

# TONS KANTIANOS EM HUME: O QUE PODE A RAZÃO NA AÇÃO?

**Celina Alcantra Brod**

celinaabrod@gmail.com

Universidade Federal de Pelotas

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discorrer sobre o alcance da razão na teoria da ação de David Hume e analisar suas funções instrumentalistas. Segundo o filósofo empirista, a capacidade da razão de influenciar a deliberação é limitada e cumpre um comando submisso às paixões. A partir de uma leitura não fragmentada do Tratado da Natureza Humana, é possível afirmar que o papel instrumental da razão não apenas indicaria os meios para o alcance dos fins como também proporcionaria inferências causais com conteúdo normativo baseado em sentimentos existentes. Há dissenso entre autores se o papel da razão nestes termos pode conceder a Hume uma leitura com espaço para racionalidade prática. O artigo pretende elencar os argumentos que possibilitariam mitigar o ceticismo radical de Hume sobre a razão na deliberação.

**Palavras chaves:** Razão Instrumental; Razão Prática; Motivação; David Hume; Kant.

**Abstract:** The aim of this paper is to discuss the scope of reason in David Hume's theory of action and scrutinize its instrumentalist functions. According to the empiricist philosopher the ability of reason to influence deliberation is limited and fulfills a command subservient to the passions. From a non-fragmented reading of the Treatise, it is possible to affirm that the instrumental role of reason would not only indicate the means for achieving the ends, but would also provide causal inferences with normative content based on existing feelings. There is dissention among authors if the role of reason in these terms can grant Hume a reading with room for practical reason. The article intends to cover the arguments that would enable Hume's radical skepticism concerning reason in deliberation to be mitigated.

**Key words:** Instrumental Reason; Practical Reason; Motivation; David Hume; Kant.

## 1. Introdução

O método experimental de raciocínio nos assuntos morais, proposto pela filosofia empirista de Hume, tinha como objetivo mostrar os limites, os alcances das operações e os princípios psicológicos de nossas faculdades mentais. No conhecimento, mostra Hume, a ideia de conexão necessária entre os objetos não resulta da razão, mas da repetida observação. Na moral, as distinções entre vícios e virtudes derivam de nossos sentimentos e já na política, nossa noção de justiça é fruto de um longo processo de experiência que “não pode ser inferida inteiramente da razão ou de circunstanciais idealizadas.” (HARDIN, 2007, p.140) Diferente de grande parte da tradição filosófica, Hume coloca a razão como coadjuvante e auxiliar na construção de nosso conhecimento científico, moral e político.

Isso posto, é preciso saber: qual é o raio de atuação da razão e a força de sua influência normativa na teoria das ações de Hume? A resposta mais apropriada para tal pergunta tem sido disputada entre os estudiosos do empirista escocês, e é sobre ela que este artigo se debruça. Há consenso entre as múltiplas leituras de que na perspectiva de Hume a razão é inerte diante da vontade, enquanto no agir ela apenas auxilia as determinações das paixões. Em outras palavras, a função da razão limita-se em mostrar aos agentes os meios para os fins, que por sua vez são determinados por algo diferente do que a razão em si. Quando a razão exerce apenas este papel, dizemos então que ela é instrumental. Segundo Radcliffe, Hume apresenta uma teoria instrumentalista de razão prática. Contudo, Radcliffe destaca que “algumas críticas têm convergido sobre uma tese que invalida a corrente tradicional e implica que Hume nunca pensou a razão como prática” (RADCLIFFE, 1997, p.248). Tais teses, segundo ela, estariam apoiadas em uma concepção de razão prática estreita.

A possibilidade de encaixar Hume em alguma concepção de razão prática irá depender do conceito e interpretação que temos em mente quando fazemos uso deste termo, isto é, a forma como concebemos a participação da razão na deliberação, assim como a fonte da normatividade presente na ação. A ideia de uma razão autônoma capaz de oferecer normas autoritativas e conteúdo motivacional para a ação é uma concepção *kantiana* de razão prática. Radcliffe defende que está não é, e nem deve ser, a única forma de caracterizar a razão prática. Recusando tal exclusividade e considerando uma

perspectiva sentimentalista da motivação, é possível falar em uma razão prática *humeana*.

Neste sentido, levando em consideração a flexibilização do termo, surge a questão: em que medida a concepção *humeana* de razão prática aproxima-se da concepção kantiana? Para Korsgaard, ser cético em relação a capacidade motivacional da razão “deve estar sempre fundado em um ceticismo de conteúdo” (KORSGAARD, 1986, p.6), ou seja, se a razão não pode motivar então ela igualmente não pode guiar. Neste caso, não haveria em Hume qualquer lugar relevante para a razão, inclusive na tomada de decisão meio-fim. Tal conclusão, inevitavelmente, afastaria qualquer aproximação de Hume à uma noção de razão prática. Certamente, Kant tem um apelo racionalista que pensa critérios para a ação moral, o que não encontraremos em Hume. Entretanto, de que forma podemos conceder algum terreno comum, mesmo que pequeno, entre a instrumentalidade da razão prática em Hume e o imperativo hipotético de Kant?

O objetivo deste artigo é primeiramente investigar as funções que Hume atribui à razão e, em seguida, analisar se estas atribuições são suficientes para sugerir uma concepção de racionalidade prática na sua teoria. Por último, pretende-se mostrar onde Hume e Kant aproximam-se sem perder a nitidez de suas diferenças.

## 2. O Papel Limitado da Razão

Ao investigar nossas crenças sobre fatos do mundo sensível, Hume adota uma postura antidogmática e inquisitiva em relação aos poderes da razão. Para tratar da ação humana e moralidade, o filósofo não se mostra diferente. A defesa de um princípio racional único do qual certo ou errado, ou ainda vício ou virtude derivam universalmente, é igualmente combatida pelo ceticismo mitigado de Hume. É importante ressaltar que isso não o torna um cético moral, seu ceticismo limita-se a concepção de uma moralidade originada, produzida e comandada pela razão. A rejeição de um ceticismo moral fica clara no seguinte trecho:

Aqueles que negaram a realidade das distinções morais podem ser classificados entre os contentores insinceros, pois não é concebível que alguma criatura humana pudesse seriamente acreditar que todos os caracteres e ações fossem igualmente dignos de estima e consideração de todas as pessoas. (EPM 1.2)

Mas qual seria então a natureza dos juízos valorativos? O que, afinal, produz nossas distinções morais? Segundo o empirista, aquilo que origina os pensamentos que temos são as impressões originais – internas ou externas - já os nossos julgamentos morais, derivam das impressões<sup>1</sup> que sentimos ao viver em inter-relação com o mundo e com os outros. Hume “simplesmente e silenciosamente descarta a noção de que a moralidade se baseia em algo fora da mente humana e relações humanas” (RASMUSSEN, 2014, p. 30). Isto significa, resumidamente, que mal-estar e contentamento são percepções que precedem e estabelecem a moralidade.

A razão é incapaz de produzir o material originário de nossas avaliações morais. Se no conhecimento a faculdade do entendimento não antecipa aprioristicamente o efeito das causas, na moralidade ela permanece inativa e impotente diante dos sentimentos de certo ou errado, isto é, o efeito moral de uma determinada ação não deriva da razão. Não chegamos à conclusão de que algo seja amoroso ou odioso através de uma “sequencia de argumentos ou induções” (EPM 1.3), ou melhor, não derivamos a aprovação ou aversão de uma mera análise racional. A faculdade da razão é apenas um segundo estágio daquilo que nos foi dado pelos sentidos. As ações que aprovamos ou desaprovamos são sentidas, não pensadas. Eis o que diz Hume:

O que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso, toma posse do coração e nos anima a abraçá-lo e conservá-lo. O que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro obtém somente a *fria* aquiescência do entendimento. (EPM 1.7)

Em Hume, falar em ação moral é o mesmo que falar em uma ação passional. As operações do entendimento, diz o filósofo, limitam-se à “comparação de ideias e a inferência de questões de fato, se a virtude fosse descoberta pelo entendimento teria de ser objeto de uma dessas operações” (T 3.1.1.18). Por mais que um determinado fenômeno seja descrito detalhadamente, não é possível encontrar o elemento da moral entre tais descrições. A moralidade não se encontra misturada entre os objetos e fenômenos no mundo, não encontramos o vício de uma ação “até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos um sentimento de desaprovação que se forma em nós contra essa ação” (T 3.1.1.26). Assim, “As regras morais, portanto não

---

<sup>1</sup> Hume divide as impressões em originais e secundárias. As impressões originais são impressões de sensação, e as secundárias de reflexão. Por originárias entende-se “*impressões dos sentidos, e todas as dores e prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes.*” (T 2.1.1.1)

são conclusões de nossa razão” (T 3.1.1.6), conclui Hume. Nenhuma ação, por mais hedionda que seja, terá sua imoralidade ligada a não conformidade à razão.

A distinção de Hume entre *é* e *deve*, entre fato e valor, mostra que a natureza das atribuições valorativas para ação difere das descrições e inferências que fazemos a partir de fatos no mundo. A lacuna entre descrever um fato e prescrever uma ação deveria ser preenchida, antes de tudo, com uma exposição de nossos desdobramentos psicológicos. Uma ciência do homem que explicasse como formamos as crenças morais que temos. Para Hume, as categorias de relações que utilizamos para analisar ideias e encontrar a verdade ou falsidade não se aplicam aos objetos dos sentimentos. Hume, ao apontar essa diferença, pretende “subverter todos os sistemas correntes de moralidade” (T 3.1.2.27). Tal propósito foi de certo modo alcançado, pois a falácia naturalista é até hoje assunto controverso e debatido, permanecendo uma questão em aberto.

Então, qual é o papel da razão dentro da multiplicidade de percepções da mente diante de ações e caracteres? Hume defende que a razão pode deduzir generalidades a partir da comparação de casos particulares, e não o oposto, como algumas doutrinas racionalistas defendiam. A ramificação de uma conduta moral a partir de um princípio universal abstrato a priori é incorporar ao conhecimento ético uma expectativa quimérica. É possível dizer que embora Hume tenha despertado Kant de suas suposições dogmáticas, no âmbito da vontade e deliberação, Hume dificilmente iria conceber a ética transcendental de Kant e seu imperativo categórico como uma resposta satisfatória para ética. O filósofo das paixões, diante do imperativo categórico de Kant, provavelmente lembrá-lo-ia de que uma tentativa formalmente perfeita se distancia da realidade contingencial das ações. Um princípio único abstrato só é perfeito em si mesmo porque negligência a experiência, os fatos e a própria imperfeição humana. Ademais, Hume reforçaria que a razão sozinha não é capaz de motivar, tampouco produzir uma paixão; elementos indispensáveis para a vontade e conseqüentemente o agir.

Fica evidente que, na doutrina das paixões de Hume, a multiplicidade de casos e o comprometimento passional da ação não são redutíveis às formas racionais e necessárias de leis morais. Não há, na deliberação, um combate entre razão e paixões, pois a “razão é inteiramente inerte, jamais podendo impedir ou produzir qualquer ação ou afeto” (T 3.1.1.8). Mas, afinal, o que podemos esperar da razão? O ceticismo de Hume, quanto à capacidade diretiva da nossa racionalidade, será radical o suficiente

para que lhe seja negado um lugar para a razão prática? É o que vamos tentar responder a seguir.

### 3. Razão Instrumental Prática

O que constitui o conceito de razão prática? Não é preciso, segundo Radcliffe, derivar uma noção de razão prática “de uma perspectiva ou tradição e então usá-la para desqualificar outras” (RADCLIFFE, 1997, p.249). Esta afirmação serve para apontar o fato de que dependendo da concepção assumida, é então negado ou atribuído à teoria da ação de Hume alguma racionalidade prática. A interpretação que exclui qualquer auxílio da razão na normatividade da ação, dentro da tese de Hume, é o que Baier chama de um determinado “hábito de leitura” (BAIER, 1991, p.158). Tal hábito se dá através de uma leitura fragmentada do *Tratado*<sup>2</sup>, em que há negligência do elo entre a epistemologia causal de Hume no Livro I e as questões morais desenvolvidas por ele no Livro III. O descuido com uma visão integral da estrutura teórica do *Tratado* é, muitas vezes, responsável por interpretações emotivistas ou minimalistas de Hume.

Considerar uma teoria instrumentalista se (e somente se) ela estiver ligada à uma concepção de razão prática que deriva unicamente do imperativo hipotético kantiano é, como escreve Radcliffe, pedir que Hume “alcance expectativas deslocadas” (RADCLIFFE, 1997, p.249). Diante disso, Radcliffe propõe a seguinte definição para razão prática: “um processo inferencial que produz conclusões de importância prática” (RADCLIFFE, 1997, p.249). Levando em consideração tal flexibilização do termo, qual seria o tipo de teoria da razão que Hume tem para oferecer? Será que o imperativo hipotético kantiano é, de fato, a única teoria instrumentalista que há?

As teorias instrumentalistas defendem que os agentes raciocinam sobre os meios para seus fins, mas não sobre os fins neles mesmos. Na concepção instrumental de razão

---

<sup>2</sup> Na visão de Baier o projeto de Hume não é o de rebaixar a razão, mas o de ampliar a nossa concepção dessa e torná-la social e passional. Isto significa uma razão que coopera com nossas paixões morais. Assim, atender as demandas da razão é dispensar contradições. O que resultaria no seguinte desdobramento: um auto entendimento reflexivo é o uso aprimorado da razão teórica enquanto a auto aprovação reflexiva representaria o bom uso da razão prática. Baier sustenta que ao final do *Tratado* a razão concorda com nossas paixões calmas; “uma razão transformada.” (BAIER, 1991, capítulo 12)

“os fins dos agentes e a importância relativa nos fins é determinada por algo além da razão sozinha” (RADCLIFFE, 1997, p.250). Já as teorias não-instrumentalistas defendem que a razão é capaz de prover conclusões que determinam tanto os fins dos agentes como os meios apropriados, neste caso, “julgamentos éticos podem ser explicados em termos de padrões racionais que se aplicam diretamente a conduta ou deliberação” (KORSGAARD, 1986, p.5). Percebe-se que a razão prática defendida por Korsgaard é ativa e potente, capaz de direcionar e motivar o agente, algo impensável na teoria da ação de Hume.

No livro II do Tratado, Hume estabelece duas características negativas para razão: (i) a razão *sozinha* não pode nunca ser um motivo para uma ação da vontade e (ii) ela nunca poderia se opor a paixão na direção da vontade. É a partir desta tese negativa que Hume formula sua passagem provocativa: “a razão é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas ” (T 2.3.3.5). Ao colocar a razão omissa diante da vontade, rebaixando sua reputação à uma escrava, Hume indica que sua influência é subordinada e exerce função secundária. Como, afinal, esta escrava serve às paixões? Segundo a tese positiva de Hume a razão pode: (i) despertar uma paixão, informando sobre a existência de um objeto; (ii) apontar os meios ou ações possíveis para alcançar o objeto da paixão.

Hume não acredita que a razão *sozinha* possa determinar nossas ações justamente porque razões ou juízos (não morais) não podem motivar a vontade. Dentro de sua teoria da ação, agir é sempre agir impulsionado por algum sentimento, desejo ou aversão. A vontade “nos põe no mundo das realidades” (T 2.3.3.2), e ela se direciona ao mundo principalmente através da dor e do prazer, enquanto o entendimento está direcionado ao mundo das relações entre nossas ideias. Porém, o conhecimento causal pode ter influência sobre a ação, pois é capaz de despertar nossa perspectiva futura de dor ou prazer. “É aqui que o raciocínio tem lugar” (T 2.3.3.3), escreve Hume. A razão, a partir do conteúdo acumulativo que obteve na experiência, informa sobre as emoções que determinadas conexões entre objetos irão proporcionar. Agora, se por acaso tal conexão nos fosse indiferente, ou seja, se os objetos em questão não nos afetassem, nossa ação não sofreria qualquer influência.

Basta agora saber se o papel de escrava, ocupado pela razão, é satisfatoriamente eficiente para que se possa considerar esta função instrumentalista e prática. A pergunta correta talvez seja: qual é o tipo de teoria instrumentalista que surge da leitura de Hume? A resposta positiva em relação a racionalidade prática vai depender não apenas

de uma concepção distinta de razão prática, como vimos antes, mas também de uma compreensão do papel das crenças na ação humana.

Para autores como Korsgaard, Milgram e Hampton, o papel da razão em informar os meios para o alcance dos fins, ou seja, uma explicação causal apenas, é insuficiente para conceder a Hume espaço para o raciocínio prático. Milgram, por exemplo, afirma que a concepção de razão em Hume é minimalista. Uma concepção instrumentalista considera que a razão impõe aos agentes certos decretos que os levariam a tomar os meios para seus fins. Assim, Milgram defende que uma razão prática é de fato prática justamente por apontar os meios para os fins e ser capaz de dirigir a ação. Segundo Milgram, em Hume, uma informação obtida “não exerce qualquer poder coercitivo sobre as paixões: a escrava não envia comandos ao seu mestre ou o diz o que fazer com a informação obtida” (MILGRAM, 1995, p.80). Em defesa de Hume, cabe aqui reforçar que, para ele, uma informação deve interagir necessariamente com algum desejo para produzir volição, neste sentido, “a ação pode causar um juízo ou pode ser *obliquamente* causada por um juízo, quando este coincide com uma paixão” (T 3.1.1.11). Porém, Milgram exclui qualquer traço de racionalidade prática em Hume, porque segundo ele, os estados motivacionais que seriam as razões para a ação não possuem um conteúdo, “e estados mentais sem conteúdo não podem ser razões” (MILGRAM, 1995, p.85). Em outras palavras, as paixões sendo originais não teriam um estado representativo, por isso não seria possível, na visão de Milgram, atribuir a Hume qualquer racionalidade prática na ação, pois neste caso não é possível dar razões para o agir.

O ceticismo de Hume quanto à razão prática estaria comprometido, na interpretação de Milgram, com uma teoria semântica. No entanto, como nota Mackie, “isso é em parte porque Hume não está interessado em questões de significado” (MACKIE, 1980, p.70). E mesmo que ele estivesse, Hume poderia dizer que um julgamento moral como “isto é vicioso”, influencia e direciona escolhas porque não se trata de um sentimento aleatório, mas “de um sistema construído, de fato, de sentimentos, mas envolvendo a consciência das pessoas dos sentimentos uns dos outros” (MACKIE, 1980, p.68). Embora Hume não tenha desenvolvido uma teoria do significado, ele implicitamente reconhece que declarações morais são utilizadas com regularidade e possuem elementos sintáticos e semânticos; proposições compreensíveis



dentro de um “sistema interpessoal de sentimentos morais” (MACKIE, 1980, p.71). São frases proferidas pelo locutor com a função social de “fazer ou endossar um comando de que uma ação possível, a qual ele chama correta deveria ser feita” (MACKIE, 1980, p.70). Neste sentido, seria possível dizer que juízos morais direcionam a ação pois combinam elementos emotivos com prescritivos. Além da linguagem representar a funcionalidade e intersubjetividade dos conceitos morais, nossa tendência de projetar nos objetos nossos sentimentos pode proporcionar, segundo Mackie, maior objetividade<sup>3</sup> a teoria de Hume. Neste caso, as ações e a caráteres, ilusoriamente, possuiriam qualidades morais, reforçando a consistência objetiva do sistema interpessoal de sentimentos morais.

Ademais, embora Hume afirme que as paixões são originais, ele também afirma que: “uma paixão, uma vez produzida, naturalmente produz uma determinada ideia” (T 2.1.5.6). E depois, segundo ele, “qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo percepção” (T 3.1.1.2), e isto inclui ver, sentir ou pensar. A palavra percepção, em termos contemporâneos, pode ser entendida como qualquer evento mental real ou estados mentais que possuam conteúdo.<sup>4</sup> Dito isso, devemos considerar que a partir de princípios associativos formamos conhecimento em relação as paixões, ou seja, formamos crenças que dizem respeito a desejos, às dores e aos prazeres. Fora de um “hábito de leitura” de Hume é possível concluir que “crenças firmes sobre o que é bom podem ativar a vontade e influenciar as paixões quase tão fortemente quanto os prazeres presentes” (BAIER, 1991, p.159). Isto porque estas crenças fazem referência aos sentidos originais, aqueles que nos causam aprovação ou reprovação. A mera consideração ou reflexão de um determinado caráter, diz Hume, “nos proporciona uma satisfação, assim como um poema ou romance, nunca deixa de nos encantar ou agradar” (T 2.1.7.6).

---

<sup>3</sup> Como estas ficções são projeções de sentimentos elas são intrinsecamente motivadoras e, naturalmente, consideradas como intrinsecamente motivadoras. Considerando o sistema interpessoal de sentimentos morais como um sistema social com demandas, ou seja, uma rede de interações com exigências e requerimentos correspondentes, estas atribuições fictícias estariam vulneráveis as demandas sociais. Logo, se projetamos crueldade no signo do assassinato, por exemplo, da mesma forma que projetamos a conexão necessárias entre dois eventos regulares, haverá expectativa mútua de que as pessoas façam dentro deste sistema as mesmas projeções, atribuindo as qualidades morais certa objetividade. Mackie argumenta que a analogia que Hume traça entre qualidades secundárias como cores, amargura e doçura as qualidades morais sustentaria esta possível teoria da objetificação. (MACKIE, 1980, p.71)

<sup>4</sup> Esta definição de percepção é feita por Galen Strawson na obra *The Secret Connexion*. É importante ressaltar que a palavra conteúdo aqui é mais do que meramente conteúdo pictórico. “De acordo com a concepção de conteúdo presente, todo conteúdo é conteúdo fenomenológico – mantendo em mente que há conteúdo fenomenológico cognitivo assim como conteúdo de sensação e sentido.” (STRAWSON, 2014, p.23)

O modelo crença–desejo<sup>5</sup> explica os elementos do agir; o estado mental ativo do desejo e o estado mental inerte da crença. O desejo sozinho não explica a ação e a crença sozinha não impulsiona ação. É a coordenação de ambos que possibilita a intenção<sup>6</sup> da ação. É a partir da capacidade de conceituar nossas motivações que podemos produzir uma linguagem moral, uma linguagem que abarca tanto sentimentos morais como juízos morais. Com base nestes pontos, podemos dizer que a razão humeana é eficiente em fornecer juízos inferenciais que influenciam a disputa entre paixões conflitantes.

A caracterização de razão prática feita por Radcliffe pretende acomodar as tradições racionalistas e empiristas, uma vez que uma interpretação kantiana de razão prática acaba subscrevendo a Hume uma interpretação apenas minimalista da razão. Agora que já temos uma concepção *não kantiana* de razão prática - um processo inferencial que produz conclusões práticas- é preciso saber como essas inferências operam na concepção humeana.

#### 4. Se quero x, devo y em Hume e Kant

O imperativo hipotético de Kant nos diz que todos os seres racionais devem tomar os meios para seus próprios fins. Neste sentido, o imperativo é “um requerimento ao qual todos os agentes racionais estão sujeitos” (RADCLIFFE, 1997, p.261). Quando um determinado agente deseja algo e não toma os meios necessários para sua ação está, para Kant, agindo irracionalmente. Kant não afirma que todos os seres sempre tomam os meios para seus fins, e sim que um sujeito que aja corretamente, *necessariamente*, tomará os meios para os fins. É neste sentido que Korsgaard afirma que diversas coisas são capazes de interferir na “transmissão motivacional” (KORSGAARD, 1986, p.13) de nossas considerações racionais e impedir ações plenamente racionais. Segundo Korsgaard, “Raiva, paixão, depressão, distração, pesar, doenças físicas ou mentais, podem nos acarretar a agir irracionalmente” (KORSGAARD, 1986, p.13). A capacidade

---

<sup>5</sup> Para uma explicação do modelo crença-desejo humeano ver Michael Smith, *The Humean Theory of Motivation*.

<sup>6</sup> Para uma explicação da necessidade de acomodar crença e desejo e suas respectivas funções no agir ver Anscombe “*Intention*”, Oxford: Blackwell (1957). Em síntese: as crenças dizem algo sobre o mundo e os desejos querem modificar algo no mundo, por isso os últimos possibilitam a ação.

de ser motivado por considerações racionais é o que ela chama de “requerimento do internalismo” e tal requerimento exige racionalidade prática.

Duvidar desta capacidade implica, de acordo com Korsgaard, no ceticismo da razão de ser prática. Korsgaard defende que “a razão motiva alguém que é capaz de ser motivado pela percepção de uma conexão racional” (KORSGAARD, 1986, p.17). Tal concepção de racionalidade<sup>7</sup> leva Korsgaard a equiparar a razão prática com razão teórica e o convencimento intelectual com o convencimento motivacional. Segundo ela, “o requerimento interno para a razão teórica é o de ser capaz de convencer-nos, desde de que sejamos racionais” (KORSGAARD, 1986, p.14). Isto significa dizer que bons argumentos convencem e boas razões motivam. Naturalmente, na concepção de razão prática defendida por Korsgaard, toda e qualquer leitura de Hume com espaço para racionalidade prática será inevitavelmente negada.

Tomemos como exemplo o seguinte caso: se Roberto deseja terminar sua dissertação, mas não dedica tempo para isso, neste caso, Roberto age irracionalmente de acordo com o requerimento proposto por Korsgaard. Roberto foi irracional ao desconsiderar os meios que sua razão lhe forneceu. Em outras palavras, adotar os meios que proporcionam o bem maior do agente, ou seja, agir de forma a obter o fim que um agente *deve* ter é agir prudencialmente. O princípio de prudência em Kant invoca critérios de racionalidade em que a razão autoritativa decide a favor de si mesma. Entretanto, para Hume, o caso de Roberto pode ser explicado de outra forma. Hume diria apenas que Roberto não tem uma motivação forte o suficiente que o levasse a tomar os meios apontados pelas inferências racionais ou Roberto teria alguma motivação contrária ao desejo de terminar sua dissertação. As forças contrárias poderiam ser justamente a falta de “*strength of mind*” que Hume caracteriza como uma paixão calma. Ou, até mesmo, todas as interferências psicológicas (raiva, depressão, distração, paixão, etc.,) mencionadas por Korsgaard. Todavia, se caso Roberto tomasse os meios para seu bem maior, realizando as tarefas necessárias para finalizar sua dissertação, Hume diria que neste caso a paixão calma venceu o embate. Isto é, aquela tranquilidade que faz com que nem sempre tenhamos de obedecer aos nossos desejos imediatos. O objeto das paixões calmas, o prazer a longo prazo é antecipado pela imaginação.

---

<sup>7</sup> Korsgaard complementa que a “racionalidade é uma condição que seres humanos são capazes, mas não uma condição que estamos sempre inseridos.” (KORSGAARD, 1986, p.18)

Roberto consegue, portanto, imaginar o prazer futuro que sua ação presente proporcionará se ele tomar os meios corretos para seu fim, ou uma possível dor caso ele os negligencie. Assim como a imaginação permite que simpatizemos com as paixões e sentimentos alheios e nos proporcione imparcialidade, a imaginação é igualmente capaz de antecipar prazeres e dores que sentiríamos em eventos futuros. Desta forma, nossa paixão calma pode contrariar uma paixão violenta e podemos a partir dela negar certos “desejos que influenciam a vontade para minimizar o arrependimento ou a decepção.” (BAIER, 1991, p.153). Hume afirma que, homens com frequência contrariam uma paixão violenta “ao perseguir seus interesses e objetivos; não é apenas o desprazer presente, portanto, que os determina” (T 2.3.3.10). Ainda assim, esta ação em direção a um bem maior, mesmo que influenciada por uma inferência da imaginação, está vinculada a um desejo ou aversão. Logo, tanto paixões calmas como paixões violentas perseguem o bem e evitam o mal, a diferença entre elas é que “o mesmo bem quando próximo causará uma paixão violenta; e, quando distante, produzirá uma paixão calma” (T 2.3.4.1). Na perspectiva de Hume, independente da escolha final de Roberto, qualquer ação realizada terá sido racional, porém, mais ou menos virtuosa.

Em Kant os imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática da ação possível como meio para atingir algo que um sujeito quer (ou pode possivelmente querer)” (CAYGILL, 1995, p.231). Estes imperativos estão voltados para “a matéria da ação e o resultado pretendido e por isso são determinados heteronomamente.” (CAYGILL, 1995, p.231) A diferença em Kant é que a violação do imperativo representa a violação de uma norma racional, já em Hume, não há norma para ser violada, porque desejar o bem maior é uma questão de virtude, isto é “ser movido regularmente por interesses de longo prazo em oposição interesses a curto prazo” (RADCLIFFE, 1997, p.265) Em Hume, os fins prudenciais são atingidos a partir das inferências racionais que conduzem a conclusões do que deve ser feito a partir de *sentimentos* existentes. Portanto, as ações prudenciais são, na doutrina de Hume, louváveis, não racionais no sentido hipotético kantiano. Roberto estaria sendo irracional, em termos humeanos<sup>8</sup>, se resolvesse terminar sua dissertação sem consultar

---

<sup>8</sup> Na visão de Hume, uma ação só pode ser considerada contrária razão em dois sentidos: (i) quando uma paixão está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente. (ii) Quando ao agirmos movidos por uma paixão escolhemos meios insuficientes, para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos. (T 2.3.3.6). Mesmo assim, Hume elenca tais ações como

qualquer bibliografia ou se viesse a descobrir que sua matrícula no mestrado havia sido suspensa e não tinha qualquer dissertação a ser terminada.

Se Roberto não faz algo que deveria fazer para terminar sua dissertação, ele não está agindo irracionalmente, mesmo considerando terminar o mestrado um de seus fins, mas em Hume, Roberto está agindo viciosamente. Sua ação está sendo determinada por uma paixão diferente de sua paixão serena, capaz de negligenciar a gratificação instantânea por uma gratificação futura. No entanto, será que isto é suficiente para conceder a Hume qualquer tipo de racionalidade prática? Não, se por racionalidade prática tomarmos as conclusões normativas como produtos exclusivos da razão. Deste modo, uma razão prática instrumental em Hume deve ser entendida da seguinte forma:

- (1) Quero terminar a dissertação do mestrado
- (2) Escrever e ler são atividades que demandam tempo
- (3) *devo* então dedicar meu tempo

Se Roberto deseja terminar o mestrado e dedica o tempo adequado para fazê-lo, a conclusão normativa (3) de Roberto é uma inferência cujo conteúdo deriva da combinação entre a capacidade racional de indicar a ação a ser feita e um sentimento. O *deve* conclusivo está baseado em nossa epistemologia causal e unido à uma paixão calma<sup>9</sup>; a espécie de paixão que *predominou* na influência da vontade. Se não houvesse qualquer desejo em Roberto junto à sua capacidade de prever a gratificação futura, nenhuma vontade seria acionada.

O agir prudente de Roberto é constituído de desejo, dirigido pela função causal da razão e motivado por uma “firmeza de caráter”. Se a conclusão normativa não estivesse vinculada à uma paixão, Roberto seria *totalmente* indiferente às informações obtidas pela dedução racional. Roberto seria, e isto é crucial, convencido apenas intelectualmente. O requerimento interno, neste caso, para a motivação, “inicia com um

---

uma conduta descabida, mas as paixões ou sentimentos continuam sendo realidades originais, e sendo originais não podem ser falsas ou verdadeiras. Neste caso, portanto, o que é contrário a razão é o juízo que acompanha a paixão, e não a paixão em si.

<sup>9</sup> A paixão calma está ligada a capacidade dos homens de agir visando um bem maior futuro. São paixões que, segundo Hume, produzem pouca emoção na mente e por isso são confundidas com as operações da razão. Hume afirma que a vontade pode ser determinada por algo distinto do desprazer ou prazer imediato. Ou seja, “os homens se contrapõem a uma paixão violenta ao perseguir seus interesses e objetivos”(T 2.3.3.10). Portanto, não há qualquer embate entre razão e paixões, apenas entre paixões violentas e paixões calmas. As últimas estão assentadas sobre uma visão de bem mais distante, enquanto as violentas de um bem mais próximo. A prevalência das paixões calmas é o que Hume denomina “strength of mind”, que com frequência pode influenciar a vontade, porém não constantemente.

desejo, produz uma crença meio-fim, e desemboca em um novo desejo” (RADCLIFFE, 1997, p.266). Assim, quando Hume afirma que “todo raciocínio que tem influência motivadora deve começar de uma paixão, esta sendo a única fonte possível da motivação” (KORSGAARD,1986, p.8), ele está dizendo que, ao perguntar por razões para uma ação, iremos inevitavelmente parar em algum momento. Ou seja: as razões se empilham sobre algum motivo que não pode ser ele mesmo demonstrado ou justificado. E este ponto motivacional é *inevitavelmente* alguma disposição sensível e emocional (dor, prazer ou seus desdobramentos refinados) para o agir. Tal argumento fica evidente na seguinte passagem de Hume:

Pergunte ao um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão a dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo. (M App1.18)

Partindo de uma perspectiva empirista de racionalidade prática, é possível argumentar contra Korsgaard que tomar razões como motivo para as ações, como ela faz, é fazer uma consideração *post hoc ergo propter hoc* (depois disso, logo causado por isso). O fato de que as razões para ação antecedem a ação não significa a causa da ação, ou melhor, a causa da vontade. O requerimento interno de Korsgaard de que razões para ações “devem ser capazes de motivar pessoas racionais” (KORSGAARD,1986, p.11) parece ser possível na visão *empirista* porque a “capacidade de transmitir força motivacional” (KORSGAARD, 1986, p.13) não está nas conclusões sensatas, mas nos motivos que irão proporcionar a vontade. Caso contrário, o resultado destas conclusões teria apenas “a fria aquiescência do entendimento.” (EPM 1.7).

Portanto, a racionalidade prática, que diz respeito à Hume, considera razões em conjunto com os sentimentos que temos diante de uma ação. Esta razão prática é então capaz de direcionar os meios para alcançar os fins determinados por nossas disposições. No caso de considerações morais, “é possível avaliar ações como moralmente boas ou más baseadas em tais conclusões” (RADCLIFFE, 1997, p.269). Os juízos morais que formamos, a partir da dor e do prazer do ponto de vista geral da simpatia, não nos deixam indiferentes. Nesse sentido é que Hume afirma: “quando algo nos agrada de determinada maneira dizemos que é virtuosa, e quando o descuido ou não realização

dessa ação nos desagrada de forma semelhante, dizemos que temos *obrigação* de realizá-la.” (T 3.2.5.4) O *dever* (ought), neste caso, não é retirado de premissas descritivas sobre o mundo, mas extraído internamente de uma crença baseada em um sentimento. Ou seja, podemos raciocinar inferencialmente e gerar conclusões normativas, isto é, inferências sobre o valor de uma determinada ação. Dizer que X é virtuoso é reconhecer o seu valor, o qual nos foi apontado pela experiência das impressões originais. Estas últimas geram sentimentos que são então corrigidos pelo ponto de vista geral<sup>10</sup> e finalmente representados pela linguagem moral.

Neste sentido, a linguagem moral representa o resultado de casos particulares, porém corrigidos e condensados “na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens” (EPM, 1.10). Como escreve Baier, “as palavras são gerais em seu significado e aprendemos a usar palavras, para permitir que nosso pensamento seja guiado por universais linguísticos” (BAIER, 1991, p.92). A linguagem, portanto, reflete a existência do universo moral compartilhado entre homens, em que participamos intersubjetivamente através da simpatia. Hume, assim, ressalta que se não houvesse tais distinções morais fundadas na constituição original da mente, as palavras louvável ou condenável “seriam inteiramente ininteligíveis; não estariam vinculadas a nenhuma ideia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida para nós”(T 3.2.2.25) Ou seja, os termos que expressamos para determinar o valor de uma ação não são particulares, eles pressupõem a correta e imparcial aplicação para casos gerais.

O argumento da linguagem faz parte de um punhado de evidências diretas e empíricas que Hume utiliza para demonstrar a natureza social da moral e o processo de construção acumulativa e intersubjetiva daquilo que percebemos como certo e errado. Embora nossos sentimentos de censura e aprovação ocorram mediante nossa proximidade e distância em relação à pessoa que está sendo censura ou elogiada, o ponto de vista da decisão geral não considera as variações de contiguidade. Ademais, o fato de que nossas ideias não se conectam simplesmente ao acaso, isto é, ideias introduzem umas às outras seguindo certas leis de associação torna possível o próprio conjunto regular de declarações morais. Formamos juízos inferenciais gerais sobre

---

<sup>10</sup> Hume sustenta que os sentimentos de censura e aprovação são corrigidos por um ponto de vista firme e geral em nossos pensamentos para resolver o problema da flutuação constante e diferenças de proximidade e particularidade. A própria possibilidade de comunicação entre as pessoas seria prejudicada “se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como aparecem de nosso ponto de vista particular” (T 3.3.3.15).

fatos regulares bem como juízos morais sobre sentimentos de mal-estar e contentamento. Assim, no caso de inferências em que a vontade é influenciada por um juízo moral, obtemos um *dever* moral. Como no seguinte exemplo:

- (1) Crueldade é vicioso, devo evitar ser cruel (derivado do sentimento de reprovação)
- (2) Não ameaçar alguém com um segredo é necessário para evitar a crueldade (derivado da razão)
- (3) Ameaçar alguém é cruel, não devo ameaçar ninguém (derivado da razão e sentimento)

Se caso eu venha ameaçar alguém com um segredo, “eu não estou me comportando irracionalmente, mas eu sou uma pessoa moralmente menos virtuosa na visão de Hume” (RADCLIFFE, 1997, p.258). Enquanto a vontade Kantiana pode ser determinada por normas racionais, em Hume, a razão infere a norma de premissas cujos conteúdos estão baseados em algum sentimento de aprovação ou reprovação. O comprometimento do homem com a sensibilidade, na doutrina da vontade humeana, é irreduzível. Isto porque, segundo ele, “nossas ações possuem uma união constante com nossos motivos, temperamentos e com as circunstâncias que nos envolvem” (T 2,3,1,4). Assim, as inferências que extraímos desses fenômenos é o que constitui nosso conhecimento prático. Nossas crenças se alicerçam sobre essa constância. Fugir do “hábito de leitura” do Tratado é considerar o sistema de Hume como um todo. Isto implica na consideração dos princípios estabelecidos inicialmente por ele para explicar as operações de nossa mente e como elas influenciam todas as ações humanas: científicas, morais e políticas. Nesta passagem fica evidente a uniformidade de tais conexões:

Assim como a união entre os motivos e ações tem a mesma constância que a união entre quaisquer operações naturais, assim também sua influência sobre o entendimento é a mesma, determinando-o a inferir a existência de uns da existência de outros (T 2.3.1.14)

Os motivos e caracteres produzem as ações, enquanto a razão nos auxilia no uso das emoções, sistematizando as relações causais existentes entre os afetos, motivos e atos. Por argumentar contra uma ideia de liberdade da indiferença, Hume vai opor-se à



uma concepção de liberdade nos moldes Kantianos. A vontade, em Hume, é livre em sua espontaneidade, ou seja, quando nossas ações são produzidas pela nossa vontade e não somos forçados por algo externo a agir diferente. A liberdade Kantiana é aquela em que a vontade pode agir livre das causas necessárias, circunstâncias e inclinações. A vontade de Kant é livre quando determinada objetivamente pela lei moral e subjetivamente pelo sentimento de respeito. Porém, segundo Guyer, o sentimento de respeito parece obscuro, “já que Kant reconhece ser forjado por meio de um conceito racional e, portanto, diferente de outros sentimentos” (GUYER, 2012, p.5) Ademais, para Guyer, tal sentimento “parece ser mais a consequência e não a causa da determinação de nossa vontade pela lei moral.” (GUYER, 2012, p.5) A razão de Kant ultrapassa os principais limites estabelecidos por Hume.

Hume contraria a noção de que os seres humanos possam em algum momento agir fora de uma rede causal ou que a razão possa produzir qualquer sentimento. É justamente por nossas ações estarem conectadas aos efeitos de ação e reação que as relações humanas se baseiam em expectativas e demandas. Quando alguém age de forma inesperada, como se o acaso fosse possível, consideramos que tal ato seja um acaso apenas porque não temos conhecimento das causas. Diante de uma experiência contrária, concluímos que o acaso “se deve a nosso conhecimento imperfeito e está apenas em nosso julgamento, não nas próprias coisas, as quais são igualmente necessárias em todos os casos, ainda que não apareçam de maneira igualmente constante ou certa” (T 2.3.1.13). Assim, a vontade, enquanto motor da ação humana, está unida regularmente as disposições sensíveis dos agentes, cabe a razão apenas auxiliar na inferência causal resultante.

Os mesmos princípios que regem a epistemologia causal estão presentes no curso da natureza nas ações humanas. A crença na necessidade entre objetos permite inferir um fato desconhecido de um fato conhecido e gerar conhecimento científico. A crença na necessidade das ações dos homens é condição de possibilidade do conhecimento prático. É a partir desta união constante que os homens constituam crenças morais. Se não houvesse uma rede causal entre nossos sentimentos e nossas ações, a própria moralidade seria, ela mesma, inteligível. Hume pode conceder, portanto, que “razão e sentimento colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais” (EPM 1.9). Porém, os contrastes entre Hume e Kant são nítidos. Para Hume, as paixões determinam nossos objetivos e possibilitam a ação moral, enquanto a razão tem uma função instrumental meio-fim que combinada com os sentimentos é capaz de

fornecer normas para o agir. Já em Kant, a razão determina o princípio da moralidade, em que nossas inclinações “não devem desempenhar qualquer papel, tanto em determinar o que é moralmente bom ou nos motivar a realizá-lo” (GUYER, 2012, p.4) assim como determina que “quem quer o fim, quer também os “meios indispensavelmente necessários de o alcançar” (KANT,1998, p.28), na medida em que o agente é um ser racional.

Contudo, mesmo respeitando as claras diferenças entre os dois pensadores iluministas, ainda sim podemos apontar uma racionalidade prática instrumentalista em Hume. Porém, diferente de uma concepção de razão autossuficiente, que decide a favor de si mesma, para o filósofo das paixões, o status normativo da ação provém da combinação entre os raciocínios causais eficientes e os sentimentos ligados a estes. Em síntese, na teoria da ação humeana, a razão fornece conclusões de sentido prático cujo conteúdo necessariamente remete à alguma paixão. Ora, uma razão que auxilia na formulação de um dever moral e participa da ação não pode ser chamada de teórica, logo, deve ser prática.

### **Considerações Finais**

A teoria da vontade de Hume, que coloca a razão como inerte na capacidade de motivar as ações, faz com que o filósofo seja, por alguns comentadores, rotulado como defensor de um ceticismo radical em relação à razão prática. Isto significa dizer, em certas interpretações, que nem mesmo uma concepção instrumentalista da razão poderia ocupar sua teoria moral. Isto porque algumas correntes sustentam que uma razão capaz de apontar os meios para a realização dos fins deveria simultaneamente ser capaz de influenciar o agir. Porém, uma leitura integral de Hume leva em consideração os princípios associativos que formam crenças tanto sobre os fenômenos morais, quanto sobre os prudenciais. Tal interpretação, defendida neste artigo, mostra que a escrava de Hume é eficiente o suficiente para formular conclusões normativas determinadas por fins sensíveis. Isto é, a razão em conjunto com um sentimento é capaz de fornecer inferências conclusivas de sentido prático, cujo conteúdo proposicional inclui o “deve”.

Em Hume, os juízos morais apoiados em conhecimento causal e disposições empíricas apontam inferencialmente para a norma conclusiva da ação, ao passo que para

Kant, a razão possui normas imperativas capazes de motivar e direcionar o agir. O objetivo deste artigo era mostrar que a concepção de razão prática quando compreendida de forma empirista, ou seja, uma razão que deliberada a partir de conteúdos baseados na experiência moral e prudencial, fornecidos pela união constante entre motivos e ação, consegue mitigar o ceticismo de Hume quanto ao papel da razão na esfera da ação.

### Referências Bibliográficas

BAIER, A. 1991. *A progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press.

COHON, R. 2001. *Hume: Moral and Political Philosophy*, Burlington: Ashgate.

GUYER, P. 2012. Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Volume 86, Número 2 pp. 4-21.

HAMPTON, J. 1995. Does Hume Have an Instrumentalist Conception of Practical Reason? In: *Hume Studies*. Volume 21, pp.57-74.

HARDIN, R. 2007. *David Hume: Moral and Political Theorist*, New York: Oxford University Press.

HOWARD, C. 1995. *A Kant dictionary*, Cambridge: Blackwell.

HUME, D. 1991. *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman (ed.), London, Routledge.

\_\_\_\_\_. 1963. *Ensaio Político de David Hume*, São Paulo, IBRASA.

\_\_\_\_\_. 2009. *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Editora Unesp.

\_\_\_\_\_. 2004. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral* São Paulo: Editora Unesp.

KANT, I. 2002. *The Critique of Practical Reason*, Indianapolis: Hackett Publishing.

KANT, I. 1998. *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. London, Oxford.

KORSGAARD, C. 1996. *The sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1986. Skepticism about Practical Reason. In: *The Journal of Philosophy*. Volume 83, Número. 1, pp.5-25.

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

MILLGRAM, E. 1995. Was Hume a Humean? In: *Hume Studies*. Volume 21, pp. 75-93.

RADCLIFFE, E. 1997. Kantian Tunes on Humean Instrument. In: *Canadian Journal of Philosophy*, pp. 247-270.

STRAWSON, G. 2014. *The Secret Connexion*. New York: OUP.