

## RAZÃO DESTRONADA, VONTADE INÓCUA: APONTAMENTOS CRÍTICOS SOBRE AS TEORIAS DA MOTIVAÇÃO E DA VONTADE DE DAVID HUME\*

DETHRONED REASON, HOLLOW WILL: CRITICAL REMARKS OF DAVID HUME'S THEORIES OF MOTIVATION AND WILL

Wallace da Silva Carvalho\*\*

### RESUMO

O presente artigo objetiva analisar alguns aspectos das teorias da motivação e da vontade de David Hume. Para esse fim, são discutidos os argumentos apresentados no Livro 2, Parte 3, Seção 3, do *Tratado da natureza humana*, que buscam demonstrar a incapacidade motivacional da razão. Mostra-se que Hume supõe que a razão consiste apenas em raciocínios demonstrativos ou prováveis cujos objetos são proposições, o que não parece ser o caso. Seguem-se análises críticas de Stroud (1977), para quem a razão também se refere à descoberta do valor de verdade de proposições, sendo que crenças decorrentes desse processo de descoberta podem ser capazes de motivar; e de Korsgaard (1996), que apresenta um sentido de irracionalidade própria que pode ser atribuído a uma agente que não é motivada para agir de modo a alcançar um fim que propõe a si mesma. Após, apresenta-se a interpretação humiana da *akrasia*, caracterizada como um conflito entre paixões calmas e paixões violentas, comentando-se como a teoria motivacional de Hume parece tornar desnecessário o uso do conceito de vontade.

PALAVRAS-CHAVE: razão; paixões; vontade; motivação.

### ABSTRACT:

The present article aims to analyze some aspects of David Hume's theories of motivation and will. To this end, the arguments presented in Book 2, Part 3, Section 3 of *A treatise of human nature* are discussed, which seek to demonstrate the motivational incapacity of reason. It is shown that Hume assumes that reason consists only of demonstrative or probable reasoning whose objects are propositions, which does not seem to be the case. Critical analyses from Stroud (1977) are then presented, who argues that reason also refers to the discovery of the truth value of propositions, and beliefs resulting from this process of discovery can be capable of motivating; and from Korsgaard (1996), who presents a sense of proper irrationality that can be attributed to an agent who is not motivated to act in order to achieve an end that she proposes to herself. Furthermore, Hume's interpretation of *akrasia* is discussed, characterized as a conflict between calm passions and violent passions. It is further argued how Hume's motivational theory seems to render the concept of will unnecessary.

KEYWORDS: reason; passions; will; motivation.

---

\* Artigo recebido em 07/11/2023 e aprovado para publicação em 22/12/2023.

\*\* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre em Filosofia pela UCS. E-mail: [jrcarvalho@gmail.com](mailto:jrcarvalho@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

Neste artigo se analisam alguns aspectos da teoria da motivação e da vontade de David Hume. Inicialmente, a partir dos argumentos apresentados no Livro 2, Parte 3, Seção 3, do *Tratado da natureza humana*, discute-se a incapacidade motivacional da razão. Mostra-se que Hume (2009) faz uso do conceito de paixões calmas para explicar os casos em que não parece haver uma paixão motivando a ação. Essencialmente, na teoria de Hume, as paixões calmas substituem a razão como elemento motivacional. A acrasia pode ser assim caracterizada como um conflito entre paixões calmas e paixões violentas, que atuam como princípios opostos, direcionando a vontade.

A questão da (in)capacidade motivacional da razão é de grande importância não apenas para a teoria de Hume em particular, mas também para a teoria moral em geral, com repercussões na psicologia moral e no problema da *acrasia*, contemporaneamente conhecido como problema da “fraqueza da vontade”. Uma resposta adequada para essa questão fornece indícios relevantes para a solução de problemas metaéticos (em que consiste o bem moral?); de problemas em teoria da ação (a ação é motivada pela razão, por paixões, por crenças, ou por alguma combinação complicada destas?); de problemas em psicologia moral (como o agente opera moralmente? Sua razão, suas paixões e crenças consistem em partes distintas de sua mente ou alma? Nesse caso, como operam e como se relacionam entre si tais partes?); etc.

O artigo é estruturado da seguinte forma. Em primeiro, são apresentados os argumentos de David Hume acerca da incapacidade motivacional da razão. Nessa mesma seção também são construídos exemplos ilustrativos. Em seguida, analisam-se os argumentos de Korsgaard (1996) e Stroud (1977) que mostram as limitações dos argumentos de Hume. Sustenta-se que se podem atribuir à razão funções que excedem os usos pressupostos por Hume. Os exemplos apresentados anteriormente são retomados e modificados para ilustrar a análise. Por fim, discutem-se os conceitos de paixões calmas e paixões violentas; ainda, sugere-se uma possível interpretação para o fenômeno da acrasia na teoria de Hume. Finalmente, mostra-se como Hume define o conceito de vontade e são apresentadas algumas considerações sobre como esse conceito parece supérfluo, em vista de sua teoria motivacional.

## 1 CRÍTICA ÀS TEORIAS RACIONALISTAS DA MOTIVAÇÃO

No Livro 2, Parte 3, Seção 3, do *Tratado da natureza humana*, intitulado “Dos motivos que influenciam a vontade”, Hume critica o pressuposto predominante na tradição filosófica de primazia da razão sobre as paixões. Sua posição pode ser sintetizada pela célebre

afirmação de que 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” (T 2.3.3.4)<sup>1</sup>. Com isso, inaugura-se um capítulo original na história da filosofia que levou a inúmeros desenvolvimentos posteriores, especialmente na tradição analítica.

A referida Seção se inicia com a apresentação do problema:

Nada é mais comum na filosofia, e mesmo na vida corrente, que falar no combate entre a paixão e a razão, dar preferência à razão e afirmar que os homens só são virtuosos quando se conformam a seus preceitos. Afirma-se que toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão; e se qualquer outro motivo ou princípio disputa a direção de sua conduta, a pessoa deve se opor a ele até subjugá-lo por completo ou, ao menos, até torná-lo conforme àquele princípio superior. A maior parte da filosofia moral, seja antiga ou moderna, parece estar fundada nesse modo de pensar (T 2.3.3.1).

Para fundamentar sua crítica a esse “modo de pensar”, Hume propõe-se em seguida a mostrar que (i) a razão, por si própria, não pode ser motivo para uma ação da vontade; e (ii) que a razão não é capaz de se opor à paixão na direção da vontade (T 2.3.3.1).

Em relação a (i), Hume afirma que há dois modos de uso da razão: o raciocínio demonstrativo e o provável. O raciocínio demonstrativo é aquele cujo modelo é o conhecimento matemático, que estabelece relações abstratas entre ideias; o raciocínio provável estabelece relações entre objetos do mundo fático, especialmente relações causais apreendidas pela experiência. Ocorre que nem o raciocínio demonstrativo nem o raciocínio provável são capazes de motivar ações.

O raciocínio demonstrativo não pode ser causa de uma ação, uma vez que esse tipo de raciocínio trata apenas de relações entre ideias; mas atos volitivos ocorrem no mundo fático, real, e não no plano das ideias (o mundo real é aquele em que as volições são atualizadas: escolho fazer isso em vista daquilo; isso e aquilo referem-se ao mundo real).

Embora um raciocínio demonstrativo não seja capaz de motivar, pode ser útil para nossas ações. Hume fornece como exemplo o uso da aritmética (e, portanto, de raciocínios demonstrativos) por um comerciante para calcular o total de seus créditos e débitos (T 2.3.3.2). Nesse caso, a aritmética desempenha um papel meramente informativo, sendo útil

---

<sup>1</sup> Adotando a seguinte convenção, conforme estabelecido a partir da publicação da edição de David F. Norton e Mary J. Norton do *Tratado*: em (T a.b.c.d), T refere-se ao *Tratado da natureza humana*; “a” é o n° do Livro; “b” é o n° da Parte; “c” é o n° da Seção; e “d” é o número do parágrafo. Para as citações, optou-se pela tradução em língua portuguesa de Débora Danowski.

para que o comerciante saiba o quanto deve, bem como o quanto lhe é devido. As ações subsequentes do comerciante são guiadas por esse conhecimento, mas não motivadas por ele.

Por outro lado, o raciocínio provável tampouco é capaz de motivar ações. Raciocínios baseados em relações de causa e efeito entre objetos também são capazes de guiar ações, desempenhando função semelhante àquela exercida por raciocínios demonstrativos, mas apenas quando existe perspectiva de prazer ou dor tais relações causais se tornam relevantes para o agente.

É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sentimos, em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou a abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação. Também é evidente que tal emoção não se limita a isso; ao contrário, faz que olhemos para todos os lados, abrangendo qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito. É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subsequente. 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. [...] Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar (T 2.3.3.3).

Considerando o exemplo anterior, suponha-se que o comerciante<sup>2</sup> saiba, por raciocínio demonstrativo, que deve o montante X ao credor “a”, e que disponha desse montante. O comerciante pode 1) optar por pagar imediatamente ou 2) evadir-se da obrigação. Suponha-se ainda que o comerciante seja avaro e que tenha aversão à perspectiva de quitar sua dívida. Essa aversão é suficiente para que o comerciante opte pelo não pagamento da dívida (curso de ação 2), caso nada mais seja considerado. Entretanto, por raciocínio provável, o comerciante calcula que a não quitação imediata talvez faça com que “a” adote medidas judiciais para cobrar o montante X, implicando ainda pagamento de custas processuais e acréscimos de juros; além disso, “a” é uma pessoa de *status* econômico-social elevado, cujas perspectivas de empréstimos futuros ao comerciante serão certamente prejudicadas pela não quitação imediata da dívida. Nesse caso, a mesma avareza que inicialmente fez com que o comerciante considerasse o não pagamento de sua dívida, após o cálculo guiado por relações de causa e efeito do raciocínio provável, o leva a adotar o curso de ação 1 e a quitar sua dívida. Pode parecer que a razão demoveu o comerciante de agir conforme pretendia, motivando-o a agir

---

<sup>2</sup> Esse exemplo será referido doravante como “exemplo do comerciante”.

de modo contrário, mas, na realidade, a razão apenas **guiou** o modo de agir do comerciante. Ele não deixou de ser avaro. O que o motivou a pagar sua dívida foi apenas uma aversão ainda maior pela perspectiva de prejuízos futuros do que a que sentia inicialmente pela perspectiva de quitação imediata da dívida<sup>3</sup>.

Em outro exemplo<sup>4</sup>, suponha-se que uma dada agente tenha diante de si um copo d'água. De início, ela não sabe nada sobre esse copo, mas está com muita sede. Portanto, dirige-se ao copo, com a intenção de beber água. No entanto, no meio do caminho, nota que há um frasco de veneno quebrado ao lado do copo d'água. Imediatamente estabelece uma relação de causa e efeito e decide não beber a água, por existir a possibilidade de que esteja contaminada pelo veneno. Também nesse caso, pode parecer que a razão foi capaz de motivar a agente a não beber o copo d'água, mas, na verdade, é fácil perceber que sua razão apenas calculou uma possível relação de causa e efeito entre o frasco de veneno quebrado e o copo d'água e concluiu que a água poderia estar envenenada. A causa eficiente ou motivação da decisão da agente de não beber a água (mais propriamente uma omissão do que uma ação) é devida à aversão (dor) que sente pela possibilidade de morrer ou adoecer de alguma forma após bebê-la. Note-se que, caso a possibilidade de morrer ou adoecer seja indiferente à agente, ou mesmo se sua sede for maior do que seu medo de morrer ou adoecer, ainda assim poderá beber a água, mesmo tendo percebido que ela pode estar envenenada.

Hume conclui que o impulso que motiva a ação não decorre da razão, mas é apenas direcionado por ela (T 2.3.3.3), ou seja, o raciocínio, demonstrativo ou provável, apenas fornece elementos informativos capazes de guiar as ações dos agentes. A razão informa os meios apropriados para atingir um fim, ou evitá-lo, e nossa ação pode ser assim regulada, mas a razão não determina qual é esse fim. Ou seja, não há motivação ou ação sem propensões ou aversões que nos inclinam para algo; e nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões.

A tese (ii) – qual seja, de que a razão não pode se opor à paixão na direção da vontade – se segue como um corolário da tese (i). Para que pudesse se opor à paixão, a razão deveria

---

<sup>3</sup> Nesse exemplo, a avareza é a motivação de ambos os cursos de ação considerados, mas não precisaria ser assim. O comerciante poderia, por exemplo, ter efetuado cálculos de causa e efeito distintos, concluindo pelo curso de ação 1, devido à perspectiva de alguma relação afetiva futura com seu credor. O ponto principal é que não foi o cálculo de causa e efeito que levou o comerciante a adotar o curso de ação 1, mas o desejo de estabelecer uma relação afetiva com o credor, que, nesse caso, supõe-se ser maior que sua aversão por quitar a dívida: sem motivação prévia, não há ação. Vide o exemplo no parágrafo seguinte.

<sup>4</sup> Esse exemplo será referido doravante como “exemplo do copo d'água”.

ser capaz de produzir um impulso contrário àquele produzido pela paixão, mas isso não é possível, uma vez que a razão não exerce influência sobre a vontade, conforme a tese (i).

Hume apresenta ainda um argumento suplementar em favor das teses (i) e (ii). Esse argumento se baseia na distinção ontológica entre paixões e razão. As paixões são impressões, a razão opera sobre ideias (T 2.1.1.1). As paixões são caracterizadas como “existências originais” ou “modificações da existência”; as ideias da razão se referem a entidades representativas ou proposições. Se apenas as paixões são capazes de motivar (em vista de uma propensão ou aversão), uma vez que a razão é ontologicamente distinta das paixões, não é possível que a razão motive ou produza impulsos contrários àqueles produzidos pelas paixões. Esse argumento suplementar é apresentado duas vezes no *Tratado*. A primeira vez no Livro 2, Parte 3, Seção 3:

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. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão; pois tal condição consiste na discordância entre certas ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam (T 2.3.3.5).

O mesmo argumento é apresentado, com ligeiras modificações, no Livro 3, Parte 1, Seção 1, intitulado “As distinções morais não são derivadas da razão”:

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação *real* de ideias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*. Portanto, aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão (T 3.1.1.9).

Hume diz que o processo racional atribui valor de verdade a relações entre ideias ou à conformidade ou desconformidade entre um objeto real ou matéria de fato e uma ideia (proposição), mas as paixões, volições e ações não são objetos da razão, porque não são verdadeiras nem falsas, não são nem contrárias nem conformes à razão. As ideias podem ser racionais ou irracionais porque representam outras coisas, e o acordo ou discordância dessas ideias com a razão depende se elas concordam ou não com os objetos que representam. As

paixões, por outro lado, são existências originais, não são representações ou cópias de algo, portanto, não podem ser verdadeiras, nem falsas.

Como apenas entidades de mesma natureza podem se opor, uma paixão pode se opor a outra, um raciocínio pode se opor a outro; mas como raciocínios e paixões são de naturezas distintas, não podem se opor entre si. Uma paixão apenas pode ser dita contrária à razão se estiver acompanhada de um juízo falso, mas essa é uma forma de falar não rigorosa (ou não filosófica). Nesse sentido, uma paixão pode ser (impropriamente) classificada como irracional apenas em dois casos: (a) quando se funda na suposição da existência de objetos que na realidade não existem; ou (b) quando escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos sobre causas e efeitos (T 2.3.3.6; T 3.1.1.12)<sup>5</sup>.

## **2 SERIAM OS ARGUMENTOS DO LIVRO 2, PARTE 3, SEÇÃO 3, DO TRATADO SUFICIENTES PARA DEMONSTRAR A INCAPACIDADE MOTIVACIONAL DA RAZÃO?**

Stroud (1977, p. 160) observa que a conclusão dos argumentos de Hume apresentados na seção anterior, acerca da incapacidade motivacional da razão, depende da hipótese humiana acerca daquilo em que consiste a razão:

Proposições são entidades abstratas sem localização espacial ou temporal, então elas não podem por si próprias causar qualquer coisa que aconteça no espaço e no tempo. Elas não são “existências originais” ou “modificações da existência”. Essa parte do argumento de Hume é perfeitamente correta. O que é questionável é sua suposição adicional de que a razão deve ser de alguma forma compreendida simplesmente como a totalidade dos “objetos da razão”, *i.e.*, como um conjunto de proposições. **Isso parece deixar completamente de fora a noção da razão como uma faculdade da mente, ou o raciocínio como um processo mental.** [...] Hume diz que a razão é a *descoberta* da verdade ou falsidade, e isso significa que as atividades da razão ou raciocínio envolvem mais do que apenas os “objetos da razão”. Elas dizem respeito ao modo como assumimos uma certa “atitude” em relação a alguns “objetos da razão”, ou como operamos com eles de certos modos, ou como “nos posicionamos” em relação a eles<sup>6</sup> (tradução e grifo nossos).

---

<sup>5</sup> Não será aprofundado neste artigo o sentido que Hume confere à irracionalidade “imprópria” das paixões, conforme os critérios (a) e (b). Isso pode ser consultado, por exemplo, no artigo da Velasco (2014, p. 38-39) ou em Korsgaard (1996, p. 318). Entretanto, não há muito que se possa analisar aqui. Conforme o critério (a), uma paixão pode ser dita irracional quando se fundamenta em algo que não existe. Por exemplo, quando se tem medo que algo aconteça, mas é na realidade impossível que esse algo aconteça; tal medo pode ser dito (impropriamente) irracional. De outro lado, conforme o critério (b), tendo em vista a concepção instrumental da razão humiana, suponha-se que a agente deseje ser aprovada em um concurso público, mas não estude (meio insuficiente para o fim pretendido) ou estude algo que não será cobrado pela banca examinadora do concurso (engano em juízo de causa e efeito); em ambos os casos, o desejo da agente pode também ser considerado (impropriamente) irracional.

<sup>6</sup> “Propositions are at best abstract entities with no location in space or time, and so they cannot themselves cause anything that happens in space and time. They are not ‘original existences’ or ‘modifications of existence’. That part of Hume’s argument is perfectly correct. What is questionable is his further assumption that reason is

Para Stroud (1977, p. 160-162), Hume parece conceder que a razão também consiste no processo de descobrir se algo é verdadeiro ou falso. Esse processo de descoberta do valor de verdade de uma proposição é capaz de gerar uma crença<sup>7</sup> no agente. Ocorre que crenças, assim como paixões e ações, podem ser consideradas como estados, “existências originais” ou “modificações da existência”. Uma crença pode estar em conflito com outra crença do mesmo modo que uma paixão pode estar em conflito com outra, não em termos dos valores de verdade das proposições em que se acredita, mas em termos de um conflito ou tensão entre duas “existências originais” ou “modificações da existência”. Assim, embora os “objetos da razão” [proposições] não possam causar ações e, portanto, não possam se opor às paixões na produção de ações, não se segue imediatamente que a razão seja incapaz de motivar. É possível que crenças adquiridas a partir do processo de verificação epistêmica possam levar alguém a agir, embora as proposições a que se referem tais crenças sejam incapazes de motivar.

Hume define a crença como uma ideia associada a uma impressão (T 1.3.7.5). Impressões podem certamente estar em conflito entre si e motivar ações; então, se Hume pretende mostrar que crenças a que se pode chegar por meio da razão (decorrentes do processo de “descoberta da verdade ou falsidade” de algo) não podem motivar ações, ele precisaria de algum argumento independente para mostrar a impotência motivacional das impressões particulares associadas a tais crenças.

Além disso, ainda conforme Stroud (1977), se os argumentos de Hume mostraram que nem paixões nem ações, mas apenas proposições podem ser contrárias à razão, segue-se que também nenhuma crença pode ser propriamente contrária à razão. Crer em algo é estar em um determinado estado. Uma crença é dita irracional apenas quando a ideia a que se refere pode ser empiricamente verificada como falsa. Mas, se a racionalidade ou irracionalidade de uma crença é apenas uma questão acerca do valor de verdade daquilo em que se acredita, então

---

somehow to be understood simply as the totality of the ‘objects of reason’, i.e. as a set of propositions. That seems to leave out altogether the notion of reason as a faculty of the mind, or reasoning as a mental process. [...] Hume does say that reason is the discovery of truth or falsehood, and that implies that the activities of reason or reasoning involve more than just the ‘objects of reason’. They involve our taking a certain ‘attitude’ towards some ‘objects of reason’, or our ‘operating’ with or on them in certain ways, or our ‘getting into a certain position’ with respect to them”.

<sup>7</sup> Seria necessária uma investigação detalhada do conceito de crença em Hume; entretanto, por razões de brevidade, isso não será feito aqui. Acerca disso, pode-se consultar Velasco (2014) e Stroud (1977). O ponto-chave é que crenças também são capazes de motivar, mas apenas quando consistem em ideias associadas a impressões. É possível argumentar que, em última análise, para Hume, crenças apenas motivam devido às impressões constituintes.

“[...] como alguém descobre ou acredita em algo – quais procedimentos se segue, quão metodologicamente cuidadoso se é, e assim por diante – seria irrelevante para a questão da racionalidade de sua crença”<sup>8</sup> (Stroud, 1977, p. 162, tradução nossa). Pode-se imaginar que uma pessoa acredite racionalmente em algo que é falso ou que uma pessoa acredite supersticiosamente em algo que é verdadeiro. Por exemplo, por muito tempo os cientistas acreditaram na existência de uma substância chamada de “éter”, que permearia todo o espaço. Essa crença era racionalmente justificável, pois explicava a constância do valor medido para a velocidade da luz, que independia dos referenciais. Posteriormente, com o advento de diversos experimentos e da Teoria da Relatividade Restrita, mostrou-se que essa crença parece ser falsa. Por outro lado, é possível que uma crença injustificável metodologicamente, ou supersticiosa, por exemplo, de que passar por baixo de uma escada pode levar à morte, seja eventualmente verdadeira em uma situação particular. Conforme esses exemplos ilustram, o problema óbvio é que não haveria um critério de demarcação bem definido entre crenças adquiridas por processos metodológicos razoáveis e crenças supersticiosas. Hume defende que não há razão para se acreditar naquilo em que acreditamos. Assim como ocorre com as ações e as paixões, as crenças não poderiam ser ditas contrárias ou conformes à razão. Mas, como se mostrou, esse não parece ser o caso.

Conforme o exemplo do copo d’água<sup>9</sup>, suponha-se que a agente, mesmo tendo observado um frasco de veneno quebrado próximo ao copo d’água, esteja a ponto de morrer de sede e por isso deseje beber água com o máximo grau de intensidade humanamente possível. Suponha-se ainda que a agente esteja trancada no quarto e não tenha meios de sair, a não ser por auxílio de terceiros. Por outro lado, acredita, com considerável grau de certeza devido a algum processo racional, que em cinco minutos alguém abrirá a porta do quarto e terá então água isenta de veneno à sua disposição. Nesse caso, seria possível para a agente esperar os cinco minutos que restam e não beber o copo d’água provavelmente envenenado que se encontra no quarto? Se isso for possível, caso alguém seja capaz de agir desse modo, é implausível que a hipótese acerca da incapacidade motivacional da razão esteja correta. Implausível porque o próprio instinto de sobrevivência em jogo, em vista da possibilidade iminente de morrer de sede, estaria acompanhado de uma crença indissociável de um elemento racional, e esta última seria o mais provável elemento motivacional responsável pela

---

<sup>8</sup> “[...] how someone comes to discover or believe something - what procedures he follows, how careful and thorough he is, and so on - is irrelevant to the question of the reasonableness of his belief”.

<sup>9</sup> Ver nota explicativa 4.

ação da agente: sem tal crença, parece provável que a agente arriscaria beber a água potencialmente envenenada para evitar morrer de sede.

O célebre trecho a seguir é um dos exemplos mais ilustrativos do ceticismo de Hume acerca da razão prática:

Não é contrário à razão 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 (T 2.3.3.6).

Essa é uma citação habilmente elaborada, de considerável efeito retórico. Fora de contexto pode parecer absurda. Entretanto, em vista dos argumentos apresentados na seção anterior, não apenas se mostra plausível, mas parece se seguir como uma conclusão necessária daqueles argumentos. Se a razão é incapaz de motivar e apenas desempenha função instrumental no agir, sendo até mesmo incapaz de produzir impulsos motivacionais contrários àqueles produzidos pelas paixões; se apenas as paixões motivam, em vista de propensões a aversões; e se a razão é ontologicamente distinta das paixões, segue-se necessariamente que não é possível afirmar que uma dada paixão seja racionalmente preferível a outra. Conforme, Korsgaard (1996, p. 312, tradução nossa):

A limitação da razão prática a um papel instrumental não apenas a impede de determinar os fins; até mesmo a impede de hierarquizar esses fins, exceto no que diz respeito à eficácia de condução a algum outro fim. Mesmo a noção de que aquelas escolhas e ações que são condizentes com o nosso próprio bem-estar em geral são racionalmente preferíveis a interesses autodestrutivos é minada pela limitação instrumental. O interesse por nosso próprio bem-estar não tem autoridade racional mesmo sobre os mais caprichosos desejos.<sup>10</sup>

Entretanto, embora os argumentos de Hume pareçam convincentes, possuem uma clara limitação, como os argumentos de Stroud (1977) já evidenciaram: supõem que a razão se limita apenas a proposições e raciocínios demonstrativos ou prováveis, nenhum dos quais parece possuir força motivacional. Entretanto, como visto, não é implausível atribuir à razão

---

<sup>10</sup> “The limitation of practical reason to an instrumental role does not only prevent reason from determining ends; it even prevents reason from ranking them, except with respect to their conduciveness to some other end. Even the view that those choices and actions which are conducive to our overall self-interest are rationally to be preferred to self-destructive ones is undermined by the instrumental limitation. Self-interest itself has no rational authority over even the most whimsical desires”.

funções que excedem os usos pressupostos por Hume. Acerca disso, Korsgaard (1996, p. 313, tradução nossa) comenta o seguinte:

O que é importante de notar nessa discussão é a relação entre aquilo que Hume considera ser o possível conteúdo dos princípios racionais nas ações e o escopo de sua eficácia motivacional. A resposta à questão acerca de que tipo de operação, procedimento, ou juízo da razão existe é pressuposto nessas passagens. Na primeira parte do argumento, Hume analisa o que nesse ponto do *Tratado* é uma lista pacífica dos tipos de juízos racionais. O argumento é uma espécie de processo de eliminação: existem juízos racionais que dizem respeito a relações lógicas e matemáticas; existem conexões empíricas como aquelas de causa e efeito [...]. Em outras palavras, os argumentos de Hume contrários a um emprego prático mais extensivo da razão dependem das próprias noções de Hume acerca daquilo que a razão é – isto é, sobre que espécies de operações e juízos são “racionais”. Seu ceticismo motivacional (ceticismo sobre o escopo da razão como motivo) é completamente dependente de seu ceticismo de conteúdo (ceticismo sobre o que a razão tem a dizer sobre escolha e ação).<sup>11</sup>

Korsgaard (1996, p. 319-321) adota uma estratégia interessante para mostrar que é possível atribuir irracionalidade à conduta de uma agente, não no sentido de irracionalidade imprópria suposta por Hume nos casos (a) e (b)<sup>12</sup>, mas em um sentido próprio, real: quando a agente avalia um fim como o melhor a ser buscado, estando motivada por esse fim, mas mesmo assim deixa de praticar a ação que conduz ao fim visado<sup>13</sup>. O ponto principal do argumento de Korsgaard (1996) é que a racionalidade não diz respeito apenas a operações e juízos, mas também se refere à capacidade da agente de se convencer a partir de operações e conclusões racionais. Nesse sentido, Korsgaard (1996) argumenta que a razão prática assemelha-se à razão teórica. Muitas coisas podem fazer com que a agente deixe de ser convencida por um bom argumento (ou seja, um argumento logicamente válido, de acordo

---

<sup>11</sup> “What is important to notice in this discussion is the relation between Hume’s views about the possible content of principles of reason bearing on action and the scope of its motivational efficacy. The answer to the question what sorts of operation, procedure, or judgment of reason exist is presupposed in these passages. In the first part of the argument Hume goes through what by this point in the *Treatise* is a settled list of the types of rational judgment. The argument is a sort of process of elimination: there are rational judgments concerning logical and mathematical relations; there are empirical connections such as cause and effect [...]. In other words, Hume’s arguments against a more extensive practical employment of reason depend upon Hume’s own views about what reason is - that is, about what sorts of operation and judgment are ‘rational’. His motivational skepticism (skepticism about the scope of reason as a motive) is entirely dependent upon his content skepticism (skepticism about what reason has to say about choice and action)”.

<sup>12</sup> Ver nota explicativa 5. Para comodidade do(a) leitor(a): uma paixão pode ser (impropriamente) classificada como irracional apenas em dois casos: (a) quando se funda na suposição da existência de objetos que na realidade não existem; ou (b) quando escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos sobre causas e efeitos (T 2.3.3.6; T 3.1.1.12).

<sup>13</sup> Aqui se supõe uma teoria moral internalista. No internalismo, a motivação se confunde com a razão para agir: a razão para se considerar uma ação como certa e a razão pela qual você a faz são as mesmas. Essa é uma teoria de acordo com a qual o conhecimento de um juízo moral implica a existência de um motivo para agir de acordo com esse juízo. Em uma teoria externalista, conhecimento e motivação não se confundem.

com as regras inferenciais da razão teórica e livre de falácias). Entretanto, para que a agente possa ser considerada racional, em sentido teórico, deve saber operar lógica e indutivamente, mas também deve ser apropriadamente convencida por tais operações: sua convicção acerca das premissas deve ser “transmitida” para a conclusão. É possível imaginar uma agente que seja plenamente capaz de “operar” racionalmente, sem que tenha qualquer tipo de convicção, como num tipo de jogo, por exemplo. Nesse caso, não se pode dizer que a agente esteja agindo racionalmente.

Para ilustrar o argumento de Korsgaard (1996), no exemplo do comerciante<sup>14</sup>, suponha-se que sendo avaro e acreditando que o melhor curso de ação é pagar imediatamente seu credor, que é uma pessoa de *status* econômico-social elevado e pode ser uma fonte confiável de empréstimos futuros, ainda assim o comerciante opte por não pagar sua dívida. Pode-se afirmar que o comerciante acredita não ter agido da melhor forma, porque assim ele responde, se perguntado por um interlocutor. Nesse caso, é possível inclusive que o comerciante se arrependa de ter agido assim, mas alega ter sido impelido por uma aversão ao credor ou mesmo por uma aversão a se desfazer imediatamente do dinheiro de que dispunha. Para Hume, não há irracionalidade na ação do comerciante, simplesmente ocorreu um conflito entre paixões e a mais forte o impulsionou a agir. Entretanto, assim sendo, é possível dizer que a ação do comerciante foi propriamente irracional, porque o fim avaliado como melhor<sup>15</sup> pelo comerciante (aquilo que estaria mais de acordo com seus próprios interesses, que seria melhor pra si: pagar sua dívida) falhou em motivá-lo a agir de modo a concretizar tal fim. Querer algo, por se acreditar que esse algo é melhor, mas não agir de modo a concretizar o fim visado pode ser considerado propriamente irracional. Korsgaard (1996) comenta ainda que nem sempre é possível convencer alguém por meio de argumentos a se comportar de modo racional. Há um fosso (*gap*) entre compreender uma razão e ser motivado por ela. A razão motiva apenas quem está apto a ser motivado pela percepção de uma conexão racional: “A racionalidade é uma condição para a qual os seres humanos têm capacidade, mas não é uma condição em que sempre se está”<sup>16</sup> (Korsgaard, 1996, p. 324)<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Ver nota explicativa 2.

<sup>15</sup> Note-se que não está em jogo aqui se o fim avaliado como melhor pelo comerciante é objetivamente ou racionalmente melhor do que os demais fins que estavam à sua disposição antes de agir, mas isso não invalida o argumento. O que se afirma aqui é que, uma vez avaliado um fim como melhor do que os demais, seria irracional não agir de modo a concretizá-lo. Isso ocorre por uma falha da agente em transmitir sua convicção pelo fim aos meios que visam esse fim.

<sup>16</sup> “rationality is a condition that human beings are capable of, but it is not a condition that we are always in”.

<sup>17</sup> Korsgaard (1996, p. 324) comenta que na teoria aristotélica, por exemplo, caracteriza-se o prudente, ideal arquetípico do bom caráter, como uma pessoa que responde adequadamente a razões para agir; alguém cuja

O fenômeno da acrasia é um ponto de acumulação de vários conceitos importantes, e uma análise detalhada desse fenômeno pode trazer alguns esclarecimentos adicionais sobre a teoria da motivação de David Hume.

### 3 A DOCTRINA DAS PAIXÕES CALMAS E O CURIOSO CASO DA ACRASIA

Hume concede que há ações que não parecem ser claramente motivadas por paixões. Conforme Stroud (1977, p. 163):

Mas a tese de Hume é de que paixões ou emoções – estados aos quais não se pode chegar por meio da razão – estão sempre presentes na produção da ação, e é difícil acreditar que estou tomado por uma emoção quando simplesmente decido atravessar a rua ou quando decido anotar algo que acabei de descobrir. [...] Hume concorda que a inspeção direta ou introspecção nem sempre mostra uma paixão como causa da ação. Ele acha que, embora frequentemente pareça para nós que não há paixão ou emoção envolvida, ainda assim, nos enganamos sobre esses casos.

Para abarcar os casos em que não parece imediatamente claro que o fator motivacional sejam paixões, Hume cunha o conceito de “paixões calmas”. Tais paixões seriam certos desejos e tendências que não produzem sentimentos ou sensações perceptíveis e que, por esse motivo, muitas vezes são confundidas com determinações da razão. Contrastam, portanto, com as demais paixões, por exemplo, ódio, amor, apetite etc., chamadas por Hume de “paixões violentas”, cujos efeitos são mais evidentes:

Ora, é certo que há determinadas tendências e desejos calmos que, embora sejam verdadeiras paixões, produzem pouca emoção na mente, sendo conhecidos mais por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem. Esses desejos são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão pelo mal, considerados meramente enquanto tais. Quando alguma dessas paixões é calma e não causa nenhuma desordem na alma, é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade. Supomos que sua natureza e seus princípios são os mesmos porque suas sensações não são evidentemente diferentes (T 2.3.3.8).

Uma paixão calma pode ser mais forte do que uma paixão violenta, assim como o contrário pode ser verdadeiro. Os predicados “calma” ou “violenta” se referem apenas ao modo como as emoções são internamente percebidas pelo agente. As paixões calmas geram

---

estrutura motivacional está organizada de modo a tornar essa pessoa receptiva a argumentos racionais, de modo que razões adequadas para agir a motivam com a devida força e necessidade. Os seres humanos devem ser ensinados ou habituados a escutar a razão.

emoções pouco perceptíveis (ou não geram emoções perceptíveis); as paixões violentas geram emoções claramente perceptíveis.

Aqui se encontra o ponto nevrálgico da teoria da motivação de David Hume. O conceito de “paixões calmas” causa espécie. Por um lado, parece que Hume pretende fundamentar sua teoria em bases empiricamente firmes. Este parece ser inclusive um dos principais fundamentos para sustentar a incapacidade motivacional da razão: é imediatamente claro o uso da razão em juízos demonstrativos e juízos de relações de causa e efeito; entretanto, não é imediato que a razão desempenhe função motivacional. As emoções, por outro lado, parecem de fato estar presentes na motivação, se não sempre, na maioria dos casos, enquanto “existências originais” ou “modificações da existência”. É razoável então que Hume dispense a razão como candidata a elemento motivacional. Por outro lado, reconhecer que há casos em que não parece haver paixões envolvidas e postular a existência de paixões calmas para resolver o problema, parece uma afronta ainda maior à sua pretensão de se fundamentar em bases empiricamente firmes do que simplesmente conceder à razão função motivacional nesses casos.

A princípio, não é claro como uma paixão calma, em que a emoção envolvida é tão fraca que mal pode ser percebida, possa se opor a uma paixão violenta. Inclusive, pode-se empiricamente verificar que, quando há conflito entre duas paixões violentas, aquela que produz emoções mais fortes costuma direcionar a ação do agente. Por exemplo, suponha-se um caso de adultério, em que o agente ame intensamente sua esposa, mas, ao perceber ter sido traído, seja tomado por uma ira ainda mais forte do que o amor que sente por ela e não consiga evitar o ímpeto de matá-la.

Além disso, paixões calmas parecem essencialmente distintas das paixões violentas. As paixões calmas podem ser imperceptíveis, as paixões violentas não. Mas, conforme o próprio Hume, as impressões (e, portanto, as paixões) deveriam ser distintas das ideias justamente pela força com a qual são percebidas (T 1.3.7.5). Conclui-se, portanto, que as paixões calmas são indistinguíveis de ideias. Ainda, conforme Stroud (1977, p. 164), a noção de paixões calmas contradiz claramente um dos princípios fundamentais da teoria de Hume, qual seja, o princípio de que não é possível se equivocar acerca do próprio conteúdo mental, ou desconhecê-lo, em um dado momento (T 1.4.2.7).

As paixões calmas e as paixões violentas atuam como “princípios” contrários sobre a vontade. Quando paixões calmas se sobressaem sobre paixões violentas, atribui-se ao agente “força de caráter”:

O erro comum dos metafísicos tem sido atribuir a direção da vontade exclusivamente a um desses princípios e supor que o outro não tem nenhuma influência. Os homens com frequência agem conscientemente contra seus próprios interesses; por essa razão, a perspectiva do maior bem possível nem sempre os influencia. Os homens muitas vezes se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguir seus interesses e objetivos; não é apenas o desprazer presente, portanto, que os determina. Observamos, em geral, que ambos os princípios atuam sobre a vontade; e, quando são contrários, um dos dois prevalece, segundo o caráter *geral* ou a disposição *presente* da pessoa. O que se chama de firmeza de caráter [*strength of mind*] implica o predomínio das paixões calmas sobre as violentas; mas é fácil observar que não há ninguém que possua essa virtude de forma tão constante que nunca, em nenhuma ocasião, ceda às solicitações da paixão e do desejo. A essas variações de temperamento deve-se a grande dificuldade em se decidir acerca das ações e resoluções humanas, quando existe qualquer contrariedade de motivos e paixões (T 2.3.3.10).

Essa caracterização também fornece elementos para explicar como Hume compreende os fenômenos da continência e da incontinência<sup>18</sup>. Desde Platão e Aristóteles, a acrasia era considerada essencialmente como um conflito entre razão e desejo. No *Protágoras*, por exemplo, a acrasia é definida como um fenômeno em que o conhecimento do agente acerca do melhor a se fazer é sobrepujado por seus apetites/prazeres/paixões (*Prot.* 352b-353a), embora, para Sócrates, isso fosse impossível, pois o conhecimento propriamente dito nunca pode ser dominado pelas paixões humanas, a não ser quando uma crença (falsa) é tomada por engano como conhecimento (*Prot.* 357c-e). Para Aristóteles, o acrático é aquele que age de modo contrário à sua escolha (*EN* III 1111b 14), que abandona a conclusão a que chegou pelo cálculo racional acerca do melhor a se fazer, fazendo o que sabe ser mau, em detrimento daquilo que sabe ser bom (*EN* VII 1145b 10-14).

As análises contemporâneas costumam tratar a acrasia como consistindo essencialmente no fenômeno de considerar algo como o melhor a se fazer em uma determinada situação e, não obstante, fazer intencionalmente outra coisa, em detrimento daquilo que se considera melhor<sup>19</sup>. Essa é, por exemplo, a definição de Davidson (2001, p.

---

<sup>18</sup> Os termos “*enkrateia*”, “continência” e “força da vontade” referem-se ao fenômeno em que se age conforme um fim preferível, considerado melhor pelo agente. Hume adota a expressão “firmeza de caráter”, que pode tanto caracterizar a prudência quanto a continência, pois age-se conforme um fim considerado bom, em vez de se agir conforme um fim posto por uma paixão violenta. De modo semelhante, os termos “acrasia”, “incontinência” e “fraqueza da vontade” referem-se ao fenômeno oposto, em que o agente age de modo contrário àquilo que considera melhor.

<sup>19</sup> Note-se que, mesmo na descrição contemporânea, ainda é possível caracterizar a acrasia, pelo menos em alguns casos, como um conflito entre algum tipo de conhecimento ou crença acerca do melhor a se fazer em uma determinada situação, de um lado; e paixões ou desejos, de outro lado. Hume poderia facilmente ter adotado descrição semelhante, evitando assim o conceito de “paixões calmas”.

22), que segue aproximadamente a caracterização da acrasia feita por Aristóteles em *EN* (VII 1145b 10-14).

Ocorre que, para Hume, a continência e a incontinência não podem ser consideradas como casos em que há conflito entre razão e paixões, pois a razão não é capaz de se opor à paixão na direção da vontade. Apenas paixões podem se opor entre si, direcionando a vontade. Na incontinência, uma paixão violenta se sobrepõe a uma paixão calma; na continência, o contrário ocorre. As paixões calmas não são racionalmente preferíveis às paixões violentas, pois aquelas se referem tão somente a instintos, “tais como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão pelo mal, considerados meramente enquanto tais” (T 2.3.3.8). Alguns agentes, devido à constituição de seus caracteres ou disposições, tendem a agir de modo prudente ou continente; outros tendem a agir de modo incontinente.

Causa estranheza, ainda assim, que Hume descreva a continência por meio dos conceitos de paixões calmas e paixões violentas. Parece mais natural dispensar esses conceitos e tratar a continência como o caso em que a crença do agente acerca do que é preferível sobrepuja suas demais paixões; e a incontinência como o caso contrário. Poderia tê-lo feito, uma vez que, para Hume, as crenças são constituídas por paixões. A única vantagem que o conceito de paixões calmas parece ter na caracterização da continência é que aquelas se referem a instintos e propensões gerais pelo bem e aversão pelo mal que podem ser considerados como inerentes à natureza humana. Isso explicaria, por exemplo, a capacidade que todos os seres humanos têm de avaliar quais fins são bons e quais são maus e de concordar aproximadamente acerca de tal categorização. Por exemplo, todos concordam que devemos proteger as crianças, todos concordam que a justiça é um bem a ser visado, embora nem sempre se aja de forma condizente com esses preceitos.

Por considerar que todas as ações visam a fins postos por paixões e que a razão é incapaz de motivar, Hume não se atém à seguinte peculiaridade da ação incontinente, conforme observado por Korsgaard (1996, p. 319-321) e discutido na seção anterior: independentemente de os bens visados serem sempre postos por paixões, o fato de que o agente é capaz de produzir um juízo valorativo acerca desses bens, preferindo um bem em detrimento dos demais, mas ainda assim falhar em agir de modo a concretizar esse bem, parece tão irracional quanto preferir tomar um vermífugo a um antibiótico quando se tem uma infecção. Casos assim de fato parecem ocorrer, mas isso é apenas um indício de que nem sempre os seres humanos agem racionalmente.

Conforme Hume, a razão é incapaz de direcionar a vontade, apenas paixões são capazes de fazê-lo: tanto as paixões calmas quanto as paixões violentas atuam como “princípios” no direcionamento da vontade. Entretanto, não deveria ser o contrário, *i.e.*, não seria a vontade que deveria atuar no direcionamento das paixões?

Ocorre que, para Hume, a vontade é apenas uma impressão, assim como o são as paixões: “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*” (T 2.3.1.2). Assim, pode-se argumentar que o conceito de vontade parece supérfluo na teoria humiana, uma vez que as paixões que direcionam a vontade do agente não parecem se submeter à sua escolha; a ação sempre se dá em vista dos fins postos pela paixão ou pelo conjunto de paixões mais fortes, de acordo com o caráter ou disposição geral do agente, e a força dessas paixões não pode ser controlada por ele. Portanto, talvez o propósito de Hume ao fazer uso do conceito de vontade seja meramente negativo, *i.e.*, mostrar que a vontade é apenas uma impressão que sentimos, mas não se refere a um aparato cognoscitivo próprio dos seres humanos; não é uma entidade adjudicante capaz de escolher o elemento motivacional da ação, seja esse uma crença, uma paixão, ou, o que seria uma impossibilidade ainda mais patente para Hume, uma determinação racional.

## CONCLUSÃO

O presente artigo analisou os argumentos de Hume a favor da incapacidade motivacional da razão. Mostrou-se que esses argumentos se sustentam na hipótese de que, para Hume, a razão consiste apenas em proposições (objetos da razão) e em raciocínios demonstrativos e raciocínios prováveis (operações racionais). Entretanto, uma análise cuidadosa parece indicar que aquilo que consideramos como racional excede o escopo pressuposto por Hume, especialmente no que tange àquilo que comumente se denomina na literatura filosófica como “razão prática”.

O próprio Hume parece conceder que a razão também consiste no processo de descobrir se algo é verdadeiro ou falso, e crenças que se referem a esse processo podem ser capazes de motivar. Conforme Stroud (1977), embora as crenças sejam “existências originais” ou “modificações da existência” e que, portanto, não possam ser ditas racionais ou irracionais, a não ser naquilo que diz respeito ao valor de verdade das proposições em que se baseiam,

esse não parece ser o caso. Há crenças derivadas de processos rigorosos e metodológicos claros, que podem ser ditos racionais; assim como há crenças derivadas de superstições, que podem ser ditas irracionais.

A expressão “agir racionalmente” indica que deve haver uma ou mais justificativas racionais ou “razões” para a ação, que a agente deve conhecer. Ademais, conforme Korsgaard (1996), em uma teoria moral internalista, para que uma ação seja considerada como propriamente racional, a motivação para agir de acordo com o fim que a agente considera como melhor, em vista das justificativas racionais conhecidas, deve ser transmitida para os meios. Nesse sentido, a ação acrática, em que a agente considera como melhor um dado fim, mas não age de modo a concretizar esse fim, pode ser considerada como propriamente irracional.

É importante ressaltar que, mesmo se a hipótese humiana acerca da limitação da razão a raciocínios demonstrativos ou prováveis cujos objetos são proposições estiver incorreta, ainda assim é possível que Hume esteja correto acerca da incapacidade motivacional da razão. Entretanto, nesse caso, é necessário encontrar um substituto adequado para o conceito de paixões calmas, o qual apresenta claras inconsistências teóricas.

Como a vontade é direcionada pelas paixões, e por considerar que não há exceção à cadeia de necessidades do mundo natural, não é possível, para Hume, a existência de liberdade, conforme a definição libertária, em que a vontade do agente seria um princípio incausado de sua ação. O agente é “livre” para agir apenas em um sentido muito particular: age conforme suas paixões, seu caráter, motivações internas que não estão imediatamente restritas por princípios externos; mas é escravo delas, pois tais motivações internas decorrem de uma cadeia de acontecimentos antecedentes sobre os quais o agente não tem controle. Sua vontade é uma impressão, assemelha-se a um mero sentimento de escolha.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics**. Translated by T. Irwin. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

DAVIDSON, D. How is Weakness of the Will Possible? *In*: DAVIDSON, D. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

HUME, D. **A treatise of human nature**. Edited by David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

KORSGAARD, C. Skepticism about practical reason. *In*: KORSGAARD, C. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 311-334.

PLATÃO. **Complete Works**. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Translated by various authors. Indianapolis: Hackett, 1997.

STROUD, B. **Hume**. London: Routledge, 1977.

VELASCO, M. Hume, as paixões e a motivação. **Analytica**: Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 33-62, 2002.