por si só as paixões, ela pode qualificar as relações dos agentes com a justiça. Como ressaltamos anteriormente, além do interesse pessoal, encontramos na utilidade pública o senso de dever, a educação e o cultivo das virtudes sociais como no caso da simpatia. Do contrário, o não cumprimento de tais artifícios comprometem a relação e a credibilidade da vida em sociedade.

### 2.6.2-Mecanismo de Simpatia, comunicação e reflexão

Os aspectos, salientados anteriormente, constituem a base e o motivo das ações humanas. No que se refere ao caráter e às ações, o que produz dor é vicioso e o que produz prazer é virtuoso, constituindo assim o principal motor das paixões. A

---

<sup>145</sup> T 3.2.5.6.

<sup>146</sup> T 3.2.5.6-7.

regularidade das ações e a constância nas práticas constituem a tentativa de estabelecer princípios para a moral. E, para isso, em *Tratado* Livro 3, Parte 3, Hume investiga os vícios e virtude que são naturais, de modo a indicar possíveis conclusões a respeito da moral. “Para descobrirmos a verdadeira origem da moral (...), teremos de investigar profundamente o problema e comparar alguns princípios que já foram examinados e explicados.”<sup>147</sup>

A simpatia possui um papel importante no *Tratado* e, de modo especial, exerce influência nas paixões e na moral. Tal relevância se intensifica, na medida em que ela funda as bases que orientam as relações humanas em sociedade. Em outras palavras, as relações sociais se fundamentam em paixões compartilhadas, pois a simpatia torna as pessoas suscetíveis às emoções de outrem, sendo a causa da benevolência, compaixão, generosidade e outras virtudes sociais. Ela própria é condição para a vida em sociedade.

Para Hume uma ação virtuosa ou viciosa existe, enquanto signo de uma qualidade ou caráter, os quais necessitam de um estado mental *duradouro*, para se estabelecer. A investigação a respeito da origem da moral, leva em consideração esses aspectos, pois não se consideram ações isoladas, mas sim, a qualidade e o caráter de quem a ação procede.<sup>148</sup> Desse modo, Hume compara as relações de simpatia, em que as pessoas possuem sentimentos similares, com instrumentos de cordas afinadas no mesmo tom. Os sentimentos se movimentam de um indivíduo a outro e os efeitos dessas paixões conduzem a mente de modo imediato para suas causas. Uma ideia tão viva da paixão prontamente se converte na própria paixão. “Nenhuma paixão alheia se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas a suas causas ou efeitos. É desses que inferimos a paixão; conseqüentemente, são eles que geram nossa simpatia.”<sup>149</sup>

É admissível a ideia de não se possuir o acesso direto às paixões de outras pessoas, mas sim as suas causas e efeitos. A avaliação do que afeta os indivíduos está condicionada a essa relação de causas e efeitos. Do mesmo modo, ocorre com o sentido de belo, o qual depende dessa relação e se estende a objetos externos com a tendência de produzir algum benefício. É apenas por simpatia que o prazer de

---

<sup>147</sup> T 3.3.1.6.

<sup>148</sup> T 3.3.1.4,5.

<sup>149</sup> T 3.3.1.7.

um estranho pode despertar um sentimento agradável, pois, de certo modo, há beleza e ou utilidade nessas ações.<sup>150</sup>

Referente aos sentimentos morais, podemos dizer que são os mesmos mecanismos que atuam no sentido do belo. Hume expõe o caso da justiça como uma virtude que é apreciada por sua tendência em trazer o bem para a humanidade. Embora, ela se estabeleça artificialmente, basta refletirmos sobre a ideia de algum caráter qualquer, para que experimentemos o sentimento de aprovação ou de censura. E, quando o interesse próprio, de um amigo ou da sociedade não está envolvido diretamente, tal apreciação de virtudes artificiais só podem ocorrer por simpatia.

Vemos, assim, *que* a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, *que* influencia enormemente nosso gosto pelo belo, e *que* produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais. Baseando-nos nisso, podemos supor que é ela também que dá origem a muitas das outras virtudes, e que certas qualidades obtêm nossa aprovação em virtude de sua tendência para promover o bem da humanidade.<sup>151</sup>

Observamos que a simpatia possui papel de destaque tanto na apreciação do belo, quanto na produção do sentimento de moralidade presente nas virtudes artificiais. Com isso, a tendência de promover o bem da sociedade aproxima a simpatia das virtudes naturais. Entre as virtudes naturais que tendem ao bem social, Hume destaca a docilidade, beneficência, caridade, generosidade, clemência, moderação e equidade.<sup>152</sup> Nossa intenção, aqui, não é apenas listar virtudes, mas compreender os mecanismos que Hume destaca como indispensáveis para as relações em sociedade, bem como os princípios que fundam a moralidade em seu sentido prático. E, nisso, é indispensável a virtude da simpatia por conduzir as ações do agente além de si mesmo, proporcionando-lhe prazer ou desprazer, diante das características úteis ou nocivas para a sociedade.<sup>153</sup>

Para Hume o que distingue virtude natural e virtude artificial é o modo de atuação de ambas as virtudes. No primeiro caso, o bem resultante deriva de cada ato isolado, sendo objeto de alguma paixão natural. No segundo caso, ao tomar como exemplo um ato particular, envolvendo a justiça, diz Hume, ela pode ser contrária ao bem público, tornado-se vantajosa às pessoas, apenas por conduzi-las

---

<sup>150</sup> T 3.3.1.8.

<sup>151</sup> T 3.3.1.10.

<sup>152</sup> T 3.3.1.11.

<sup>153</sup> T 3.3.1.11.

em um sistema geral de ações. O motivo de confortar uma pessoa, que passa por algum sofrimento, é um ato natural do ser humano e não, uma obrigação da lei.

Não obstante, se examinássemos separadamente os casos apresentados em tribunais, seria possível observarmos que há situações em que uma decisão contrária às normas estabelecidas se torna um ato humanitário. E por ser vantajoso tanto para a sociedade quanto para os indivíduos é que as pessoas voluntariamente estabelecem um sistema de direito e justiça. Esse sistema artificial se faz acompanhar naturalmente de um sentimento de moralidade que só pode existir pela simpatia com o interesse da sociedade.<sup>154</sup>

Diante dessas constatações, surgem algumas observações que merecem argumentação e esclarecimento. Como expomos anteriormente, a aprovação de uma qualidade ou o caráter promove o bem da humanidade e agrada o indivíduo. Essa aprovação resulta de uma ideia vívida de prazer a qual é despertada pela simpatia. Comumente, a simpatia sofre uma variação, dependendo da proximidade e da distância do objeto. No entanto, se admitirmos essa variação, daremos as mesmas aprovações de uma qualidade moral seja em um país vizinho ou em uma nação distante? Quanto a isso, Hume suscita um possível problema: “Essas qualidades parecem igualmente virtuosas e inspiram o mesmo apreço em um espectador judicioso. Nossa estima, portanto, não procede da simpatia.”<sup>155</sup>

A essa “observação”, Hume responde:

(...) a aprovação das qualidades morais com certeza não é derivada da razão ou de uma comparação de ideias; procede inteiramente de um gosto moral e de certos sentimentos de prazer ou desgosto que surgem da contemplação e da visão de qualidades ou caracteres particulares. Ora, é evidente que esses sentimentos, seja qual for sua origem, devem variar de acordo com a distância ou proximidade dos objetos (...) <sup>156</sup>

A principal questão a destacar nessa passagem se refere à possibilidade de variação da simpatia, devido à proximidade ou distância do objeto que produz tal afecção. Em outras palavras, quando dada ação ocorre com alguém próximo, tende a afetar de modo mais vívido do que quando ocorre com alguém distante em local ou épocas distantes. Com isso, o sentimento moral poderia também sofrer alteração

---

<sup>154</sup> T 3.3.1.12.

<sup>155</sup> T 3.3.1.14.

<sup>156</sup> T 3.3.1.15.

de acordo com a variação da simpatia. A questão que surge, remete ao risco de relativismo subjetivo, quanto à perspectiva do sentimento moral.<sup>157</sup>

Hume não está preocupado em negar a variação do sentimento em função da proximidade ou distância. Mas isso, não significa cair em um relativismo exacerbado e sem critérios. O que está claro para o autor é que as pessoas sentem e sabem o quanto os afetos podem mudar. Uma pessoa distante pode se tornar próxima, um sentimento agradável pode se tornar desagradável. E, cada pessoa particular ocupa uma posição peculiar em relação à outra. Essas informações estão subentendidas na relação, pois ninguém tem a pretensão de conhecer a totalidade do caráter e a infinita possibilidade criativa que as pessoas podem desenvolver. Para minimizar o problema dessa variação no temperamento, e chegar a obter "(...) um julgamento mais *estável* das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente."<sup>158</sup>

A proposta de Hume diante das variações da aprovação e desaprovação consiste em situar o agente de um ponto de vista firme e geral, ou seja, a capacidade de uma análise imparcial e reflexiva. No entanto, o autor não pretende isolar o agente e, sim, situá-lo nessa perspectiva. Com isso, mesmo que esse sistema seja eficaz, sempre é possível que algumas paixões não correspondam em tudo, nessa teoria.<sup>159</sup> E, ainda, as paixões nem sempre seguem as correções indicadas, mas essas correções bastam para regular noções abstratas, sendo as únicas a considerar quando se pronuncia a respeito de graus de vício e virtude.<sup>160</sup>

A partir dessas observações, é possível constatarmos que a imaginação tanto quanto a reflexão possui um papel relevante na constituição da aprovação moral.

---

<sup>157</sup> Cf.: Jaimir Conte no artigo intitulado "*Sobre a Natureza da Teoria Moral de Hume*" de 2006, propõe uma interpretação intermediária entre subjetivismo e realismo, adotando uma perspectiva intersubjetiva. Ele comenta que, mesmo Hume tendo afirmado que juízos morais dependem de nossos sentimentos e que eles são variáveis, é possível superar o relativismo subjetivista de juízo de valores que tal posição parece implicar. Por outro lado, uma das razões para rejeitar o realismo é o fato de que a origem da virtude e do vício tem a ver com o processo produtivo dos sentimentos. Essa posição se opõe à interpretação realista de que verdades morais existem independentemente dos sentimentos. Hume transita entre esses dois polos, primeiramente, porque Hume compreende que os conflitos morais em sociedade surgem devido a um conhecimento imperfeito dos fatos. É possível assumir um ponto de vista imparcial que preserve certa objetividade. E, também, porque Hume procura justificar que é possível alcançar um julgamento estável de um ponto de vista *firme e geral*.

<sup>158</sup> T 3.3.1.15.

<sup>159</sup> T 3.3.1.18.

<sup>160</sup> T 3.3.1.21.

Essa constatação ressalta o quanto a imaginação exerce influência no sentimento de belo e, muitas vezes, sem precisar de comprovação.

A imaginação tem um conjunto próprio de ações, de que dependem em grande medida nossos sentimentos do belo. Quando um caráter, sob todos os aspectos, é apropriado para beneficiar a sociedade, a imaginação passa facilmente da causa ao efeito, sem considerar que ainda faltam algumas circunstâncias para tornar completa a causa. As *regras gerais* criam uma espécie de probabilidade, que influencia às vezes o juízo, e sempre a imaginação.<sup>161</sup>

Notamos que podem surgir situações em que as ações sofram influência de uma simpatia não reflexiva.<sup>162</sup> Por outro lado, o desenvolvimento da reflexão, situada nessa relação e na percepção desse contexto, favorece o cultivo das virtudes sociais. Se as qualidades que agradam o indivíduo lhe são úteis e possuem uma tendência a promover seu interesse e satisfação, então, elas são vistas como meios para um fim. Mas, o que torna agradável esse fim? Se a pessoa é estranha para o indivíduo, se não há interesse nela ou alguma obrigação e se a felicidade de tal pessoa não lhe diz respeito. A isso, Hume responde: “(...) só me afeta por simpatia.”<sup>163</sup>

Nesse sentido, a *simpatia reflexiva* se torna indispensável, pois ela vai orientar a ação de modo imparcial e o juízo deixa de ser uma expressão apenas de sentimentos privados. Essa perspectiva retoma a ideia de um ponto de vista geral e estável, como referido anteriormente. Hume admite que a qualidade e o caráter dos agentes possuem aspectos particulares e que variam de acordo com o temperamento e a situação. A alternativa a essa fluidez é ter um ponto de vista comum. Ora, como o interesse ou prazer que parece o mesmo para todo espectador é o da pessoa cujo caráter está sendo examinado, bem como de quem lhe é próxima, uma alternativa justificável está no observador externo. Tal observador,

---

<sup>161</sup> T 3.3.1.21.

<sup>162</sup> Cf. Livia Guimarães em artigo intitulado “Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume”, 2007. A autora comenta que a aprovação do sentimento moral depende de uma simpatia isenta de flutuações quanto a proximidade ou distância. E, no ponto de vista geral, se adota uma posição imaginativa apenas para aproximar do objeto moral o qual se sente por simpatia os efeitos das ações. Ora, o juízo moral resume a expansão reflexiva do envolvimento das pessoas pela regulação de sua tendência à simpatia, tornando-os seres morais. Os padrões de convívio e conduta, a experiência compartilhada, as paixões e as crenças associadas à simpatia são responsáveis pela vida em sociedade. Nela, os acontecimentos históricos podem representar importantes mudanças o que, por sua vez, suscita o perigo de uma simpatia não reflexiva. As consequências sociais dessa simpatia se encontram frequentemente na política, na superstição e entusiasmo religioso.

<sup>163</sup> T 3.3.1.25.



embora seja afetado de modo mais moderado, possui critérios de moralidade mais constantes e universais, necessários para as distinções morais.<sup>164</sup>

Não obstante, constatamos que basta a presença de uma qualidade ou a tendência em promover efeitos agradáveis para que a imaginação suscite apreço. De modo mais elaborado, a reflexão exige um processo de exame dos sentimentos e ações com tendência de produzir o bem da humanidade. Nisso, as regras gerais criam uma espécie de probabilidade que influenciam o juízo. Outro aspecto surge da oposição entre paixões em que a determinação calma, segundo Hume, está fundada em uma visão ou reflexão distante.<sup>165</sup> Nesse sentido, a figura do espectador é privilegiada, podendo exercer o juízo com maior objetividade.

Hume apresenta a seguinte passagem que parece exercer o principal argumento dessa Seção. E que, para este trabalho, tem grande relevância. O intuito do autor é expor o sistema moral que merece mais atenção.

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos *sentimentos*, não pela *razão*; mas esses sentimentos podem surgir, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais, do mesmo modo como se entrelaçam em nossas decisões acerca de quase todos os tipos de beleza exterior. Mas também sou da opinião de que a reflexão sobre as tendências das ações tem de longe a maior influência e determina as grandes linhas de nosso dever. Entretanto, há exemplos de casos menos importantes em que é o gosto ou o sentimento imediato que produz nossa aprovação.<sup>166</sup>

Nessa passagem Hume retoma alguns aspectos referidos anteriormente e expõe de modo conclusivo que o bem e o mal morais são distinguidos pelos sentimentos. Se a interpretação for conduzida na direção de que a reflexão dos sentimentos mais elaborados surge das relações de interesse dos indivíduos em sociedade, como parece indicar Hume, a reflexão e conseqüentemente a razão, possui maior influência nas determinações de regras mais estáveis e gerais do dever, tal como a figura do espectador. Por outro lado, há a interpretação de que a origem das ações que motivam os sentimentos morais é definida pelo impulso imediato da simples observação de um caráter ou paixões. É provável que a alternativa que envolve a razão ou reflexão, se consolide apenas na direção de meios para fins. Hume parece indicar e, é a posição tomada neste trabalho, que o

---

<sup>164</sup> T 3.3.1.30.

<sup>165</sup> T 3.3.1.18.

<sup>166</sup> T 3.3.1.27.

sentimento e a razão possuem um papel fundamental para a moralidade. E, mesmo com funções distintas demarcadas pelo autor, essas duas esferas contribuem mutuamente para as definições morais. Ou, ainda, essas duas causas se entrelaçam nos juízos morais e de gosto.

No que se refere aos motivos da ação, a razão exerce uma influência mínima, mas quanto à tendência das ações e as linhas gerais do dever, a reflexão contribui de modo veemente nas definições morais. Deste modo, o fato do exercício reflexivo da simpatia expande o sentimento privado do agente, em relação aos interesses da sociedade, pois para compreender tais ações, é preciso, antes, perceber quais as paixões que o motivam. Deste modo, tendo em vista os papéis da razão e da paixão, torna-se indispensável, para melhor situarmos nosso argumento, analisarmos as tendências da teoria humeana da motivação.

### 3- MOTIVAÇÃO MORAL

A Teoria Humeana da Motivação (THM)<sup>167</sup> é uma tendência atual da filosofia da psicologia.<sup>168</sup> Ela é derivada principalmente de argumentos presentes na Seção 3, Parte 3, Livro 2 do *Tratado*, intitulado: “Dos motivos que influenciam a vontade”. Essa teoria visa argumentar sobre o que está na base dos motivos da ação do agente. Entre os motivos da ação, surge a concepção de que o desejo, fonte e impulso primeiro da ação, pode se conectar com crenças, na tentativa de ambos alcançarem os objetivos constituintes da ação. A perspectiva que pretendemos confirmar aqui, e que perpassou a visão geral do trabalho, é que paixão e razão, além de aspectos relevantes, podem ser compatíveis na justificação da motivação moral. Embora Hume tenha privilegiado, retoricamente, aspectos deixados de lado pelos racionalistas, apresenta uma visão abrangente da *Natureza Humana* e principalmente dos aspectos relacionados à ação moral.

Em uma das interpretações da THM, como veremos no decorrer deste capítulo, dois estados mentais distintos e irredutíveis, crença e desejo ou paixão, são necessários para produzir as ações. No entanto, Hume não atribui claramente uma conexão necessária entre crença e desejo para constituir motivos para ação. Observamos que para compreender a ação dos agentes é preciso compreender, também, as paixões que motivam tais agentes. As paixões ou emoções desempenham o papel de motivar, por estarem situadas na origem do impulso à ação. Nelas encontra-se o desejo, aspecto no qual as tendências contemporâneas da THM tendem a conceber como a única paixão a desempenhar tal papel. Talvez isso ocorra pela suposição de que, para tal teoria, as outras paixões podem ser definidas em termos de desejo. Desse modo, quando dizemos que o desejo motiva a

---

<sup>167</sup> Doravante THM ou, simplesmente, teoria humeana.

<sup>168</sup>Cf.: RADCLIFFE, 2008, p. 477. É importante ressaltar que ao falarmos de a Teoria Humeana da Motivação não significa, exclusivamente, a teoria proposta por Hume, mas que ela possui, em algum grau, a influência de Hume. Isso facilita a compreensão de várias tendências e discussões sobre a motivação, das quais algumas serão argumentadas nesse capítulo. No entanto, nosso intuito é ressaltar o que entendemos ser a motivação proposta por Hume.

ação, temos sua referência nas paixões e seus efeitos de prazer e dor, como já comentamos no primeiro capítulo.

A partir disso, poderíamos questionar a THM, pois o desejo é um efeito das paixões, episódios originais, mas nem todas as paixões são desejáveis. Existem paixões que geram aversão e impulsionam a evitar tais situações. As paixões incluem desejos, mas não se limitam a eles.<sup>169</sup> Elas podem determinar os objetivos das ações, todavia Hume não afirma que os motivos são uma composição de crenças e desejos. Para o autor, propriamente falando, as crenças que dirigem o objetivo das paixões não são razões, pois tais ações não estão sujeitos à avaliação. É possível considerar ações racionais ou irracionais em um sentido impróprio, ou seja, dependendo se estão baseadas em crenças verdadeiras ou falsas. Porém, não é o agir em si que é verdadeiro ou falso. Primeiro, porque pode estar fundado na suposição de uma falsa existência do objeto. E, segundo, devido à escolha de meios insuficientes para o fim pretendido. Em ambos os casos, não é a paixão que é contrária à crença ou à razão propriamente e, sim, o juízo.<sup>170</sup>

Para Michael Smith em *“Humeanism about Motivation”* a Teoria Humeana da Motivação é uma teoria que diz respeito aos estados psicológicos que constituem *motivações*. Para ele, tais constituições ocorrem por pares de *desejos intrínsecos e crenças meio-fim*.<sup>171</sup> O primeiro se refere a desejos que o agente tem da coisa nela mesma. E, o segundo são crenças que o agente possui das opções disponíveis, a saber, os meios aos quais produzirão os resultados desejados, os fins. Desse modo, a constituição dos motivos para ação do agente se resume, de modo geral, no desejo intrínseco de que o mundo seja de certa maneira e da crença de que o mundo resultará de como intrinsecamente se desejou.

Melissa Barry em *“Humean Theories of Motivation”* examina três concepções da Teoria Humeana da Motivação, na discussão contemporânea. Ela se refere à primeira concepção como sendo originalmente de Hume, definindo-a como *Teoria*

<sup>169</sup>Cf.: RADCLIFFE, 2008, p. 477. “Hume’s own theory of motivation differs in small, but significant, ways from the HTM. On Hume’s view, passions or emotions, which include desires, but are not restricted to them, are motives because they give us goal and initiate the impulse to act. That is, Hume did not think of motives as composed of beliefs plus desires.”

<sup>170</sup>T 2. 3. 3. 6.

<sup>171</sup>Cf.: SMITH, 2010, p. 153. “The Humean theory of motivation (hereafter HTM), named after the Scottish philosopher David Hume (...), is a theory about the nature of the psychological states that constitute *motivations*. According to HTM, the psychological states that constitute motivations are pairs of *intrinsic desires* and *means – end beliefs*.”

*Humeana Tradicional* (THT).<sup>172</sup> A segunda se refere ao par constituinte Crença-Desejo (CD) [*belief-desire*]. E, por fim, refere-se à versão chamada de metainternalista (MI) [*meta-internalist*].

Levando em consideração a discussão apresentada nos capítulos anteriores, pretendemos argumentar a respeito do que entendemos ser os principais aspectos da teoria da motivação. Para tanto, priorizamos o texto elaborado por Melissa Barry por considerá-lo que, em sua forma e explanação, contempla os principais objetos de análise e discussão das tendências suscitadas pela Teoria Humeana da Motivação.

Semelhante ao procedimento apresentado por Barry, será investigada, inicialmente, a Teoria Humeana Tradicional, por considerá-la mais fiel à proposta apresentada por Hume. Em seguida, será discutida a teoria do par constituinte Crença-Desejo, corrente defendida principalmente por Michael Smith. O seguinte subcapítulo, leva em consideração o que comumente se compreende por visão metainternalista, termo apresentado por David Velleman que se apoia em alguns aspectos suscitados por Michael Smith, do modelo Crença-Desejo. Por fim, pretendemos apresentar uma análise de como esses três aspectos da Teoria da Motivação podem ser apresentados como versões genuinamente Humeanas, tendo em vista o papel apresentado acerca das paixões e da razão.

### **3.1- Teoria humeana tradicional da motivação**

A posição que consideramos ser a *Tradicional* de Hume, no que se refere à teoria da motivação, diz respeito à natureza do desejo e da crença como constituintes de um estado motivador completo para a ação do agente. Essa característica, além de ser compreendida como a visão tradicional da *teoria humeana*, é comum aos três modelos apresentados por Barry. No entanto, o que difere entre eles é a forma com que cada modelo compreende e exemplifica a ação na *teoria da motivação*. Mas, o que se entende por crença e por desejo aqui? O que se entende por “constituinte” de um estado motivador? Sobre tais questões refletiremos no que segue.

---

<sup>172</sup> Doravante THT ou, simplesmente, teoria tradicional.

Crença e desejos são relações bastante diferentes em suas proposições. A crença é apresentada por Hume como constituindo, em sua natureza, um estado representacional, objetivo do mundo. E, com isso, a crença é suscetível de verdade ou de falsidade, sujeita a críticas. De modo diferente, quando Hume se refere a desejos ou paixões atribui um caráter estritamente motivacional e, por isso, não está sujeito ao *criticismo* da razão.<sup>173</sup> E, nesse sentido, não pode haver confronto direto entre dois níveis distintos, a saber, uma existência original e uma existência representativa, cópia da realidade.

Observamos que o estado motivacional tem sua origem na natureza humana e não admite qualquer determinação externa. A crença enquanto produto da razão também é inerte e não pode motivar por si só. Nesse sentido, o desejo possui a origem fora da razão ou, ainda, uma existência original não-representativa.

Em linhas gerais, a Teoria Humeana Tradicional parece caracterizar três aspectos importantes para a motivação. O primeiro reitera a distinção entre desejos e crenças como estados de natureza bem distintos: desejo é essencialmente motivacional e crença é essencialmente representacional. O segundo aspecto, toma como papel central a constituição da ação intencional do desejo preexistindo fora da razão, ou ainda, o desejo como fonte original da motivação. A terceira caracterização estabelece que, para a ação intencional ocorrer, a crença deve se conectar com um desejo independente para proceder na ação.<sup>174</sup>

De acordo com esses dados gerais da visão tradicional, a crença não tem a capacidade de motivar por si só, necessitando da conexão com algum desejo original para gerar motivos para a ação. Poderíamos pensar que no permanente desejo que o agente possui para a ação, está o desejo de agir baseado em razões. E, nesse sentido, a crença sobre razões combinaria com o desejo de produzir ações racionais ou confirmadas pela razão. No entanto, essa suposição não faz da razão ou da crença geradoras de motivos para a ação. Ao menos no que tange a perspectiva da Teoria Humeana Tradicional da Motivação, a crença ou razão necessita da conexão com alguma fonte original de desejo.

---

<sup>173</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 196. "Belief is by nature a representational state, aiming to represent the world. As such it is capable of being true or false, and so subject to rational criticism. Desire, in contrast, is a nonrepresentational, essentially motivational state, and thus not subject to rational criticism."

<sup>174</sup> BARRY, 2010, p. 196-197.

Não obstante, a questão que poderíamos suscitar aqui é se o desejo original constituinte da ação estivesse firmado em alguma ilusão, medo ou trauma, então a intenção de o agente agir sobre razões estaria fundada sobre um tipo “errado” de motivação. Essa preocupação que surge a partir da ideia de crenças anexadas a desejos para gerar ação, sugere que a “falsa” motivação possa ser corrigida e possa ser orientada sobre melhores meios para a ação. Com isso, os humeanos tradicionais necessitariam de algo que distinguisse uma disposição motivacional não-racional, mas que fosse confiável, que não estivesse fundado no medo de uma punição ou mera “precipitação” dos sentidos.<sup>175</sup> De outro modo, os humeanos tradicionais podem retomar a concepção de que as distinções entre juízos verdadeiros ou falsos são funções da razão e, portanto, não é o motivo que está errado e sim o juízo, como já comentamos anteriormente.<sup>176</sup> Além disso, há a possibilidade de uma interpretação que considera aspectos próprios da natureza humana, compatível com a posição tradicional. Em outras palavras, as operações da razão estão subordinadas a sentimentos implantados em nossa natureza de tal maneira que, para Hume, é inútil perguntar se elas existem.

Assim, o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão (...) A natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos. Podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios.<sup>177</sup>

Notamos que o sentido enfatizado nessa argumentação não parece fundar-se em um mal-entendido. A afirmação da teoria tradicional parece clara quanto à ideia de que o motivo constituinte para ação possui sua fonte original em um desejo fora da razão. Isso não significa optar por qualquer impulso que surge na mente ou que a crença ou a razão não exerçam influência sobre ele. Quando dizemos que o impulso

<sup>175</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 206. “The first worry is that the form of motivation provided by the standing desire to act on reason will be of the wrong sort. In the Humean account, this desire is a disposition that takes a belief in a reason as an input and reliably delivers motivation as an output. The belief that an action is required by reason triggers the disposition to act on reasons, thereby giving rise to rational action. There are, however, many potentially reliable motivational connections between beliefs about reasons and action that would not involve the distinctly rational motivation required for rational action, and the dispositional conception of desire may not have the resources to distinguish the right sort of connection from the wrong sort. (...) To escape this worry, a Humean needs a way to distinguish the standing disposition triggered in rational action from a reliable nonrational motivational link.”

<sup>176</sup> Cf.: T 2.3.3.6.

<sup>177</sup> Cf.: T 1.4.2.1. A esse argumento poderíamos retomar também aspectos apresentados nos capítulos anteriores e a ideia de natureza humana nas passagens T 1.3.10.2 e T 1.3.10.3.

para a ação advém dos sentidos estamos falando em uma existência originária. De outro modo, quando falamos de opção ou de alguma análise, estamos nos referindo a um processo reflexivo em que os sentidos admitem a influência de representações externas. Isso não significa afirmar que a razão ou a crença determinam os motivos da ação.

De outro modo, se considerarmos a argumentação anterior de que para gerar motivos para a ação é preciso apenas a fonte originária do desejo, corremos o risco de analisar a moralidade apenas em seu aspecto interno e a conclusão seria que cada agente teria a sua. Embora, Hume tenha exposto afirmações que possibilitam essa interpretação, é importante ressaltar que, para o autor, a moralidade se situa no âmbito prático das ações e só pode ser julgada posteriormente. Isso significa que não é possível julgar uma ação sem a observação dos fatos, pois não conhecemos previamente a intenção e o caráter das pessoas. Por esse motivo, a moralidade não pode existir no âmbito apenas do privado e das intenções particulares do agente. Mesmo que em dado momento o agente pratique ações apenas por um impulso interno, isso não significa que o desfecho da ação não tenha a influência de juízos ou critérios de representação externa.

Poderíamos expor, também, outra questão frente à Teoria Humeana Tradicional da Motivação, diz respeito a possibilidade do desejo preexistente colaborar na formação de crenças na razão motivacional. Essa posição é plausível para os humanos que defendem motivação genuína na forma de uma razão sensível [*reason-sensitive*]. A possibilidade de uma razão motivacional não é produzida diretamente pela razão sensível [*reason-sensitive*] ou por alguma crença, mas, para os humanos tradicionais, tal possibilidade é uma tendência motivacional existente na psicologia humana. Em outras palavras, o desejo que não possui sua origem em alguma crença ou razão torna implausível a ideia de razão sensível, pois é o desejo que permite crenças até então inertes sobre razões motivacionais.<sup>178</sup>

Compreendemos que a posição adotada como a versão *Tradicional* da motivação de Hume, argumenta que o desejo constitui da fonte primeira da motivação. Isso nos remete a uma interpretação robusta do desejo como fonte original de motivação o que, por sua vez, enfraquece a concepção de crenças sobre razões motivacionais, já que o mesmo se origina fora da razão. Desse modo, para

---

<sup>178</sup> BARRY, 2010, p. 208-209.



melhor estabelecermos as relações entre crença e desejo, podemos tratar dos aspectos que constituem a origem e os fatores que motivam a ação moral como tópicos separados, mesmo admitindo que, na visão de Hume, esses aspectos estejam intimamente conectados.

### 3.2- Modelo Crença-Desejo

A principal noção do modelo crença-desejo da Teoria Humeana da Motivação está situada na ideia de que a ação intencional deve ser explicada pelo par crença-desejo.<sup>179</sup> Para essa noção, crença e desejo são estados mentais modalmente distintos, voltados para diferentes direções de ajuste ou adequação [*directions of fit*].<sup>180</sup> Essa posição, primeiramente, defendida por Michael Smith, não está comprometida com a interpretação de que a razão e a crença são inertes para Hume ou que o desejo, do par crença-desejo, tenha sua fonte última fora da razão. Com isso, Smith permite que a crença na razão possa gerar nova motivação, pois a produção de desejo modalmente distinto favorece a crença para motivar ações.

Podemos observar que, neste modelo, Smith apresenta dois papéis, os quais constituem o completo estado motivacional. Ele explica a diferença entre crença e desejo, mente e mundo em termos de *direção de ajuste* [*directions of fit*]. Primeiro, o desejo tem o “mundo para a mente” [*world-to-mind*] e ajusta o mundo direcionando-o às concepções de como as coisas devem ser, ou seja, o desejo intrínseco de que o mundo seja de tal modo. Segundo, a crença tem a “mente para o mundo” [*mind-to-world*] em que a direção de ajuste tenta estabelecer como o mundo é, ou ainda, a

---

<sup>179</sup> Cf.: RADCLIFFE, 2006, p. 353-370. No artigo intitulado “*Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume’s Metaethics*”, Radcliffe contrapõe a visão da obra *The Moral Problem* de Michael Smith. Segundo ele, na teoria humeana da motivação há uma distinção lógica entre estados mentais conativos, desejos e estados mentais cognitivos, crenças. O primeiro estado representa como o mundo é para ser. E, o segundo, representa como o mundo é. Para Smith, na medida em que nós assumimos tal teoria, não podemos integrar estados mentais conativos e cognitivos ou, ainda, internalismo e cognitivismo. A solução desse “problema moral”, apresentado por Smith, é que devemos optar se os desejo ou se as crenças podem motivar. A posição adotada por Radcliffe é que esses dois aspectos dos estados psicológicos estão presentes em Hume e não, necessariamente, precisamos optar por um ou outro nas determinações dos motivos para a ação.

<sup>180</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 198. “The core of the theory, on this interpretation, is the ideia that every intentional action must be explained by a belief-desire pair, where belief and desire are understood to be modally separable mental state with different directions of fit.”

crença de que agir de modo relevante representa uma ação disponível, da qual o mundo resultará como intrinsecamente se desejou.<sup>181</sup>

De acordo com a argumentação anterior, Smith estabelece as características fundamentais da motivação, relacionadas com os objetivos do agente. Em outras palavras, para haver motivação, é preciso que o agente tenha um objetivo como válido em si mesmo e uma representação de como algo é. No entanto, não basta apenas a representação de como o mundo “deve ser”. Isso seria apenas desejar algo. Do mesmo modo, possuir a crença de que devemos fazer algo é insuficiente para determinar o motivo para realizar tal ação. Para Smith, a motivação no agente é constituída pelo par *desejo-crença*, porém devemos ter a consciência que ambas são constituídas de características distintas. “De fato, a diferença entre desejo e crença é expressa precisamente nestes termos: desejos são *representações de como o mundo deve ser*, enquanto que as crenças são *representações de como o mundo é (...)*.”<sup>182</sup>

Dentro dessa relação, poderíamos afirmar que crenças e desejos são *existências distintas*<sup>183</sup>, mas que ambas as existências constituem motivos para a ação. Segundo Smith, a falta de um desses aspectos impossibilita o desfecho da ação. No entanto, esta postura gera alguns problemas tais como, por exemplo: o que acontece quando um indivíduo é forçado a agir contra o seu querer? Concomitantemente, o agente que faz o que deve fazer nem sempre sente prazer em agir desse modo. A essas questões poderíamos ressaltar que a justificação de agir de determinado modo depende em grande medida do caráter do agente. Em geral, é possível observar que o que explica a ação está conectado às crenças como *meio*, tendo em vista um *fim* desejável pelo agente. Com isso, Smith não parece se distanciar da posição apresentada por Hume no *Tratado*, a menos que adotar uma dessas alternativas signifique extinguir a possibilidade da outra.

A posição da interpretação de Smith, apresentada no parágrafo anterior, é plausível e explica suficientemente a motivação moral do agente tendo como base o par *desejo-crença*. Porém, ao nos perguntarmos a respeito da origem da motivação

<sup>181</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 199. “Desire has a world-to-mind direction of fit in that it attempts to makes the world fit its conception of how things should be. Belief has a mind-to-world direction of fit in that it attempts to match how the world is.” Ver Também: SMITH, 2010, p. 153.

<sup>182</sup> SMITH, 2010, p. 154. “Indeed the difference between desires and beliefs is couched in precisely these terms: desires are *representations of how the world is to be*, whereas beliefs are *representations of how the world is.*”

<sup>183</sup> Cf.: T 1.3.10.

no agente, tendo em vista a concepção de Smith, correríamos o risco de enfraquecer demasiadamente a perspectiva de Hume. Essa postura subentende a afirmação de que as crenças representacionais possuam a capacidade de motivar em sua origem. Nesse sentido, a posição de que a origem dos motivos está fundada nas paixões, desejos ou sentimentos, compromete a tese de Smith de que para gerar motivos para ação devemos estar ancorados no par crença-desejo. Por outro lado, atribuir ao desejo a fonte original da motivação não significa simplesmente descartar a influência que as crenças representacionais podem exercer sobre o agente.

Ora, desejar algo sem acreditar que possa ser bom ou prazeroso é, no mínimo, contraditório e até mesmo questionável para uma mente sadia. É possível acreditar em algo que aparentemente seja bom e, conseqüentemente, cair em um erro de juízo. Normalmente escolhemos algo que é prazeroso como um objetivo, isto é, acreditamos nesse objetivo e buscamos o meio para alcançá-lo. Nessa relação, a crença surge, em um segundo momento, qualificando a forma de alcançar o objetivo final. O objetivo desejável surge na origem da motivação e é também o fim último, o ponto de chegada. A seguinte passagem de Hume reforça essa interpretação.

Ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento [*feeling*] constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso.<sup>184</sup>

A ideia principal que queremos destacar nesta passagem, diz respeito ao que inicialmente desperta um sentimento de admiração, elogio ou satisfação. O que Hume quer salientar é que não fizemos uma análise teórica, buscando a causa, circunstância ou a real intenção do caráter de cada pessoa. Comumente, partimos das características que nos agradam em uma pessoa e depois inferimos que ela possui um caráter virtuoso. Do mesmo modo, se somos indiferentes com alguma situação ou problema, se não nos sentimos afetados de algum modo, nem percebemos sua existência, então é muito provável que não encontraremos os meios adequados para nos incluirmos nessa situação ou solucionar tal problema.

Smith compreende que algo pode ser bom para alguém sem que ele o deseje ou sem ser motivado. Do mesmo modo, alguém pode desejar algo e ser motivado

---

<sup>184</sup> T 3.1.2.3.

sem que isso lhe pareça bom.<sup>185</sup> Essa representação, embora incomum, é possível. Tais estados psicológicos são distintos na medida em que é logicamente possível pensá-los e que ambos os estados podem alternar-se no indivíduo. No entanto, Smith afirma que tudo que é necessário para um agente ter um objetivo e estar motivado é ter em si mesmo uma representação do mundo sendo tal que é para ser de certa maneira. O pensamento persistente de que o mundo constituído, de tal modo, seja bom, não parece necessário nem suficiente para que se tenha um objetivo.<sup>186</sup>

O papel do desejo é incorporar o caráter teleológico, direcionado para o objeto da ação enquanto o papel da crença é de conectar o modo como a ação é guiada pelas representações do mundo. Um dos principais aspectos de discordância gerado por essa interpretação refere-se aos papéis funcionais que crença e desejo desempenham. Como foi possível observar no decorrer desse subcapítulo, para Smith crença e desejo são estados modalmente distintos. O desafio do comentador está em situar o que constitui os estados motivacionais completos que geram a ação intencional e não propriamente a fonte ou origem da motivação.

Podemos constatar outro foco de tensão situado entre humanos e anti-humanos quanto a THM. Kant é uma das principais influências em que os oponentes a essa teoria se apoiam. Os anti-humanos compreendem que a razão em Kant pode servir de fonte original de motivação, o que Hume nega explicitamente. Para Smith, comenta Barry, independentemente de afirmarmos que a razão é capaz ou incapaz de produzir motivos originais, a pergunta continua pertinente. Dizer se a razão motiva não é dizer sobre a natureza da motivação, nem dizer a sua própria origem. O que motiva são os desejos, as crenças ou o estado de algum outro tipo. A função da teoria da motivação passa justamente pela busca de resposta a essas questões.<sup>187</sup>

Dessa forma, a versão constituinte de crença e desejo da teoria humana afirma que a ação é sempre motivada pelo par crença-desejo, o que não significa

<sup>185</sup> Cf.: SMITH, 2010, p. 157. "(...) something can obviously seem good to someone in this sense without his desiring it, and hence without his being motivated; and someone may desire something, and hence be motivated, without its seeming good to him in this sense."

<sup>186</sup> Cf.: SMITH, 2010, p. 157. "Yet all that is strictly necessary in order for an agent to have a goal, and hence to be motivated, is for him to have, within himself, a representation of the world's being such that it is to be a certain way. His having the persistent thought that its being that way is good thus seems to be neither necessary nor sufficient for his having a goal. It is thus neither necessary nor sufficient for motivation."

<sup>187</sup> BARRY, 2010, p. 199-200.

tomar a posição de que a fonte última da motivação é constituída apenas pelo desejo. Essa posição permitiria que a razão causasse crenças na razão a qual, por sua vez, produziria um novo desejo no agente racional, resultando a ação racional. De acordo com a versão da THM apresentada por Smith, a análise do conteúdo da crença em uma razão explica porque o agente racional forma um novo desejo correspondente a sua crença. Em outras palavras, significa que em um agente racional sua crença causará um novo desejo.

### 3.3- Versão metainternalista

A origem da moral e o que motiva o agente são questões separadas, mas que estão estreitamente ligadas. A moralidade, em Hume, é distinguida pelo senso moral, como observamos no capítulo anterior. As percepções possibilitam distinguir entre o bem e o mal morais, aprovando ou condenando um caráter.<sup>188</sup> Esses aspectos suscitados pelas percepções estão na origem da moral e, conectam, pelo mesmo fundamento, as afecções responsáveis por suscitar os motivos do agente. Não obstante, diante da inatividade da razão<sup>189</sup>, as paixões e seus efeitos de prazer e dor, referidos como desejos na THM, possuem a capacidade de motivar em sua origem. A versão metainternalista está situada na perspectiva de justificar \_ qual possibilidade e em que medida \_ pode a razão mesma servir como fonte original da motivação. A perspectiva que Barry nos apresenta, além de distinguir o modo concebido da crença e do desejo, pretende justificar a função que essa versão desempenha na motivação moral.

A concepção metainternalista propõe um papel mais robusto à função da razão, na constituição de motivos. Essa concepção retoma alguns aspectos da versão apresentada por Michael Smith, porém questiona a distinção entre desejo e crença. Segundo Barry, o metainternalismo possui níveis mais abstratos das operações da razão. A abordagem geral dessa posição assume formas variadas, mas com a ideia comum de que existe uma sujeição da disposição ou do desejo, o qual é constitutivo de nossa condição racional de agente. Tal disposição possibilita explicar a ação, em consonância com nossa razão.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> T 3.1.1.2.

<sup>189</sup> T 3.1.1.8; T 2.3.3.

<sup>190</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 202-203.

De acordo com essa perspectiva, a concepção metainternalista, pretende justificar a ação racional. Ela tem sugerido que somos racionais na medida em que exibimos uma disposição coerente de nossas atitudes ou, porque fazemos o que acreditamos que devemos fazer ou, ainda, porque fazemos o que tem sentido para nós. No entanto, se retomarmos a concepção apresentada por Smith, em termos da versão metainternalista, então poderíamos dizer que sua concepção da THM permite ao agente racional acreditar que a razão pode dar origem a um novo desejo para motivar a ação racional. Notamos, com isso, que tal comparação da versão exposta por Smith em termos de metainternalismo não parte de uma clara distinção em que desejo motiva em sua origem e que crença *meio-fim* direciona a ação em vista do fim desejado. Essa diferenciação consiste na ideia de que esse “outro” desejo será uma elaboração da razão mesma.

Para Barry, a terceira versão da Teoria Humeana da Motivação pode ser definida, de modo geral, na seguinte forma: “Sobre esta terceira compreensão da Teoria Humeana, o desejo deve ser tanto constituinte quanto fonte última da motivação, mas o desejo, que é origem da motivação, pode ser ele mesmo, parte da razão.”<sup>191</sup> Isso significa que, segundo a versão metainternalista, o desejo, constituinte e origem da motivação, é parte da razão. Conforme essa posição, poderíamos dizer que a razão possui a capacidade de motivar ações. Não cabe respondermos, aqui, se de fato Smith concorda com a interpretação metainternalista. Porém, podemos perceber que há vários aspectos obscuros quanto à ideia de a concepção metainternalista estar fundada a partir da interpretação de Smith.

Deixando de lado a visão de Smith e focando na posição metainternalista, podemos observar, também, que ela inclui a análise a partir da razão mesma, constituída por tendências e inclinações peculiares. Dentre os autores da versão metainternalista, Barry cita David Velleman, o qual situa o desejo envolvido com a razão prática de diferentes modos.<sup>192</sup> Em outras palavras, além da relação do par crença-desejo com a ação intencional, a teoria humeana deveria analisar a razão em si, constituída em partes por distintas inclinações.

De acordo com essa teoria, o desejo é anexado à ideia de razão, proporcionando-lhe mais força para a ação. Nesse sentido, o desejo age em

---

<sup>191</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 202. “On this third understanding of the Humean theory, desire must be both a *constituent* and the ultimate *source* of motivation, but the desire that is the source of motivation may itself be part of reason.”

<sup>192</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 203.

consonância com a razão, tornando-se um motivo para agir sobre esse desejo, conseqüentemente, a influência motivacional do desejo é reforçada. Embora a análise metainternalista pareça compreensível, em sua exposição geral, ela não identifica de modo claro o desejo que constitui a razão para a ação ou, ainda, o que pode manter a aplicabilidade e influência da ação racional.

Na interpretação de Barry, Velleman procura um modelo de motivação alternativa às concepções gerais de razão interna e externa. A primeira concepção falha por evitar um compromisso normativo em que o agente particulariza seus motivos e ações, a ponto de relativizar o critério racional. A segunda concepção, vista isoladamente, é implausível por não atender, de modo satisfatório, os aspectos constitutivo das intenções e dos motivos do agente, no critério normativo. Portanto, a proposta está situada na aplicação e na influência da razão, dependente de uma inclinação que é característica da ação mesma ou de uma razão prática.<sup>193</sup> Tal tentativa procura evitar certo dualismo entre duas forças de origem distintas, desejo e razão. O metainternalismo assume a ideia de que o desejo constitui a fonte última da motivação, mas que essa fonte é parte integrante da razão.

Desse modo, observamos que, na concepção do metainternalismo, há, também, uma sincronia entre a razão teórica e a razão prática. Isso significa que é possível chegar a crenças verdadeiras, tendo por objetivo exercer influência na ação, pois tais disposições são características constitutivas próprias da razão. No entanto, a fonte de motivação na versão metainternalista difere das interpretações salientadas anteriormente. Nesta perspectiva, observamos que o desejo, se ele existe, de modo independente, pode ser confundido com uma inclinação ou disposição da razão mesma. De acordo com o que temos visto, até então, tal posição não pode ser confundida com a de Hume, quanto ao papel da razão.

Para Barry, a concepção da teoria humeana da motivação explícita na versão metainternalista, difere das duas versões anteriores, embora seja possível observarmos alguns elementos comuns. A concepção tradicional da teoria da motivação compreende que o desejo não deve ser apenas representante, mas, também, a *fonte* original da motivação.

---

<sup>193</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 203.

De outro modo, a versão constitutiva do par crença-desejo de Smith, afirma que o desejo deve ser a fonte original da motivação.<sup>194</sup> No entanto, a principal questão está em se o desejo existe como estado motivacional fora da razão ou se o desejo é constituído pela razão mesma. Diante dessa questão, Smith sustenta a versão de que o desejo é fonte da motivação racional e deve ser constituído pela própria razão.<sup>195</sup> Deste modo, tal versão mantém a intuição humeana de que o desejo é a fonte última da motivação, ou seja, no fundo, a motivação deve ser constituída por um desejo, mesmo, compreendendo que este desejo não seja constituído fora da razão e, sim, parte dela mesma.<sup>196</sup>

No que se refere à versão metainternalista, a exposição da primeira e segunda versão compactuam apenas pelo aspecto de que para a ação intencional ocorrer, a crença deve concordar com um desejo independente. Ora, isso não diz respeito quanto a origem real da motivação. Independentemente de que a crença e o desejo sejam modalmente distintos, que o desejo possa concordar com a crença e que ambos fortaleçam os motivos, bem como a explicação do agir intencional, a posição que põe o desejo como fonte original da motivação permanece em evidência e suas operações devem ser consideradas como as de Hume.

Esses aspectos referentes à origem da motivação fortalecem a perspectiva não-cognitivista, tendo como pano de fundo o papel das paixões e seus efeitos imediatos de prazer e dor. Diante dessas observações sobre as tendências da Teoria Humeana da Motivação, faz-se necessário uma retomada dos principais aspectos suscitados nesta dissertação. Pois, o modo de conceber o papel do desejo e da crença, paixão e razão para Hume, sofrem significativas variações no decorrer da exposição das três tendências referidas. Porém, são termos constantes na tentativa de explicar a motivação do agente.

Tal tentativa de argumentação compartilha um conteúdo abrangente em que crenças e desejos podem assumir diferentes papéis. A primeira função remete à crença e ao desejo como estados mentais modalmente distintos, com diferente

---

<sup>194</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 205.

<sup>195</sup> BARRY, 2010, p. 204. "Instead, the desire that is the source of rational motivation may be a constituent of reason itself."

<sup>196</sup> Cf.: BARRY, 2010, p. 204. "Like the second version, however, it denies that desire must originate outside of reason. (...) So understood, this version retains what is arguably a distinctively Humean intuition about the ultimate source of motivation, i.e. that at bottom it must be a desire. However, it claims that this basic intuition need not rule out the possibility that reason is the source of motivation if reason itself is constituted by its own distinctive desire."



natureza. Na segunda, que o desejo seria a fonte original da motivação, existindo, inicialmente, como estado motivacional fora da razão ou constituído pela própria razão. O terceiro papel propõe que para a ação intencional ocorrer, a crença deveria combinar com um desejo independente para produzir ação. Segundo Barry, estas versões diferem na finalidade e conteúdo ou no objetivo [*aims*] e na matéria [*substance*] da Teoria Humeana.<sup>197</sup> Essas discordâncias mereceriam maior investigação, pois não é, simplesmente, a questão de determinar qual a posição é mais plausível e, sim, como cada versão permite esclarecer a ação.

Com isso, compreendemos que o pensamento intuído por Hume não se limita a essas versões, mas que elas representam, de modo geral, uma das principais fontes de discussão a respeito do que motiva a ação dos agentes e o que está na origem do ato moral. Tais prerrogativas são indispensáveis para compreender a moral no campo das experiências práticas das ações humanas, sem cair no dogmatismo supersticioso ou princípios vagos, desconexos das necessidades públicas.

---

<sup>197</sup>Cf.: BARRY, 2010, p. 205.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da motivação moral em Hume está intimamente relacionado aos papéis das paixões e da razão. Tais funções são indispensáveis e permeiam os principais argumentos apresentados pelo autor no que tange a este problema.

Com nossa investigação, foi possível constatar que as paixões são a fonte original de todo impulso motivador da ação. Cumprem este papel, especificamente, as paixões diretas fundadas imediatamente na dor e no prazer, sem recorrer a outras percepções, pois elas são originalmente motivacionais. As paixões indiretas são mais propensas a sofrer influência de outras qualidades ou percepções, tornando-se mais suscetíveis às influências externas e da razão. Além disso, elas sofrem influências da sociedade na constituição de seus afetos. Salientamos que as relações de simpatia e a observação de regras constituem a vida em sociedade.

As funções da razão se estabelecem de dois modos, isto é, pela demonstração e pela probabilidade. Em ambos os casos, o papel da razão nas distinções morais e na produção de motivos para a ação, não é *determinante*. A influência da razão está na descoberta das relações entre as ideias e na *direção* dos impulsos para a ação.

Constatamos, outrossim, que a influência da razão é modesta neste contexto. Porém, ela se torna um elemento propício para a análise das situações em que se desenvolvem as ações, tanto para antecipar quanto para orientar sobre os meios. Deste modo, parafraseando Hume, tanto a razão quanto as crenças são indispensáveis para despertar as paixões, e as paixões são favoráveis a elas.

As relações entre paixão e razão são indispensáveis na constituição da motivação moral, mesmo possuindo características muito distintas. Isso não significa que uma função simplesmente dispense ou mesmo exclua a outra. Pelo contrário, tais funções se entrelaçam *em nossos juízos*. Embora a distinção que motiva a ação seja uma característica das paixões e sentimentos, o discernimento, a informação, a observação de causas e efeitos, exigem muita reflexão. Paixão e razão são partes constituintes de uma mesma natureza e juntas constituem a motivação moral da origem à aplicabilidade prática.

No que diz respeito, especificamente, às tendências da Teoria Humeana da Motivação, observamos que apenas a primeira versão apresenta uma perspectiva mais comprometida com o *Tratado*. Na medida em que nos afastamos de um papel de destaque ou que anexemos a função do desejo ao posto da razão, teremos, como consequência, o enfraquecimento da tese defendida pela Teoria Humeana Tradicional. Independentemente da plausibilidade das outras versões apresentadas aqui, o papel dos desejos ou das paixões não podem ser determinados pelas funções ou representações da razão ou de suas crenças.

De todo modo, negar as premissas humeanas da inatividade da razão ou, ainda, negligenciar a afirmação de que os efeitos de prazer e dor suscitado pelas paixões são o principal motor que move a mente humana, significa ignorar argumentos muito basilares do *Tratado*. Seja qual for o modo de argumentação a favor de uma possível “ação motivada pela razão” ou, ainda, uma possível “racionalidade prática”, o resultado será insatisfatório, pois não representa uma versão genuinamente humeana.

Em nossa concepção, tais versões fraquejam em definir o desejo originalmente fundado na razão. Na perspectiva racionalista, o desejo é posto de modo mais dependente da crença e menos justificável em sua própria constituição. Contudo, a versão tradicional mantém aspectos importantes da filosofia de Hume. O desafio se encontra em atualizar e contrapor as contribuições de Hume às possíveis questões, sem negligenciá-las.

Deste modo, não pretendemos justificar aqui uma interpretação absolutamente não-cognitivista de Hume. No entanto, existem argumentos que possibilitam essa interpretação, tal como nas passagens referidas anteriormente a respeito da inatividade da razão e de que ela, sozinha, não pode ser motivo para a ação, nem se contrapor às paixões. Sentimentos morais de aprovação ou de reprovação fazem parte dos motivos do agente. Consequentemente, as paixões e seus efeitos de prazer e dor, interpretados como desejos na THM, são a fonte original da motivação. Essa constatação não compactua com a interpretação cognitivista.

O ônus da interpretação cognitivista está em justificar crenças representacionais independente do desejo ou das paixões. Em nossa investigação procuramos mediar a importância do aspecto cognitivista, na relação entre paixão,

razão e motivação moral em Hume. Isso não significa, por outro lado, assumir na íntegra uma postura cognitivista. Tampouco provamos que o não-cognitivismo soluciona todos os problemas referentes à motivação. Justificamos que existe um papel significativo para a razão, em termos de exercer influências, ainda que de modo indireto, no resultado da ação. A perspectiva não-cognitivista que é associada à ideia de sentimentos morais, os quais possuem a função de ajuizar a moral, são percepções das quais provêm as distinções morais. Tais argumentações são mais plausíveis para a nossa compreensão de Hume, o que não dispensa a utilidade cognitiva nesse processo.

## REFERÊNCIAS

HUME, David. **Investigação Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. Tradução: Jose Oscar de Almeida Marques – São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion**. A Critical Edition. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Treatise of Human Nature**. Edited by David Fate Norton, Mary J. Norton. Editor's introduction by David Fate Norton. Ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução: Debora Danowski – 2º ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. **Vida e Obra**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)**. Seleção Pedro Paulo Pimenta; Tradução Marcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.

AYER, A. J. **HUME**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003, p. 103 – 130.

ANNAS, Julia. Hume e o ceticismo antigo. **Sképsis**, Ano I, Nº 2, 2007.

BAIER, Annette C. **A progress of sentiments**. Reflections on Hume's Treatise. Harvard: Harvard University Press, 1994.

BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Razão e sentimento na teoria moral de Hume. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 7, 2/2005, p. 23-35.

BARRY, Melissa. **Humean Theories of Motivation**. In.: Oxford Studies in Metaethics. Vol. 5. Edited by Russ Shafer – Londau. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 195 – 223.

BLACKBURN, Simon. **How to read Hume**. London: Granta Publications, 2008.

BRICKE, John. **Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology**. Clarendon Press: Oxford, 1996.

BRITO, Adriano Neves de. **Da Validade de Juízos Morais: Uma Abordagem Empirista**. In.: Ensaio Sobre Hume / Livia Guimarães, organizadora – Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. p. 171 – 185.

CHAGAS, Flávia Carvalho. O fato da razão e o sentimento moral enquanto *disposição do ânimo*. **Studia Kantiana**, Santa Maria, nº 11, dezembro de 2011, p. 139 – 161.

CONTE, Jaimir. Sobre a natureza da teoria moral de Hume. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 113, junho 2006, p. 131-146.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a Natureza Humana Segundo Hume**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

DICIONÁRIO DE ÉTICA E FILOSOFIA MORAL. Org. Monique Canto-Sperber. Vol. 1. Coleção ideias dicionários. Ed. Unisinos: São Leopoldo, 2007, p. 754-763.

GUIMARAES, Livia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. **Dois pontos**. Curitiba, São Carlos, Vol. 4, n. 2, outubro, 2007, p.203-219.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KEMP-SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**. With a new introduction by Don Garret. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

KLAUDAT, Andre. **Hume e a Determinação da Mente**. In.: Ensaio Sobre Hume / Livia Guimarães, organizadora – Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. p. 187 – 203.

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

MAGRI, Tito. **Hume on the Direct Passions and Motivation**. In.: RADCLIFFE, Elizabeth S. (Ed.) *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 185 - 200.

MONTEIRO, João Paulo. Hume: três problemas centrais. **Dois pontos**, Curitiba, vol. 1, n. 2, p. 111-128, jan/jun, 2005.

NORTON, David F.; TAYLOR, Jacqueline. **The Cambridge Companion to Hume**. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PENELHUM, Terence. **Hume's Moral Psychology**. In.: The Cambridge Companion to Hume. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 238 – 269.

RADCLIFFE, Elizabeth. Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics. **Synthese**, v. 152, n. 3, September 2006, p. 353-370.

RADCLIFFE, Elizabeth. **The Hume Theory of Motivation and its Critics**. In.: RADCLIFFE, Elizabeth S. (Ed.) *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 477 – 492.

RAWLS, John. **História da Filosofia Moral**. Trad.: Ana Aguiar Contrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 3 – 117.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant**. Vol. 2. Coleção Filosofia. São Paulo: Paulus, 1990, p. 557 – 578.

SCHUELER, F. G. The Humean Theory of Motivation Rejected. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. LXXVIII. Nº. 1, January 2009, p.103-122.

SMITH, Michael. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell, 1994.

SMITH, Michael. Humeanism about Motivation. In: O'CONNOR, Timothy; SANDIS, Constantine (Eds.), **A Companion to the philosophy of action**. Oxford: Blackwell Publishing, 2010, p. 153-158.

SMITH, Michael. The Humeans Theory of Motivation. **Mind, New series**. Vol. 96, Nº. 381, January 1987, p. 36-61.

SOARES, Franco N A. Hume e a inatividade da razão. **Controvérsia**. São Leopoldo. Vol. 7, nº 3, setembro 2011, p. 18-30.

STROUD, Barry. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. Trad. Plínio Junqueira Smith. **Sképsis**, Ano II, Nº 3-4, 2008.

VELASCO, Marina. Hume, as paixões e a motivação. **Analytica**, Rio de Janeiro, Vol. 6, n. 2, 2001-2002, p. 33-60.

\_\_\_\_\_. Motivação Neo-Humeana: por que acreditar nelas? **MANUSCRITO**, Campinas, V. 26, n. 1, jan – jun, 2003, p. 135-182.

WRIGHT, John P. **Hume's A Treatise of Human Nature: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.