



## Hume e o debate contemporâneo sobre as razões motivantes

*André Chagas Ferreira de Souza\**

**Resumo:** Este artigo busca colocar a filosofia de David Hume diante de algumas teorias contemporâneas a respeito do tema das razões para agir ou motivantes. Há certa dificuldade em se afirmar que Hume aborda as razões motivantes, um conceito contemporâneo voltado a explicar aquilo que efetivamente impele um agente e referente ao lugar do desejo e da crença. Há dois grupos, intitulados respectivamente como humanos e não-humanos, de modo que para o primeiro, supostamente mais alinhado a Hume, o desejo tem lugar garantido e até certa primazia na motivação para o ato e a crença um papel limitado. Já para o segundo, o desejo não é sempre fundamental para motivar as ações e a crença pode tomar a dianteira nesse aspecto. Apesar do desafio de se colocar o próprio Hume junto a esses debatedores que orbitam sobre seu pensamento, é possível aproximar tais intelectuais no intuito de se investigar se Hume não teria uma perspectiva sobre as razões motivantes, quando ele reflete sobre a ação humana ao tratar das paixões, da crença e da razão. Esta investigação também contribui para se ampliar a compreensão a respeito das considerações de Hume sobre o uso do intelecto na esfera prática.

**Palavras-chave:** Desejo; Crença; Razão; Ação; Motivação; Disposição

### Hume and the contemporary debate about motivating reasons

**Abstract:** This paper aims to compare David Humes's philosophy with some contemporary theories about reasons for action or motivating reasons. It is hard to claim that Hume uses the idea of motivating reasons, a concept about the

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade São Paulo (USP). Professor de Filosofia do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA). E-mail: [andre.ufla@gmail.com](mailto:andre.ufla@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2699283563204401>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7654-6104>.

explanation of what makes someone act and what is the function of desire and belief. There are nowadays two groups we highlight. First, Humeans are those who supposedly are closer to the own philosophy of Hume and think that desire has a primary place and belief a limited role when we think about motivating reasons. Second, the Non-Humeans think that desire is not necessary the basis of action, and belief is sufficient to convince the agent. Despite the issue of taking Hume's thoughts close to those who developed their theories around the modern philosopher, it is possible to create a bridge among them to check if he does not have a perspective about motivating reasons when he investigates human actions focusing on the concepts of passion, belief, and reason. That paper can also contribute to showing what Hume thinks about using intellect in the practical dimension.

**Keywords:** Desire; Belief; Reason; Action; Motivation; Disposition

### **Hume et le débat contemporain sur les raisons motivantes**

**Résumé:** Dans cet article nous comparons la philosophie de David Humes avec certaines théories contemporaines sur les raisons d'agir ou les raisons motivantes. Il est difficile de prétendre si Hume utilise l'idée de raisons motivantes, un concept sur l'explication de ce qui fait agir quelqu'un et qui est la fonction du désir et de la croyance. Il y a aujourd'hui deux groupes que on met en évidence. Les huméens sont ceux qui sont censés être plus proches de la propre philosophie de Hume et pensent que le désir a une place primordiale et la croyance un rôle limité lorsque nous pensons aux raisons motivantes. Les non-humiens pensent que le désir n'est pas nécessairement la base de l'action et que la croyance suffit à convaincre l'agent. Malgré la question de rapprocher les pensées de Hume de ceux qui ont développé leurs théories autour du philosophe moderne, il est possible de créer un pont entre eux pour vérifier s'il n'a pas une perspective sur les raisons motivantes lorsqu'il enquête sur les actions humaines en se concentrant sur les concepts de la passion, la croyance et la raison. Cet article peut également contribuer à montrer ce que pense Hume de l'utilisation de l'intellect dans la dimension pratique.

**Mots-clés:** Désire; Croyance; Raison; Action; Motivation; Disposition

O pensamento de Hume continua a suscitar um considerável debate no campo da filosofia moral. A partir das peculiaridades dos seus conceitos e teses, muito se discute sobre como se dá o comportamento humano. No caso de Hume, toda essa investigação se vincula ao que ele entende por natureza humana. Embora os leitores contemporâneos costumem interpretar de maneira restrita textos do filósofo escocês, que inclusive parecem pagar certo preço por isso, é certo que eles criaram um arcabouço conceitual próprio e buscaram organizar o campo investigativo moral com o objetivo de esclarecer mais as próprias questões em jogo na ética apoiando-se em Hume.

Para aproveitarmos tal esquematização ou explicitação, muitas vezes difícil de acompanharmos na sua integralidade, dados os diversos desdobramentos e classificações das correntes éticas atuais, começemos destacando o conceito de *razões para a ação*. Nesse sentido, para aproveitarmos as explicações introdutórias de Dancy (2000, p. 1-2), ações por razões se distinguem de movimentos ordinários, como qualquer movimento corporal simples, e são aquelas nas quais o agente sofre certa persuasão, de modo a serem atos intencionais. Conforme o estudioso (DANCY, 2000, p. 20-21), passou a estar em voga a noção de que ao considerarmos as razões que acarretam as ações, em termos analíticos, podemos pensar em duas possibilidades. A respeito da primeira, consideramos aquilo que efetivamente é tomado pelo agente, suas *motivações* para agir ou *razões motivantes* (*exciting reasons*). Nesse caso, é válido entender que procuramos captar aquilo que leva alguém a agir ou o porquê de tal ação, de maneira que motivação nesse caso significa algo focado no próprio agente, aproximando-se da noção de causa. Concernente à segunda, cuja literatura costuma ser mais extensa, refletimos sobre a *razão justificativa* ou *razões normativas* (*justifying reasons*) para que uma pessoa aja, se suas razões para agir são boas ou não, de modo que o componente valorativo moral se revele efetivamente a respeito dos atos humanos e

servam efetivamente de guia para estes, ou seja, o foco está na ação.<sup>1</sup> Em suma, a partir dessa distinção, como observa Dancy, quando uma pessoa age de modo não muito inteligente, é possível afirmarmos que ela tinha uma razão motivante para isso, apresentando, assim, uma explicação para tal ato, porém sem possamos defendê-lo (DANCY, 2000, p. 2).

É óbvio que as duas perspectivas podem ser combinadas, uma vez que podemos investigar como ou se efetivamente há meio para um agente adotar ações justificadas que adentram seu pensamento, que o convençam e o levem (ou obriguem) a agir conforme tais preceitos (SCHAFER, 2016, p. 356). Entretanto nosso ponto será investigar como Hume poderia integrar o debate contemporâneo com enfoque nas razões motivantes, ainda que isso nos desafie dada a diferença de contexto em que elaborou sua doutrina. Sobre Hume, tomaremos como referência o seu *Tratado da Natureza Humana*<sup>2</sup>. Colocaremos em cena algumas teorias mais atuais que se apoiaram no pensamento do autor do *Tratado*, seja de maneira positiva, seja de maneira negativa. Há estudiosos empenhados em aprimorar pontos desenvolvidos por Hume sobre o motivo para agir e que inclusive invocam certa chancela do autor do *Tratado*, ainda que estejam menos preocupados em serem totalmente fiéis a esse filósofo do que aprimorar teses do filósofo moderno. Trata-se dos humeanos (*Humeans*). Mas há teóricos contrários ao humeanismo e por tabela a Hume, classificados como anti-humeanos (*anti-Humeans*). O que separa essencialmente essas duas correntes e as coloca diante de Hume é o lugar ocupado por desejo (*desire*) e crença (*belief*), o modo como estes se combinam ou não e se há alguma relação equilibrada entre ambos ou não no que concerne às razões para alguém agir no sentido motivacional. Resta, então, investigar onde o próprio Hume se encontra em

---

<sup>1</sup> “Motivating reasons are supposed to be the ones that actually made a difference to how [someone] acted; they constitute the light in which he chose to do what he did. Normative reasons are the ones we try to cite in favour of an action, because they are the ones that should show that the action was sensible or right or whatever.” (DANCY, 2000, p. 2).

<sup>2</sup> Doravante referido apenas como *Tratado* e citado pela letra *T*, seguido dos algarismos que indicam respectivamente a sequência do livro, da parte, da seção e do parágrafo ou da Sinopse com o respectivo parágrafo.

meio a esse debate entre humanos e não-humanos.<sup>3</sup> Neste exercício de conjectura sobre a posição de Hume, como bem apontam Karlsoon (2006) e Schafer (2016), é preciso saber se para o filósofo uma ideia, na forma de crença, é capaz de motivar satisfatoriamente por si própria (KARLSSON, 2006, p. 358).

No intuito de alcançarmos os objetivos deste ensaio e para termos um percurso cômodo para nossa exposição, começaremos recapitulando brevemente alguns conceitos centrais de Hume sobre a ação humana a partir do *Tratado*. Entendido isso, seguiremos com uma breve apresentação dos pensamentos do anti-humano, destacando os argumentos de Nagel e de McDowell, que com algumas de suas críticas desenvolveram teses em reação ao pensamento de Hume. Em seguida passaremos ao humanismo tomando como referência Michael Smith, cujo pensamento é uma crítica ao anti-humanismo. Ao final, colocaremos novamente Hume em cena, mas já preparado para ser contrastado com seus debatedores contemporâneos.

Não pretendemos apontar um possível vencedor no embate entre humanos e anti-humanos nem pretendemos afirmar com todas as letras a qual lado associar Hume. Consideramos que colocá-lo em meio a um tipo de debate permite ao menos um duplo ganho. Um no sentido de se ampliar a compreensão do próprio pensamento de Hume sob novas lentes. Outro no sentido de tentarmos mostrar que Hume expõe teses que não deixam a desejar diante das pretensas versões atualizadas do seu pensamento, o qual parece permanecer em parte imune às críticas dos seus supostos opositores (KARLSSON, 2006, p. 236), inclusive nos termos destes, ainda que isso exija um exercício para criar pontes entre autores de períodos distintos. Poderemos ainda avaliar a posição crítica de que não há uma teoria plausível da motivação ou (por que não?) razões da ação em Hume<sup>4</sup>, que parece um

---

<sup>3</sup> Como já inclusive já foi colocado por Karlsoon (2001), Millgram (2005), Radcliffe (2008) e Schafer (2016), porém sem que a questão tenha se esgotado.

<sup>4</sup> “Da psicologia da ação de Hume não surge uma concepção plausível da motivação. A tese de que nenhum processo racional poderia contribuir para a motivação das ações, e a pretensão concomitante de que as explicações motivacionais possam ser puramente causais, apoiam-se num conceito restrito de racionalidade, segundo o qual a razão é uma faculdade que se limita

argumento derivado da interpretação mais cética sobre o pensamento desse autor sobre a possibilidade de uma razão prática fundada numa teoria da motivação (VELASCO, 2001, p. 53; MILLGRAM, 2005, p. 201).

## Os motivos para a ação em Hume

A compreensão de como se dá o motivo para a ação conforme o *Tratado* depende de conceitos difundidos ao longo dos seus três livros. Tudo começa com as duas modalidades de percepção da mente, *impressões* e *ideias*, distinguidas somente em função do seu grau de vivacidade perceptiva. Nesse aspecto, as impressões são mais vivazes do que as ideias.

As impressões se dividem em duas modalidades, as *impressões de sensação*, oriundas dos dados sensíveis, e as de *reflexão*, que ocorrem com a interposição de uma ideia. Antes de esclarecer sobre este tipo, não custa lembrarmos que para Hume as ideias no limite têm impressões como fundamento, ou seja, são originadas pela vivência com objetos ou fatos, que são fixadas pela memória, ainda que as impressões originais se percam no amálgama de ideias. Por isso, conforme o esquema do *Tratado*, as impressões de reflexão, embora dependentes da presença de ideias, são baseadas em impressões originárias.<sup>5</sup>

---

a determinar a verdade ou a falsidade de proposições em ‘questões de fato’ ou em ‘relações entre ideias’. Sob o suposto dessa concepção da racionalidade – limitada a seu uso teórico –, é impossível tornar inteligíveis ações intencionais. Um modelo de explicação motivacional que renuncia à compreensão de todo tipo de conexão interna entre os elementos da explicação acaba por dissolver a inteligibilidade das ações, seja nos dados da consciência, seja nos dados dos movimentos observáveis” (Velasco, 2003, p. 136).

<sup>5</sup> “As impressões podem ser divididas em duas espécies: de SENSACÃO e de REFLEXÃO. As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas 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 impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela

Dentre as impressões de reflexão há as *paixões*. As paixões, que incluem emoções, se desdobram em outras modalidades, com destaque para a *paixão direta*, referente ao prazer imediato acerca do objeto, e *paixão indireta*, na qual há certo anteparo mais marcado das ideias que caracterizam as impressões reflexivas (T 2.1.2.4), que revelam, assim, grande complexidade (RAWLS, 2005, p. 32). Como exemplo de paixão direta Hume apresenta o *desejo*, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança; já de paixão indireta, o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malevolência, a generosidade, juntamente com outras paixões que delas dependem.

Em relação à segunda modalidade de percepção da mente, as ideias, elas se distinguem conforme o seu grau de vivacidade do ponto de vista cognitivo, ou seja, o quanto realmente representam seus objetos. Duas modalidades se destacam nesse caso, as pouco vivazes, como as ficções, e as muito vivazes, as *crenças*, que passaremos a introduzir. As crenças se caracterizam por superarem a imaginação ou “vagos devaneios de um sonhador” (T 1.3.7.7), pois a crença numa ideia faz com que esta seja tomada como legítima imagem do seu objeto, o qual nesse caso é entendido em sentido amplo, já que inclui conceitos e resultados de inferências, demonstrativas ou causais. A crença apresenta outra peculiaridade por expressar, em termos da psicologia de Hume, certo *sentimento* do agente que assente à ideia. Hume sustenta que crer indica uma *maneira* de se conceber um objeto, como observamos no caso de duas pessoas que compartilhem uma ideia, por exemplo, de Deus, entretanto com uma que realmente toma sua respectiva ideia como oriunda de tal ente ou realmente o represente e outra que considera apenas ter uma ideia fictícia (T 1.3.7.3). Em suma, crença é uma *maneira* de se ter a ideia, uma capacidade cognitiva em que assentir inclui um tipo de sentimento de que algo é verdadeiro (SANDIS, 2009, p.148).

---

imaginação, convertendo-se em ideias - as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias.” (T 1.1.2.1.)

A razão, o entendimento, é a *faculdade* que opera por meio de ideias. Dentre as duas exclusivas operações racionais, uma é a demonstração, a combinação abstrata de ideias, ilustrada pelas operações matemáticas. A outra é a de inferência causal sobre fatos, a de probabilidades, que permite a espera de um acontecimento futuro conforme os eventos semelhantes vividos no passado. Vinculado a essas duas possibilidades de operação com as ideias ou de inferência, seja por sua relação abstrata, seja pela expressão de uma relação de causa e efeito, Hume afirma que a razão tem o objetivo de alcançar a verdade ou falsidade, ou seja, inferências necessárias ou que realmente revelem os fatos.

As crenças podem resultar ou de raciocínios bem formados, da pura razão, ou da expectativa sobre fatos. No segundo caso, as crenças se ancoram evidentemente nas impressões e nas vivências, como é exemplificado com o célebre caso das bolas de bilhar (*T Sinopse*, 9). Para que alguém, por exemplo, considere um evento conforme sua expectativa, é preciso que sua mente ligue isso a um fato que fora vivido de modo a ser esperado o mesmo resultado em relação ao futuro, pois a ideia que lhe vem à mente predomina em relação à possível alternativa factual. Se a pessoa se depara com um corpo A que se move na direção a um corpo B, ela acredita que tal evento resultará no movimento de B, e não espera algo diferente disso. A crença em casos como esse funciona como uma *mimese* das propriedades causais das impressões, como observa Schafer (2016, p. 369).<sup>6</sup>

A *vontade*, faculdade-chave na origem da ação, é “[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). Para gerar tal movimento, a vontade precisa ser

---

<sup>6</sup> Sem ferir a letra do *Tratado*, entendemos que há a crença a respeito da identidade dos objetos, por exemplo, que uma é pessoa é a mesma que vimos numa fotografia, que um país está em determinado continente, que isto diante de mim é água e que posso afogar-me nela etc. Casos como esses nos reportam respectivamente aos de conexão entre ideias apresentados por Hume, que são respectiva mente de *semelhança*, *contiguidade* e *causa-e-efeito* (*T* 1.1.4.1). Contudo, o mais relevante é considerar a crença sobre um objeto vinculada à sua associação com outros ou com seus resultados, em que a conexão causa-e-efeito acaba por se destacar e é na qual o próprio autor do *Tratado* se foca.

ativada, e Hume pensa que esse impulso ou *motivo* ocorre por meio das paixões, *jamais da razão*, pois esta seria essencialmente inerte. A faculdade racional não pode nem pleitear tal papel de motivo nem mesmo é capaz de opor-se à paixão (T 2.3.3.2). Logo, concluímos com Hume que as ações, fruto da vontade instigada pelas paixões, não são irracionais nem racionais em sentido estrito (T 2.3.3.6) e que declarar que o entendimento pode disputar com a paixão o controle sobre a vontade não passa de uma falácia (T 2.3.3.2).

No *Tratado*, a impotência da razão se deve às funções dessa faculdade, fundamentalmente informativa, pois se limita à associação abstrata de ideias ou inferência sobre fatos, a fim de revelar o pensamento verdadeiro. O entendimento tem papel representativo (T 3.1.1.18), o de mostrar como uma ideia se sustenta a partir dos passos dedutivos ou de como um efeito decorre de uma causa. Tal papel informativo ou representativo não impele aparentemente movimento por si mesmo ou de maneira direta, já que a razão não interfere sobre a vontade da mesma forma que a paixão.

Porém, à primeira vista, Hume modera seu argumento inicial que restringe a participação do entendimento junto às ações. Ao menos, ainda que de maneira limitada, a razão tem papel de avaliadora junto à paixão na influência sobre a vontade (T 2.3.3). Nesse caso o julgamento concerne à identificação do objeto almejado pelo agente e à ponderação sobre como alcançar tal fim. Inclusive a falha nesse processo de julgamento pode fazer com que a ação seja contra a razão (*unreasonable*). Entretanto, até este ponto cabe à paixão *impelir* de fato o agente conforme as informações dadas pelo julgamento nessas duas modalidades apresentadas, reduzindo talvez o entendimento ao papel meio, sem realmente interferir sobre os fins do agente.

Mas os indícios de que Hume mitiga o suposto *gap* entre paixão e razão parecem mais evidentes quando ele afirma que alguém inicialmente mal-informado a respeito da busca por um objeto, mas que venha em seguida a reconhecer que a coisa não é a mesma inicialmente esperada nem que os meios são suficientes para alcançá-la, pode desistir de buscar seu fim.

Assim que percebemos a falsidade de uma suposição ou a insuficiência de certos meios, nossas paixões cedem à nossa razão sem nenhuma oposição. Posso desejar uma fruta que julgo possuir um sabor excelente; mas se me convencerem de meu engano, meu desejo cessa. Posso querer realizar certas ações como meio de obter um bem desejado; mas como minha vontade de realizar essas ações é apenas secundária, e se baseia na suposição de que elas são as causas do efeito pretendido, logo que descubro a falsidade dessa suposição tais ações devem se tornar indiferentes para mim (T 2.3.7.7).

Conforme sua capacidade de revelar a verdade ou falsidade, o entendimento parece ter mais influência sobre vontade do que percebemos inicialmente. Assim, há sinais de que a analogia da relação da razão com as paixões como se fosse num regime de escravidão (T 2.3.3.4) não retrata como se dão as ações. Todavia, Hume insiste que a própria razão *não é motivo* para a vontade (T 2.3.3.1). Ainda que o entendimento se associe à paixão para gerar movimento humano, é a esta que cabe princípio motor.

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. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem *indiferentes*. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, *como a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar* (T 2.3.3.3 – sem grifos no original).

A capacidade de julgar pode até expressar uma capacidade diretiva, conselheira, no entanto o impulso para o movimento é proveniente da paixão. Não é descabido entendermos que a paixão é suficiente para mover,

pois não há em princípio qualquer obrigação de que ela siga os preceitos racionais, como a própria experiência revela. A *akrasia* não está aí para comprovar esse dado? Hume não indica grandes objeções para aceitar a falha moral das pessoas que supostamente enunciam o reconhecimento daquilo que deveriam fazer, como é ilustrado pela personagem Medeia nas *Metamorfoses* de Ovídio, a qual mata seus próprios filhos apesar de alegar supostamente saber a barbaridade que praticara. Hume se torna realmente um forte candidato ao ceticismo sobre o uso prático da razão, já que o agente não é por si mesmo constrangido a acatar seus pensamentos, inclusive preceitos racionais.

Esse panorama mostra dados do *Tratado* que fizeram fortuna na contemporaneidade. Inclusive eles serviram para alimentar análises daqueles que consideraram que o autor teria afastado qualquer função especificamente prática da razão, que para alguns Hume nem cogita ser um dos papéis desta faculdade (MILLGRAM, 2005). Antes de indicar se tais observações são pertinentes e algumas mais recentes que se alimentaram com o pensamento de Hume, é preciso começarmos a tecer um elo mínimo de comunicação entre este e seus possíveis interlocutores mais atuais para colocá-los numa *tópica*.

Ao passarmos para o debate contemporâneo sobre as razões motivantes, percebemos que a discussão gira em torno principalmente dos termos *desejo* e *crença*, também presentes em Hume. Porém, seus sentidos se diferem conforme o caso. Notemos que, no *Tratado*, seu autor não se limita apenas aos dois, pois desejo é uma espécie de paixão, de forma que nem toda paixão é desejo, e crença não é a expressão completa da razão.

No que se refere às paixões, já vimos que há outras além do desejo (T2.1.2.4). Como nota Radcliffe (2008, p. 477), elas são capazes de fornecer motivo ou fim para o agente, como a alegria, o medo, o desespero, a benevolência etc. Porém, o desejo pode se destacar, visto que é plausível entendermos que Hume se refere a ele como certo representante da paixão quando trata do motivo (notemos que não é idêntico a moviação) para a ação humana, como notamos no segundo livro do *Tratado*:

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 ao mal, considerados meramente enquanto tais (T 2.3.3.8 – sem grifos no original).

Parece que outras paixões podem ser definidas por meio do desejo, por exemplo, o orgulho, que expressa o desejo por uma boa fama (T 2.1.11), a qual propicia prazer à pessoa orgulhosa. Sem contar a complexidade da situação passional, já que uma pessoa pode manifestar mais de um desejo. Mas o que pode ainda servir para sublinhar certa distinção interna às paixões é que aquela mobiliza mais a noção de emoção do agente, sua sensação ou sentimento, ao passo que quando se trata de desejo o enfoque se dá num estado de busca por um objeto (cf. IRWIN, 2008, p. 582). Inclusive, quando Hume se refere ao princípio motivador para a ação humana como busca por algo que propicia prazer, ele opta às vezes pelo termo desejo, e não pelo genérico conceito de paixão. Veremos ainda que em Hume prazer e dor são elementos de destaque para se entender a que o ser humano se dirige ou se afasta (KARLSSON, 2001). Assim, embora possam ser indicadas mais diferenças, a opção contemporânea em referir-se ao desejo como elemento da motivação, deixando de lado o conceito mais largo de paixão, não impede qualquer comunicação de Hume com tal corrente.

Em relação à crença, há mais complicações, pois Hume tem arcabouço argumentativo a respeito da cognição e da psicologia mais distante do compartilhado pelos filósofos atuais. Nesse caso, é mais interessante antes colocar em cenas os estudiosos contemporâneos. Adiantamos apenas que a perspectiva destes sobre desejo e crença muitas vezes referenciada na teoria da direção de ajuste (*direction of fit*), herdada de Anscombe (1957), que curiosamente não deixa de nos remeter a Hume

ao reforça a caracterização do desejo, uma paixão, como realização e da crença como representação.<sup>7</sup> Na versão mais atual, conforme a direção de ajuste desses doravante dois estados mentais, é bem sabido que crer é tratado como o estado mental em que o pensamento de alguém pretende moldar-se conforme os objetos ou fatos do mundo (*mind-to-world*), ao passo que o desejo expressa o estado mental de alguém voltado a moldar o mundo conforme seus anseios (*world-to-mind*) (LITTLE, 1997, p. 61; DANCY, 2000, p. 13; SMITH, 2015, p. 139-140). Visto isso, passemos para os autores mais atuais com enfoque nas razões motivantes.

### **Anti-Humeanismo**

Para facilitar nossa exposição, comecemos pelos anti-humeanos, que apesar de terem em vista a oposição a um contexto contemporâneo, eles apresentam, como informado, teses que parecem chocar-se com o próprio pensamento de Hume. Para eles, é até aceitável que desejo seja motivo, mas sem que este esteja exclusivamente no centro quando se trata das razões do agente (MCDOWELL, 1978, p. 15). Contudo, defendem que a crença, modalidade de estado mental cognitivo, pode motivar com certa independência ou ao menos tomar a dianteira no processo de motivação para agir, sem depender necessariamente de um desejo. Reforçando, os anti-humeanos não negam que possamos ser movidos por desejo, mas não sempre (Radcliffe, 2008). Para os anti-humeanos as ações não precisam necessariamente da suplementação desiderativa para terem suas razões motivantes expressas (CADILHA & MIGUENS, 2014, p. 65).

---

<sup>7</sup> “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 contradição consiste na discordância entre certas ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam” (T 2, 3, 3, 5).

Com o intuito de entendermos a base do anti-humeísmo acerca das razões para agir, tomemos dois dos seus expoentes, começando pela exposição de Nagel sobre *desejo não-motivado* e *desejo motivado*, que segundo ele alguns autores confundiriam a respeito das razões motivantes (NAGEL, 2009, p. 37-39). O desejo não-motivado é caracterizado como modalidade simples, que ocorre sem alguma mediação. Pela ótica do autor de *A Possibilidade do Altruísmo*, uma pessoa não age sempre nos mesmos moldes de quando simplesmente tem sede ou fome, casos de desejos não-motivados. Para Nagel, as ações podem ser compreendidas também a partir da noção de desejos motivados, em que crenças podem anteceder-las e, portanto, tomar a liderança da ação.

Conforme o exemplo de Nagel, uma pessoa que vá diante de uma máquina de café, ainda que deseje adquirir sua bebida, não operaria o dispositivo se apenas tivesse desejo, e mais, toda a situação em que a pessoa se depara com a máquina suscita algo nessa antes da ocorrência da ação. Ou seja, mesmo nesse caso o desejo seria insuficiente para explicar as razões do agente, que deve dispor de mais elementos para alcançar o seu objeto apetecido para além do simples desejar. Mas haveria, conforme os argumentos do autor, casos em que as crenças teriam ainda mais autonomia para tomar as rédeas da motivação.

Nagel afirma que desejos por si mesmos não geram necessariamente motivação, ainda que se manifestem em outro momento. Nos seus termos, o desejo pode constituir “uma condição necessária lógica, não sendo necessária enquanto influência real ou condição causal da ação” (NAGEL, 2009, p. 39). Doravante, ele continua: “não existe qualquer motivo para acreditarmos que os desejos se encontram sempre entre as condições necessárias das *razões* para a ação” (NAGEL, 2009, p. 30 – grifo do autor), como podemos conferir no caso do altruísmo e da prudência.

Na mesma linha de Nagel, como observa Radcliffe (2008, 484-485), há quem procure reforçar a não necessidade ou exclusividade do desejo nas razões motivantes, como Searle (2000, p. 186-188), com sua ilustração a partir das pessoas que saldaram suas dívidas. Não há indícios de que uma cliente de bar manifesta um desejo ao pagar sua conta do mesmo modo

quando ele degusta sua cerveja, mas sem que deixe de ser motivado a realizar seu pagamento.<sup>8</sup> Posto isso, tanto para Nagel como para Searle, preocupados de fato em entender razões para a ação, e não tanto suas causas, é como se o desejo também possa ser uma possível consequência da cognição do que um tipo de *start* em certas ações. Voltado ao caso da máquina de café, a identificação desta é que pode suscitar desejo no agente pela sua bebida ao ter conhecimento do que aquela propicia. Percebemos que no fundo, para o anti-humano, está em questão o lugar do desejo, não primordialmente sua exclusão das razões motivantes. Como afirma Nagel:

[O fato de o conhecimento não ser capaz de me motivar sem que um desejo se encontre *presente*] acontece não porque a força motivacional do desejo seja necessária para que a informação funcione, mas sim porque um desejo pode ser-me atribuído em virtude da operação do motivo (NAGEL, 2009, p. 47 – grifo do autor).

Nagel também se foca na tese sobre ações em que há projetos do agente sobre o futuro, em que há possivelmente desejo de fato apenas num momento posterior à decisão do agente. Se nos inspirarmos noutra exemplo do autor (NAGEL, 2009, p. 51), é possível para alguém, por exemplo, decidir ir ao mercado na segunda-feira, para comprar abacate, porque espera desejá-lo no dia seguinte e provavelmente querer comê-lo, embora seja possível não o desejar no dia imaginado, da mesma forma que o desejo não se manifesta de fato no dia da compra. Assim, desejos projetados não seriam propriamente desejos, ou seja, novamente se reforça a distinção entre desejos motivados e desejos não-motivados. É aceitável considerar que pessoas façam suas compras no mercado sem necessariamente desejar cada item que coloca em sua cesta em tal momento ou, de maneira mais simples,

---

<sup>8</sup> “[If] the man brings the beer, I have made it the case that I now have an obligation, and therefore a reason, which will be a reason for me to act in the future, and that reason that I now create will be independent of my other future desires. In such a case, a sufficient condition for an act to create a reason for me is that I intend that it create a reason for me” (Searle, 2000, p. 187).

sem que a fome, um desejo não-motivado, seja o elemento motivador para a escolha de cada produto. Por isso, “Quaisquer desejos ou razões meramente antecipadas são motivacionalmente irrelevantes” (NAGEL, 2009, p. 49). O mesmo argumento opera a respeito das razões prudenciais, ou seja, sobre o bem-estar futuro, segundo Nagel.<sup>9</sup> Não é necessário um desejo manifesto para que alguém aja conforme sua intenção de viver bem.

Por fim, destacamos que Nagel defende que ao invocarmos a ideia de razão, nós nos reportamos necessariamente a um tipo de universalidade, que por sua vez implica certa atemporalidade, principalmente se forem razões normativas. Nesse sentido, razões para agir representa uma *inteligibilidade* (NAGEL, 2009, p. 44). Posto isso, ao afirmarmos que alguém tem razões para agir, é porque de alguma forma é preciso ao menos subsumir a motivação do agente, ainda que se trate de uma ação particular. Haveria, assim, uma legítima explicação do comportamento do agente. Essa inteligibilidade poderia ser fundada na crença, podendo ser em termos causais, e revelar uma força válida para influenciar aquele que age. Realçada essa faceta da razão motivante, teríamos mais um argumento a respeito da não necessidade do desejo para fornecer a explicação do porquê alguém age.<sup>10</sup>

\*

McDowell (1978) coloca-se essencialmente alinhado a Nagel, e uma de suas principais exposições de sobre as motivações do agente se deu num conhecido texto em que ele aprecia criticamente um artigo de Philipa Foot (1972) sobre imperativos morais. Ele concorda em parte com a crítica

---

<sup>9</sup> Que em breve veremos ser um argumento importante para McDowell.

<sup>10</sup> "O desejo pela satisfação de desejos futuros encontra-se justificado e motivado por razões oferecidas pela antecipação de tais desejos. Mas caso removamos o suporte dessas razões (como deveremos fazer, caso façamos do desejo a sua base), este transformar-se-á num capricho isolado, não merecedor de qualquer influência racional na nossa conduta. [...] Contudo, o seu sentido é suficientemente claro: a influência das razões pode ser transmitida através do tempo, pois mesmas representam valores que não estão dependentes do tempo. Se o desejarmos, poderemos mesmo descrevê-los como valores intemporais. [...] Uma razão antecipada continua a ser uma razão " (NAGEL, 2009, p. 54-55). Se prolongarmos esse argumento de Nagel, podemos acrescentar que um desejo antecipado seria vazio.

de Foot sobre a racionalidade extrema e “inquestionável” de tais imperativos, mas resiste a considerá-los todos como imperativos hipotéticos no sentido de não passarem de expediente para aquilo que no limite motivaria o agente, seus desejos. McDowell traça, então, uma alternativa sobre as motivações.

McDowell mantém a tese de que o desejo não está necessariamente no centro da motivação, ainda que possa gerar movimento, e que a crença é capaz de motivar ou estar na dianteira da motivação. É compreensível considerar que sejamos motivados a agir por desejo, ainda que subentendido, por exemplo, quando optamos em levar nossos guarda-chuvas por não quereremos nos molhar após constarmos a possibilidade de chuva ao intentarmos sair de casa (MCDOWELL, 1978, p. 15). Para ele não deveríamos nos enganar considerando que disso se extrairia um modelo definitivo para toda ação humana, como se sempre haveria um desejo como fundamento, ainda que não explícito.

O item mais relevante derivado da proposta anti-humana de McDowell na ótica dos seus intérpretes é a possibilidade de fusão entre crença e desejo num único estado mental, ou ainda, a não distinção entre estado cognitivo e estado conativo (Radcliffe, 2008, p. 487). Para introduzir esse ponto de McDowell, tomemos o exemplo ilustrativo de Karlsoon (2001, p. 42 ff), o caso de duas pessoas, John e Jane, que se deparam com a mesma situação, de poderem ceder seus respectivos assentos a uma senhora num meio de transporte público para aliviar seu desconforto. Suponhamos que John ceda seu lugar, mas Jane não. McDowell defende que a diferença entre ambos é compreensível em termos de cognição, não necessariamente de sentimento ou de desejo, como se simplesmente uma pessoa se comovesse com as circunstâncias e outra não.

Da tese de McDowell, emergiu a possibilidade de um estado mental que unifica crença e desejo fez surgir o que passou a ser conhecido como *besire*, noção híbrida que associa crença (*belief*) e desejo (*desire*) (MCDOWELL, 1978, p. 18-22; Van Rojeen, 1995, p. 40; Cadilha &

Miguens, 2014, p. 67).<sup>11</sup> Na sua versão mais conhecida, *besire* é basicamente um estado cognitivo com a capacidade mover ou que fundiria as duas direções de ajuste (Platts, 1997, p. 61), o que completaria o quadro da motivação para agir.<sup>12</sup> Como defensor do estado mental misto e influenciado pelo neo-aristotelismo,<sup>13</sup> McDowell acrescenta o que denomina como visão favorável (*favorable light*) (Karlsoon, 2006, p. 244-245).

## Teoria Humeana da Motivação

O humanismo não pretende ser uma versão fiel ao próprio pensamento de Hume, cujo pensamento se dá num contexto distante, preocupado com as questões causais modernas (BUCKLE, 2012, p. 197-199), e não com questões de modalidade psicológicas e referentes aos estados mentais dos agentes ao se investigar as explicações das ações

---

<sup>11</sup> Searle também defende casos para além da polarização das duas direções de ajuste, como a obrigação: “Obligations have the upward, or world-to-obligation, direction of fit. The obligation is satisfied or fulfilled only if the world changes, typically in the form of the behavior of the person who has the obligation, to match the content of the obligation. Obligations, therefore, are a species of external motivators” (SEARLE, 2000, p. 188). E mais adiante: “To recognize the validity of such an entity [external motivators] is already to recognize a reason for acting. And the recognition of something as a reason for acting is already the recognition of that thing as a reason for desiring to perform the action.” (SEARLE, 2000, p. 190).

<sup>12</sup> “For, if a state could have all of the characteristics belief, and still be such as to change the world without some additional desire, the anti-Humean could point to it as a motive that could operate without any additional desire. [Besires:] states with both directions of fit, which are at once fully cognitive and yet have the ability to change the world of desire” (VAN ROJEEN, 1995, p. 40).

<sup>13</sup> McDowell explicitamente se vale do pensamento de Aristóteles (MCDOWELL, 1978, p. 26-27), com destaque para os conceitos de virtude, continência e prudência (ARISTOTLE, 1999), pois o autor antigo considera a conduta passível de ser intelectualmente orientada, principalmente em termos de prudência, visto que esta é ligada à busca do bem viver (*eudaimonia*). Em certa altura do seu artigo, McDowell (1978, p. 28) inclusive agradece a David Wiggins, um grande estudioso de Aristóteles, pelas contribuições para o desenvolvimento do seu estudo sobre as razões para agir.

(SMITH, 2015, p. 123-124). Em oposição aos anti-humeanos e se alinhando ao pensamento de Hume ou ao menos retificando este, o humanista procura sobretudo entender do ponto de vista do agente aquilo que leva este a decidir por algo em detrimento de outras possibilidades.

Duas teses interligadas de Hume vistas acima se destacam no sentido de inspirar o humanismo, que são a impotência causal da razão e a restrição desta ao papel representativo, à busca pela verdade ou falsidade a respeito de inferências abstratas ou probabilísticas. De maneira parecida, segundo o humanista, a crença, centrada em sua essência cognitiva, por contraste ao desejo, “é um estado estático, uma concepção passiva, inerte ou no mínimo inativa da situação” (DANCY, 2000, p. 11).<sup>14</sup>

O humanismo indica que a razão motivante para um agente se define pela confluência entre o desejo por algo e a crença sobre os meios que permitem alcançar o objeto desejado. Tal tese, especificamente no caso de Smith, se pauta numa teleologia da ação, pois a explicação desta se basearia na busca do agente por um fim (*goal*) (cf. Van Roojen, 1995, p. 38). Essencialmente, para o humanista, o desejo e a crença se associam na formação da motivação, com o desejo no alicerce do processo da ação, ainda que a crença tenha lugar garantido (cf. DANCY, 2000, p. 11-12), como identificadora de situação.

Para um humanista como Smith, o desejo ocorre em função de um objeto ou da realização de uma ação e tem sentido mais amplo do que quando tomado em sua versão emocional, ao contrário do que a própria palavra desejo possa normalmente sugerir. Já para marcar uma distinção em relação a Hume, para o humano o prazer ou qualquer outro tipo de sentimento é um aspecto psicológico menos relevante na definição do desejo quando se trata das motivações. Segundo Smith, o desejo deve ser esvaziado do seu conteúdo emocional ou fenomenológico, de modo a ressaltar seu aspecto proposicional e, por conseguinte, sua contribuição para explicar a ação, o que significa que também deve ser exprimível de forma impessoal,

---

<sup>14</sup> Embora seja um grande opositor ao humanista, Dancy (2000), com seu realismo moral, não deixa de apontar bem as principais teses do seu antagonista.

ser inteligível, e não apenas pautar-se na dimensão psicológica do próprio agente como fundamento causal (VELASCO, 2003, p. 143-144). Em suma, sobre as razões motivantes, desejo nesse caso seria algo como uma *pro-atitude*, para utilizar uma expressão de Davidson<sup>15</sup> (DANCY, 2000, p. 11). Desse modo, ao desejo é atribuído lugar “objetivo” para ele (SMITH, 2015, p. 136-141), e inclusive um dos equívocos dos anti-humeanos seria exatamente subentender a necessidade de aspecto fenomenológico intrínseco aos desejos nos termos de Smith.

Para Smith, embora parceiros na motivação, desejo e crença, como direção de ajuste, se distinguem radicalmente (Little, 1997, p. 61; Smith, 2015, p. 139-140). O humeanismo busca afastar as dificuldades que aparecem no *Tratado*, principalmente o risco de ceticismo em relação à razão. Ainda que na teoria humeanista a associação entre desejo e crença seja contingente, para que haja motivação no caso da ação humana, é preciso haver alguma crença para viabilizar a realização de um desejo (por um fim), o que efetivamente geraria a razão motivante, que entretanto parece para alguns ausentes em Hume. Devemos prestar atenção nisso.

Conforme humeanismo, *crer que em se (dever) fazer A e desejar fazer A* podem coexistir, desde que não consideremos que agentes “em estados similares-à-crença e estados similares-aos-desejos estão em um tipo de estado singular e unitário” (Smith, 2015, p. 148), pois são estados distintos. Segundo Smith (2015). Pela via negativa e de modo empírico, situações como a de depressão ou de *akrasia* ilustram como é possível termos crenças sem estarmos motivados a fazer o que é indicado pelo pensamento quando falta desejo (por um fim). Essa constatação reverbera na dimensão conceitual, o que revela que desejo e crença têm suas respectivas funções e podem associar-se para motivar. Smith vai mais longe ao afirmar que essa possibilidade de concepção distinta entre desejo e crença é um dos grandes pontos de divergência entre humeanos e anti-humeanos.

---

<sup>15</sup> “C1. *R* is a primary reason why an agent performed the action *A* under the description *d* only if *R* consists of a pro attitude of the agent toward actions with a certain property, and a belief of the agent that *A*, under the description *d*, has that property” (DAVIDSON, 1963, p. 687).

## A comunicação entre Hume e os contemporâneos

Após esse breve retorno à contemporaneidade, voltemos ao pensamento de Hume, utilizando o termo desejo como representante do lugar das paixões. Será também oportuno mostrar outras nuances da argumentação de Hume, para as quais seus interlocutores contemporâneos auxiliam a perceber, antes de colocarmos definitivamente em contato todas as figuras que estamos a apresentar.

Reforcemos o espírito de cautela sobre o afastamento da razão em relação aos motivos para a ação no caso de Hume. Como relembra Schafer (2016, p. 364-365), o *Tratado* se opõe a racionalistas morais como Clarke, que segundo Hume teriam usado a *faculdade racional* em sentido geral como fonte normativa para ações. Eles teriam baseado a moralidade ou distinções morais nas operações racionais da mesma forma que em puros raciocínios, com parâmetros fixos e necessários, além de portarem o próprio elemento motivador para ação, de forma que agir bem equivalesse a qualquer *convencimento* de cunho teórico-discursivo.

Conforme a definição de Hume das operações da razão, essencialmente faculdade de inferência, a razão não move, nem motiva e, como ele mostra no livro 3 do *Tratado*, nem fundamenta os princípios morais. Raciocinar é basicamente combinar ideias e extrair conclusões dessa articulação ou indicar que “X causa Y”, mas jamais que “devemos fazer X” (RADCLIFFE, 2008, p. 481).<sup>16</sup> Para trazermos apenas parte do campo normativo, a moral efetivamente influencia as ações, mas o papel da faculdade racional não a habilita para tal posição, de modo que deve haver uma faculdade própria nesse caso, que podemos denominar *faculdade moral*, como nota Schaffer (2016, p. 365), que será definida como um senso moral (T 3). Apesar do nome, não precisamos restringir essa faculdade ao

---

<sup>16</sup> Como ainda será reforçado pela passagem indevida do “*é*” para o “*deve*” (T 3, 2, 1, 27).

campo normativo estrito, mas aplicá-la a qualquer ação em que há julgamento.

Focando novamente no campo da motivação, podemos questionar se não encontramos no *Tratado* um meio para a razão motivar ou participar da motivação, o que depende de mais dados sobre o desejo e a crença. Para isso, retomemos uma parte de um trecho anteriormente citado:

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. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes. (*T* 2.3.3.3)

Conforme esse excerto, a perspectiva (crença) de prazer e dor gera aversão ou propensão no agente para buscar um objeto faz com que a razão funcione como uma causa *oblíqua* ou *remota* (KARLSOON, 2000, p. 16; KARLSOON, 2001, p. 37), ao passo que o desejo permanece como causa próxima. Ressaltemos o lugar fundamental ocupado pelo prazer e dor, que pressupomos ligar-se ao fim buscado pelo agente e seriam os principais impulsionadores para a ação (TAYLOR, 2016, p. 182). A tal dado e a partir de outra passagem conhecida do *Tratado*, recapitulemos que Hume identifica prazer ao bem (e dor ao mal)<sup>17</sup>:

A natureza implantou na mente humana uma percepção do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer, que é a principal fonte e princípio motor de todas as suas ações. Mas dor e prazer têm duas maneiras de aparecer na mente, cada uma com efeitos bem diferentes (*T* 1.3.10.2)

Segundo a continuação desse trecho, bem ou prazer pode aparecer de duas maneiras, uma pela simples impressão, a outra por meio de ideia,

---

<sup>17</sup> Neste ponto, estamos a seguir os passos da estratégia interpretativa de Karlsoon (2001).

especificamente na forma de crença, quando a segunda modalidade de percepção da mente ganha vivacidade, inclusive assemelhando-se ao efeito da impressão. A mesma passagem mostra que Hume se aproxima de alguma forma de hedonismo (KARLSOON, 2000, p. 19), com prazer e dor respectivamente identificados ao bem e mal da ação.<sup>18</sup> No entanto o mesmo texto indica que seu autor conclui que parte das nossas ações é voltada à busca de prazer simples ou imediatos, a partir de impressões.<sup>19</sup> Outra parte delas é antecedida pela crença, o que pode mostrar como nesses casos o desejo não opera por si só. Desejo pode até motivar, mas ele não é capaz de informar por si mesmo, pois no caso da ação humana é preciso que a pessoa reconheça o que é seu objeto e como buscá-lo (KARLSOON, 2000, p. 19).

Hume não tende a considerar que as pessoas se movam para buscar as coisas caso não haja mediação de julgamento sobre um objeto capaz de portar potencialmente prazer, como mostra Karlsoon (*pleasure in store for us* – KARLSOON, 2000, p. 19). Nem mesmo desejos naturais ou instintivos, como cuidado com as crianças, amor pela vida e a benevolência bastam por si mesmos para mover uma pessoa sem que ela tenha noção do que está em jogo na ação, o que exige alguma cognição. Consequentemente, o puro desejo não quer dizer muita coisa, ao menos para um grupo de ações. Daí é possível pensar em atos intencionais. Mas o que a razão, muito provavelmente representada pela crença, ainda poderia fazer a respeito de tal modalidade de ação?

Permanece ainda a dificuldade em se identificar o escopo da faculdade racional na esfera prática conforme o *Tratado*. Isso reverbera sobre crença, porém mais quando esta é na modalidade de simples fruto da pura razão. Em relação aos dois tipos de raciocínio, a demonstração e a probabilidade, Hume logo afasta o primeiro do campo prático (T 2.3.3.2),

---

<sup>18</sup> É válido advertir sobre a dificuldade em considerar Hume estritamente um hedonista, o que não parece realmente ser o caso, mas que tem uma teoria em que o prazer (dor) tem garantia de participação junto à ação humana em termos causais, como observa Rawls (2000, p. 32). O prazer pode tanto ser algo considerado já previamente à ação, mas também como almejado ao final desta, sem que Hume seja totalmente claro sobre esse ponto.

<sup>19</sup> O que lembra o conceito de desejo não motivado defendido por Nagel.

mas considera aceitável a participação do segundo por causa de como ele é gerado e sua capacidade de influenciar a pessoa, pois embora envolva cognição, ele é sobre fatos e gera crença factual. Lembremos que as ações se dão no mundo. Em suma, a faculdade da razão em si mesma ou tomada de maneira isolada é inerte, mas um dos seus produtos, uma modalidade de crença, de alguma forma move o agente (SCHAFER, 2016, p. 368-369) ou (por que não?) de certa maneira causa ou suscita paixão. O raciocínio inferencial sobre fatos permite vislumbrar as consequências da busca por um objeto, se propiciará (*pleasure in store*) ou não prazer. Independentemente da sua modalidade, a simples cognição é inerte, mas por meio da faculdade moral há indícios de um tipo de cognição capaz de causar desejo ou indicar que uma ação permitirá alcançar o prazer associado ao objeto (KARLSSON, 2006, p. 248). Mas ainda é no sentimento passional, não cognitivo, que se ancora a motivação (KARLSSON, 2006, p. 249), já que os desejos sim são intrinsecamente motivos. É certo, como vimos, que o desejo não opera isoladamente e tem afinidade com a crença. Mesmo que a ligação entre ambos seja contingente, o que em princípio parece corroborar o humanismo, mas também cravar os pés de Hume num ceticismo prático, podemos entender que isso deve ser especificado, pois é pouco plausível, como parece óbvio, porém pouco observado, que um desejo dispense qualquer auxílio da crença. Como afirma Hume: "Assim como a crença é um requisito quase indispensável para despertar nossas paixões, também as paixões são, por sua vez, muito favoráveis à crença" (T 1.3.10.4).

As percepções da mente podem causar paixões, sejam impressões, sejam ideias, mas neste caso quando se tornam crença. Hume afirma explicitamente que nossos raciocínios causais agem sobre nossas vontades e paixões. Outro detalhe é que a crença, a partir das duas funções do julgamento, revela um par cognitivo ao indicar a expectativa de prazer vinculada a um objeto e que agir de determinado modo abre caminho para tal fruição (Karlsson, p. 2006, p. 248).

Em Hume, no limite, o desejo é capaz de gerar movimento e o entendimento contribui com a motivação ao se apoiar nesse motivo (Karlsson, 2006, p. 249). Por isso, por um lado, apesar de certa concessão

para a razão, via crença a respeito de um objeto que porta prazer (ou dor), Hume está longe de integrar o time dos racionalistas motivacionais. Por outro, não deixa de chamar a atenção que certa cognição influencia o agente ao menos indireta ou *remotamente* (KARLSOON, 2006, p. 249-250), o que não torna descabido incluí-la naquilo que dá início à ação.

No sentido de mantermos o esforço de criar um elo entre Hume e a contemporaneidade, ainda que ele não se refira exatamente às razões motivantes para as ações, no *Tratado* as paixões funcionam como o *motivo* para estas, sem que a razão possa pleitear tal posição. Embora haja no mesmo texto algo que nos remeta a uma teoria da motivação, em que paixão e cognição se associam para que o agente seja efetivamente impellido (RADCLIFFE, 2008, p. 481).

Como Hume abre uma janela para a participação da razão junto à ação via crença, não é descabido identificarmos uma moderação no seu ceticismo, ou seja, da restrição da razão a simples instrumento para se alcançar aquilo que afeta o agente (SANDIS, 2009, p. 150). Nem a impotência da faculdade racional em si mesma nem a contingência a respeito de o agente seguir os preceitos do seu julgamento não implicam que a pessoa dispense ou sempre dispense o apoio da racionalidade, ao menos como geradora de certas crenças factuais e possível parceira da faculdade moral, que encapsula a crença moral.<sup>20</sup> Pelo contrário, constatamos que as pessoas são capazes de seguir aquilo que julgam ser melhor para elas, e assim o costumam fazer, com o único detalhe de que tal comportamento não é por si mesmo puramente racional ou inferencial. Porém, uma vez que a crença em Hume tem certo papel explicativo ou de cálculo de viabilidade para ação, já que a pessoa tem perspectiva, acredita, que pode alcançar um

---

<sup>20</sup> Para apenas tangenciar o campo normativo, a faculdade moral inclusive se liga a certas crenças, não teóricas, e incentiva as pessoas a adotarem certas ações, pois se vêem motivadas agir conforme os preceitos que creem ser os melhores. Isso não se dá porque deduzem que sejam os melhores princípios, mas identificam e sentem que os devem fazer. Por isso, para Hume, é racionalmente coerente que alguém prefira a destruição do mundo ao arranhão do seu dedo desde que tal racionalidade seja tomada em sentido simples, como puro raciocínio. No entanto, é humanamente inaceitável tal posição (BAIER, 1991, p. 165).

bem, isso pode ser tomado como sua razão motivante para agir<sup>21</sup>, além de explicar tal ato. Definitivamente, um agente não segue necessariamente uma determinada crença, que pode ser abandonada, mas, como agente humano, tende a guiar-se por crenças.

## Hume e seus interlocutores contemporâneos

De acordo com a seção anterior, destacamos o fato de Hume referir-se explicitamente apenas a motivos, mas não motivação ou razões motivantes para agir (SANDIS, 2009, p. 146). Isso não significa que não possamos ensaiar a formulação de um pensamento sobre razões motivantes no *Tratado*. A paixão, com sua modalidade própria de sentimento, é definitivamente o motivo para a ação, como princípio motor e causal. Quando Hume se refere ao apoio do julgamento, gerador de crença, não é impossível que ele tenha em mente um tipo de razão motivante, em que o desejo, modalidade de paixão e motivo, associa-se a uma crença sobre o objeto portador de um prazer potencial e dos meios que permitem alcançar

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, ao contrário do que defende Dancy (1993, p. 12-13), não parece correto entender que para o humanismo e para Hume, no caso, o desejo não integra as razões para o agente de maneira forte, ainda que não haja relação equilibrada entre desejo e crença, em função da ênfase dada àquele em relação a esta. Dancy inclusive desenvolveu sua teoria puramente cognitivista contra Hume e Humeanos (1993, p. 13), com o desejo a surgir num *gap* entre uma crença (informativa) sobre um objeto ou ação e a projeção do que a coisa ou ação propiciará à pessoa. Segundo ele: “[T]hough desire is necessary for motivation, the occurrence of a desire is never what motivates. What motivates in the case of a purposive action is always the gap between two representations, and the occurrence of the desire is the agent’s being motivated by that gap. If we make this move we could even allow the existence of desires as independently existing noncognitive states, and thus make room for those who are impressed by the nature of some strong desires such as lust, which have a genuine phenomenology which makes Humean analyses especially tempting in their case” (DANCY, 1993, p. 19). Embora pareça tentador atribuir mais peso ao desejo, que supostamente surgiria numa espécie de vácuo, Dancy considera isso ilusório a partir da posição extremamente cognitivista deste teórico. Porém mesmo em Hume, apesar do maior peso do desejo para mobilizar o agente, a crença não é absolutamente secundária como buscamos mostrar.

tal fim, o que revela um conjunto de coisas que levam realmente as pessoas a agir.<sup>22</sup>

Apresentado todo quadro acima, não vemos elementos suficientes para associar Hume por completo ao humanismo nem o afastar por completo do anti-humanismo sobre as razões motivantes, e sim para colocá-lo em outra posição. Por um lado, no *Tratado*, desejo, base do motivo, se distingue da crença, ainda que ambos possam associar-se para motivar o agente de uma maneira que nos lembra o humanismo, além de haver a posição nuclear do desejo em relação à motivação da vontade em Hume, e jamais a simples razão. Isso definitivamente impede que se encontre no *Tratado* um estado mental como *besire* ao estilo de McDowell. Por outro, segundo Hume, a crença surge como estado cognitivo também capaz de causar desejo ou instigar desejo no processo volitivo, inclusive com indícios de que sem a necessidade de um desejo específico ou manifesto prévio (SCHAFER, 2016, p. 359). Esse dado não deixa de lembrar, ao menos em parte, os anti-humanistas, para quem a cognição é capaz de motivar as ações e fazer com que o desejo não seja causa, e sim consequência da ação ou elemento lógico, ao estilo de Nagel.

É óbvio que a falta de necessidade de um desejo manifesto como ponto de partida não implica que Hume entenda que a pessoa esteja vazia de motivo prévio ou que a cognição desta a faça desejar algo do nada, ou ainda, que não leve em consideração algo como desejo motivado. Há ainda

---

<sup>22</sup> Por meios essa distinção entre motivo e motivação, Radcliffe (2008, p. 488) busca ampliar o entendimento sobre a distinção entre desejo e crença em Hume, além da *akrasia*. Como ilustração, ela imagina uma situação em que deve escolher entre terminar seu artigo ou ir ao cinema, na qual acaba por decidir por ir ao cinema. Um cognitivista poderia afirmar que a crença sobre a ida ao cinema suplantou a crença sobre o esforço de redigir o texto. Todavia, a despeito da sua opção, ela pode considerar que trabalhar sobre seu texto é superior à sua diversão (não estão em jogo uma valoração absoluta sobre o que seria realmente melhor, dado nossa opção em não tratar de razões justificativas). Ao menos em Hume, a distinção entre motivo, desejo, e crença mantém o *gap* entre ambos e cria uma explicação para pessoas não seguirem suas crenças, inclusive os preceitos morais supostamente mais evidentes. Como ela conclui: “the only way to account for the phenomenon of weakness is to distinguish beliefs from motives such that it makes sense to say that we can have a belief about the highest good or the highest duty or a most strongly held belief about morality that we don’t act on” (Id.).

as paixões calmas, que nos termos contemporâneos são fenomenologicamente mais tênues. Cabe sublinhar que diferentemente do que pensava Smith, para Hume sempre haverá algum índice fenomenológico no desejo.

O principal é notar que Hume não realiza uma investigação sobre as ações humanas de maneira isolada, mas holística, conforme a proposta do seu *Tratado*. Como informamos desde o início, muitos estudiosos, principalmente os extremamente analíticos, costumam deixar de lado esse dado, com exceção de alguns, como Baier (1991). Com alguém vinculado a uma matriz causal moderna, não se deve descartar o fato de Hume investigar sobre o que entende ser a natureza humana, que não se distingue da natureza em geral. Inclusive a natureza passional de alguém faz parte da disposição da pessoa, que por sua vez inclui o caráter, a expressão da natureza individual da pessoa e ligado à identidade pessoal desta. O agente possui um *background* do qual provêm suas paixões, incluindo suas emoções, que servem para indicar se a paixão será calma ou será violenta. O caráter torna a pessoa predisposta a certas crenças ou à busca de informações que contribuam para a realização dos seus desejos, além de servir de base para a avaliação moral. Não é descabido encontrar inteligibilidade em tal tipo de fato, ainda mais com o argumento de Hume sobre a liberdade, e a razão, enquanto faculdade do agente, pode contribuir para tal explicação, mas sem que ela faça o serviço completo por si mesma, mas adentra de algum modo a esfera prática, e isso permite vislumbrar um tipo de teoria das razões motivantes já no autor do *Tratado*.

As paixões se manifestam numa espécie de fluxo, mas com o respaldo do caráter, que embora difícil de ser definido, deve ao menos ser pressuposto, independentemente de como seja denominado, por exemplo, identidade pessoal, que inclui seu conjunto cognitivo.<sup>23</sup> Hume entende que

---

<sup>23</sup> “Quanto à causalidade, podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo

uma pessoa tem sua personalidade ancorada, que inclusive serve de pressuposto para a avaliação dos atos daquela. O que mais revela esse alicerce pessoal é a disposição, o que justifica considerar que em Hume ela seria o ponto de referência mais básico ao qual temos acesso. As crenças ao final devem submeter-se à disposição, mas os desejos são suscetíveis a serem influenciados ou mobilizados pelas crenças,<sup>24</sup> e desse modo é que estas podem causar aqueles, mas jamais as crenças conterem desejos (KARLSSON, 2001, p. 52).

Reconhecemos que ainda nos encontramos em situação difícil para entendermos se a crença tem papel ativo ao menos para suscitar novos desejos ou se simplesmente serve para ascender aqueles que já estão latentes no agente. Mas Schaffer (2016, p. 364) é mais positivo sobre tal capacidade das ideias moverem, ao menos na forma de crença e como fruto da razão. Claro que a questão é entender no fundo o que seja esse “novo”, sem que necessariamente no *Tratado* a crença seja capaz de fazer surgirem desejos, por assim dizer, completamente inéditos, e sim se um desejo absolutamente independente precisa manifestar-se para alguém ser motivado a agir. Insistamos que Hume considera os agentes humanos como dotados de identidade pessoal e moral, que não é indeterminada e da qual emanam os desejos de certa maneira constante. As crenças são capazes de mobilizar as

---

um terceiro, que o exclui por sua vez. Por esse aspecto, a melhor comparação que eu poderia fazer da alma é com uma república ou comunidade [a republic or commonwealth], cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e subordinação, gerando outras pessoas, que propagam a mesma república pela transformação incessante de suas partes. E, assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade. Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros (T 1.4.6.19).”

<sup>24</sup> “The belief provokes an occurrent desire to act based on background dispositions, which are non-cognitive or non-representational states. It would thus be inaccurate to describe such cases as cases of beliefs producing motives; the beliefs are not productive of motives on their own, since the general, background passions exist prior to the belief states, and these are necessary as well” (RADCLIFFE, 2008, p. 481).

paixões latentes, em *standby*, conforme as situações vividas pelo agente. O mais importante é considerar que o caráter representa uma fonte de onde tipicamente se origina desejo e ao qual a crença se associa (RADCLIFFE, 2008, p. 481; cf. SANDIS, 2009, p. 152), embora esta dependa também das informações a serem alimentadas pelo mundo, sem que se reduzam a fantasia.

Dado o *background* pela ótica de Hume, a disposição ou, do ponto de vista moral, o caráter, retomemos a visão favorável apresentada por McDowell. Embora este teórico sustente o conceito de *besire*, não presente no pensamento de Hume, ambos autores consideram que a pessoa tem algo subjacente que influencia suas motivações para agir. Especificamente no caso de McDowell.<sup>25</sup>

Pela ótica de Hume a pessoa tem um caráter que lhe induz a certo conjunto de sensações, que são mobilizadas conforme a identificação dos objetos pelo agente (por exemplo, uma idosa cuja neutralização do seu desconforto será um resultado satisfatório) e dos meios para que haja desfecho a partir das ações (por exemplo, ceder o lugar para a idosa). Assim como para McDowell, para Hume a pessoa já seria predisposta a aliviar o desconforto dos idosos antes de se deparar com uma situação desse tipo. A diferença é que McDowell sustenta que a cognição, que pode encapsular estados conativos, toma a dianteira por causa da disposição intelectualizada do agente, que tem um tipo de ponto de vista. Já Hume entende que a pessoa é movida pelos seus desejos (sentimentos), que emanam do seu caráter, com o qual as crenças podem auxiliar. Por isso, para Hume se supormos que o passageiro no exemplo acima note que a pessoa não é de fato idosa como

---

<sup>25</sup> Não pretendemos contrastar Hume diretamente com Aristóteles (um exercício que já foi em parte esboçado há certo tempo por Irwin (1975), mas é interessante considerar os ecos do pensamento do filósofo antigo em Hume e McDowell. Aristóteles garante considerável capacidade da razão para controlar as ações, ainda que isso tenha de ser feito com a intermediação da disposição de caráter em sentido clássico, a *héxis*. McDowell tangencia esse conceito. Como visto, no exemplo do passageiro gentil que cede seu lugar num transporte público para uma idosa, para McDowell ele faz isso porque sabe (acredita) no que é melhor a fazer e sentirá impelido a realizar o que reconhece ser a melhor opção. Tal ação se dá porque a pessoa tem inculcida uma forma de ver as coisas (*favorable light*), não em sentido estritamente teórico, que lhe suscita um tipo de comportamento.

imaginava, ele pode desistir de ceder seu lugar, mas isso não elimina seu desejo em aliviar o desconforto dos idosos, pois a situação vivida apresenta elementos secundários em relação ao *background* do agente (T 2.3.3.7). A crença neste caso pode suscitar de momento um tipo de paixão. Portanto, em Hume, a ação de ajudar alguém não tende ser apenas oriunda de um desejo, ainda que provenha da dimensão profunda do agente, mas é preciso que este possa tenha certas crenças que levem este a efetivamente agir.

Há leve semelhança entre Hume e McDowell, mas com um colocando o desejo à frente ao passo que o outro a cognição, ainda que o segundo não consiga abrir mão da presença do desejo quando considera as razões motivantes, pois o estudioso anti-humano está no fundo no mesmo território montado pelo autor moderno. Assim, como bem nota Dancy, um conginitivista, como o caso do anti-humano, só conseguiria escapar do problema de eliminar a centralidade do desejo em termos de motivação, se saísse fora dessa tópica. E é exatamente isso que Dancy faz a certa altura, em que chega ao ápice de defender que a noção de razões motivantes pode ser negada ou ao menos sua distinção em relação às razões normativas (DANCY, 1995).

Ao final, tendemos a concluir que manter o questionamento se seria o desejo ou a crença que estariam na dianteira da ação humana é permanecer num dilema superficial, e Hume parecia não caía nisso por causa da matriz em que realizou sua filosofia. Embora ele também reconhecesse que ir mais a fundo no que realmente move as pessoas significa enveredar-se numa dimensão a respeito da qual não podemos entender perfeitamente, assim como no caso do entendimento sobre os eventos do mundo, pois não tinha uma psicologia mais avançada como temos hoje. Mas, a dimensão por ele invocada, genericamente denominada por Hume como natureza, que abarca a identidade pessoal e a disposição, deve ser levada em conta quando pensamos sobre o agir humano, a qual engloba desejo e crença, e esta pode de certo modo orientar a ação, desde que não seja na modalidade de puro raciocínio, ou seja, um frio pensamento.

## Referências

- ARISTOTLES. *Nicomachean Ethics*. Terence Irwin (tr). Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 1999. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258595>.
- BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press. 1991. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674020382>.
- BUCKLE, Stephen. Hume on the Passions. *Philosophy*, Vol. 87, No. 340 (April 2012), p. 189-213. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1017/S003181911200006X>.
- CADILHA, Susana; MIGUENS, Sofia. *John McDowell: Uma análise a partir da filosofia moral*. Lisboa: Edições Colibri. 2014.
- DANCY, Jonathan. *Why There Is Really No Such Thing as the Theory of Motivation*. Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 95, p. 1-18. 1995. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/95.1.1>.
- DANCY, Jonathan. *Practical Reality*. Oxford University Press. 2000.
- FOOT, Philippa. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3, p. 305-316. 1972. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184328>.
- IRWIN, Terence. *The Development of Ethics*. Volume II: From Suarez to Rousseau. Oxford University Press. 2008.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. L. A. SELBY-BIGGE (ed.), 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press. 1975.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP. 2000.
- IRWIN, Terence. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 17, pp. 567-578. 1975. DOI: <https://doi.org/10.2307/2025069>.
- IRWIN, Terence. *The Development of Ethics*. Volume II: From Suarez to Rousseau. Oxford University Press. 2008.
- KARLSSON, Mikael. Rational Ends: Humean and Non-Humean Considerations. *Sats - Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 1, No. 2, pp. 15-47. 2000. DOI: <https://doi.org/10.1515/SATS.2000.15>.
- KARLSSON, Mikael. *Cognition, Desire and Motivation: 'Humean' and 'NonHumean' Considerations*. *Sats - Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 2, p. 30-58. 2000. DOI: <https://doi.org/10.1515/SATS.2001.30>.
- KARLSSON, Mikael. *Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will*.
- TRAIGER, Saul. *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Blackwell Publishing Ltd, pp. 235-255. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470776377.ch13>.
- LITTLE, Margaret Olivia. *Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind*. *NOÛS*, 31:1, pp. 59-7. 1997. DOI: <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00035>.

- McDOWELL, John. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?. *Aristotelian Society Supplementary*, Volume, 52(1), pp. 13-29. 1978. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/52.1.13>.
- McDOWELL, John. Reason and Action — III. *Philosophical Investigations*, 5(4), 301–305. 1982. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1982.tb00502.x>.
- McNAUGHTON, David. *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Backwell Publishing. 1988.
- MILLGRAM, Elijah. Was Hume a Humean? *Ethics Done Right*. Cambridge: University Press. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610615>.
- NOONAN, Harold. Hume. Oneword Publications: Oxford, 2007.
- NAGEL, Thomas. A Possibilidade do Altruísmo. Trad. Diogo Fernandes. Lisboa: FCT – Centros de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2009.
- OWEN, David. Reason, Belief, and the Passions. In: RUSSEL, Paul. *The Oxford Handbook to Hume*. Oxford University Press, p. 333-355. 2016.
- RADCLIFFE, Elizabeth. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate. *Hume Studies*, 25, pp. 101–22. 1999. DOI: <https://doi.org/10.1353/hms.1999.a385518>.
- RADCLIFFE, Elizabeth. The Humean Theory of Motivation, and Its Critics. A Companion to Hume, pp. 477–492. 2008. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470696583.ch26>.
- RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SANDIS, Constantine. Hume and the Debate on ‘Motivating Reasons’. In: BOULTER, Stephen.; SANDIS, Constantine. *Hume on Motivation and Virtue*. Palgrave Macmillan UK, pp. 142–154. 2009
- SCHAFER, K. Hume on Practical Reason: Against the Normative Authority of Reason. In: RUSSEL, P. *The Oxford Handbook of Hume*. Oxford University Press, pp. 356-379. 2016.
- SHAFER-LANDAU, R. Moral Realism: A Defense. Oxford University Press, 2005.
- SETIYA, K. Hume on Practical Reason. *Philosophical Perspectives*, Vol. 18, Ethics, pp. 365-389. 2004. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00033.x>.
- SMITH, M. The Humean Theory of Motivation. *Mind*, New Series, Vol. 96, No. 381, pp. 36-61. 1987. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XCVI.381.36>.
- SMITH, M. Humeanism, Psychologism, and the Normative Story. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 67, No. 2, pp. 460-467. 2003. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2003.tb00303.x>.
- SMITH, M. The Motivation Argument. In: BOULTER, E., SANDIS, C. *Hume on Motivation and Virtue*. Palgrave Macmillan UK, pp. 105-120. 2009. DOI: [https://doi.org/10.1057/9780230281158\\_5](https://doi.org/10.1057/9780230281158_5).

- SMITH, M. El Problema Moral. Brigido R. S. e Embrioni, A (tr.); Estudo preliminar de Brigido, R. S. Madrid: Ed. Marcial Pons. 2015
- SOBEL, D. AND COPP, D. Against Direction of Fit Accounts of Belief and Desire. *Analysis*, Vol. 61, No. 1, p. 44-53. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/61.1.44>.
- SOUZA, A. C. F. Leibniz: Ação, Razão e Aristotelismo. 2011. 181 f. (Tese) Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2011. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-31082012-123952/pt-br.php>. Acesso em: mar. 2022.
- TAYLOR, J. Hume on Moral Motivation. In: VASILIOU, I. *Moral Motivation: A History*, p. 179-201. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316564.003.0011>.
- VAN ROOJEN, M. Humean Motivation and Humean Rationality. *Philosophical Studies*, 79, pp. 37–57. 1995. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00989783>.
- VELASCO, M. Hume, as Paixões a Motivação. *Analytica*, Vol. 6, n. 2, pp. 33-60. 2001
- VELASCO, M. Motivação neo-humeana: por que acreditar nela?. *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, v. 26, n. 1, p. 135-182. 2003

Data de registro: 08/08/2022

Data de aceite: 13/12/2022