



## O movimento razão-crença na interpretação da teoria da motivação de Hume

*Franco Nero Antunes Soares*

Meu objetivo principal neste texto é apresentar e defender a estratégia interpretativa sobre a filosofia de Hume que chamarei de (MRC) *movimento razão-crença*. Esse movimento argumentativo consiste em inferir que (1) *crenças* sozinhas não podem produzir ou evitar paixões motivacionais ou ações a partir da tese segundo a qual (2) a *razão* sozinha não pode produzir ou evitar paixões motivacionais ou ações. Chamarei essas proposições de Tese da Inatividade da Crença (TIC) e Tese da Inatividade da Razão (TIR). O MRC é uma estratégia interpretativa porque Hume de fato não formula a Tese da Inatividade da Crença explicitamente.<sup>1</sup> Essa estratégia foi identificada corretamente por Cohon (2008) como parte da interpretação tradicional da filosofia da motivação presente no *Tratado*.<sup>2</sup>

O roteiro que seguirei é o seguinte. Em primeiro lugar, apresentarei o argumento que Cohon considera corretamente como sendo a base do MRC e usarei alguns

adeptos da interpretação tradicional para mostrar que, de fato, esses intérpretes estão comprometidos com tal argumento. Em segundo lugar, farei uma defesa da razoabilidade do MRC no interior da filosofia de Hume. Para isso, apresentarei a crítica de Cohon (2008) ao MRC e tentarei responder a tal objeção defendendo que essa estratégia da interpretação tradicional pode ser justificada pelo que chamarei de argumento da insuficiência causal da razão – ainda que se reconheça que o MRC dependa, de fato, como Cohon aponta, de um princípio de transitividade causal. Meu argumento final, portanto, é uma tentativa de reestabelecer a força do MRC e da interpretação tradicional frente à objeção de Cohon.

### **1 Apresentação do movimento razão-crença**

Ao identificar o argumento que serve de fundamento para o que chamei de MRC como parte da interpretação tradicional, Cohon mostrou que a inferência desse argumento depende de uma premissa implícita, segundo a qual haveria certa transitividade causal entre a razão, crenças e paixões motivacionais. (Cf. Cohon, 2008, 73-77). Cohon (2008, 73) apresentou essa estratégia da interpretação tradicional do seguinte modo:

Vimos que, de acordo com a leitura tradicional, Hume faz o pressuposto tácito de que se a razão sozinha produziu a crença e a crença (sem assistência) causou a paixão, então a razão seria a (única) causa da paixão. Aqui, a leitura tradicional aplica a ideia de uma cadeia causal na qual o item inicial da cadeia é corretamente considerado a causa de cada item que ocorre depois na cadeia; portanto, podemos chamar isso de o pressuposto da cadeia causal. Ele é o princípio da transitividade da causalidade.

Segundo Cohon, portanto, a interpretação tradicional, aplica o princípio de transitividade causal à relação entre razão, suas crenças e paixões motivacionais. Em resumo, a interpretação tradicional defenderia que, supondo-se o princípio da transitividade causal, se crenças produzidas pela razão produzissem sozinhas paixões motivacionais e ações, então a razão produziria sozinha paixões motivacionais e ações, o que é contraditório em relação ao texto humeano. Desse modo, por *modus tollens*, como Hume afirma claramente que a razão sozinha não pode produzir paixões motivacionais e ações, o mesmo ocorre com os efeitos que ela de fato pode produzir por si mesma, a saber, crenças prováveis ou demonstrativas.<sup>3</sup>

Examinarei a leitura particular que Cohon faz do princípio de transitividade causal (e sua recusa dele) a seguir, mas é interessante percebermos aqui que, em sua leitura da interpretação tradicional, ela considera tanto a razão quanto a crença como itens ou elementos da cadeia causal cujo resultado é uma ação. A ideia principal é que o primeiro item da cadeia causal pode ser considerado como a causa única do último, por meio dos efeitos intermediários.

Entre os intérpretes tradicionais que reconhecem a razoabilidade dos argumentos motivacionais de Hume segundo o MRC podemos citar Stroud (1977), Mackie (1980), Korsgaard (1986), Snare (1991), Millgram (1995), Hampton (1995), Radcliffe (1999) e Velasco (2001). Como poderemos observar, Cohon está certa em supor que, em geral, esses comentadores fazem a transição entre a inatividade da razão e a da crença na leitura dos argumentos motivacionais de Hume, naturalmente sem apresentar um argumento que justifique essa transição – isto é, sem explicar por que estaríamos autorizados a inferir TIC de TIR mediante o princípio da transitividade causal.

Stroud (1977), por exemplo, é um dos comentadores que supõe o MRC sem investigar mais a fundo a inferência que suporta esse movimento. Ele acredita que Hume defende que nem razão nem crença podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações, apesar de achar os argumentos presentes no *Tratado* sobre essa questão problemáticos e insatisfatórios (Cf. Stroud, 1977, 154-170).

Há duas passagens principais nas quais Stroud apresenta sua posição. Em uma delas reconhece que “razão” é o mesmo que “raciocínio” para Hume e que “raciocinar (*reasoning*) é o processo de chegar a crenças ou conclusões a partir de várias premissas ou partículas de evidência”. (Stroud, 1977, 155). É por isso que a razão não pode produzir diretamente “propensões ou aversões”. Mais adiante, Stroud chega à conclusão de que crenças também não podem sozinhas causar tais propensões:

‘Propensões’ ou ‘aversões’ são, para Hume, as causas de todas as ações. Se pudéssemos chegar pela razão sozinha às várias ‘propensões’ ou ‘aversões’, então, poderíamos ser conduzidos pela razão sozinha a agir, pois propensões e aversões são o que causam ações, e se a razão sozinha pudesse provocar aqueles estados que são as causas das ações, então, no fim das contas, a razão sozinha poderia ser a causa da ação. (Stroud, 1977, 157).

A ideia principal presente nessa citação é que, como sabemos que a razão apenas produz crenças, se tais crenças pudessem sozinhas provocar paixões motivacionais, as propensões e aversões que causam ações diretamente, então a razão sozinha seria a causa da ação.<sup>4</sup>

A adesão de Stroud ao MRC e à interpretação tradicional também é claramente expressa no seguinte parágrafo:

## *Ensaio sobre a filosofia de Hume*

O ponto central da discussão de Hume sobre a produção de ações é contrastar sentimentos ou paixões com as descobertas da razão (as crenças) e argumentar que aqueles sempre são o fator dominante e que esta, sozinha, nunca pode causar ações. Os tipos de descobertas da razão que ele tem em mente incluem, no mínimo, crenças ordinárias sobre o comportamento de coisas no mundo que nos rodeia e alcançadas por meio de simples raciocínios causais. Ele quer mostrar que mesmo minha crença bem fundamentada de que há uma grande melancia suculenta na sala ao lado, digamos, jamais pode sozinha levar-me a fazer qualquer coisa. Observar várias coisas e fazer inferências causais a partir delas, segundo a experiência passada, é tudo parte do que Hume quer colocar sob a rubrica ‘razão ou raciocínio’, quando ele a contrasta com paixão ou sensação. A pressuposição é que adquirir uma crença pelo raciocínio não é estar, em si mesmo, ‘influenciado’ ou ‘afetado’, de um modo ou de outro. Em resumo, não é ter uma ‘propensão’ ou uma ‘aversão’ a qualquer ação. E, sem uma ‘propensão’ ou uma ‘aversão’, nenhuma ação ocorre. (Stroud, 1977, 162–163).

Stroud passa naturalmente de TIR para TIC aqui. O fato de eu racionalmente acreditar que há uma melancia suculenta a esperar por mim não é suficiente para me afetar ou produzir uma paixão. Posso reconhecer que essa melancia é muito saborosa e, em consequência disso, poderia me fornecer um considerável prazer. Porém, se eu não estiver com fome ou sede, as impressões de reflexão que me inclinam a buscar alimento, então não há um motivo antecedente que me incline a saborear a referida melancia. Portanto, as crenças, ou “descobertas da razão”, sozinhas não são suficientes para produzir motivações.

O problema com essa interpretação de Stroud, como Cohon constatou em relação às interpretações tradicionais, é que apenas se supõe (sem justificar) o princípio da transitividade causal entre o processo e seus produtos, no caso,

entre a razão, crenças e ações. Assim como Stroud, Mackie é geralmente associado à interpretação tradicional. Entretanto, a posição que ele apresenta sobre a “psicologia da ação” de Hume pode parecer ambígua quanto ao fato de admitir o MRC tal como o definimos aqui. (Cf. Mackie, 1980, 1-2, 44-50, 52-55). A adesão de Mackie à interpretação tradicional poderia ser considerada incerta porque sua leitura parece ser compatível com a hipótese de que crenças sozinhas não podem causar ações, porém podem causar paixões motivacionais. Ele não faz uma ligação entre o processo racional e seus produtos na qual deixasse clara a suposição do princípio de transitividade causal, mas apenas sustenta em algumas passagens que, para Hume, razão ou crenças sozinhas não são causas de *ações*.

Mackie parece defender apenas essa versão reduzida de MRC, quando lemos, por exemplo, que “todo conhecimento, seja de verdades *a priori*, seja de fatos empíricos, todas as crenças e todo cálculo racional é por si mesmo inerte” e que “conhecimento, crenças e raciocínios (de ambos tipos) sozinhos não influenciam *ações*”. (Mackie, 1980, 1 e 53, ênfase acrescentada). O fato de que razão e crenças não podem sozinhas produzir ações diretamente não implica que elas não possam sozinhas produzir paixões motivacionais. Além disso, Mackie afirma que, para Hume, a razão e as crenças que ela produz não são motivacionais, são “inertes”, pois, sozinhas, não podem “motivar alguém a fazer algo ou a evitar que algo seja feito”. Se assumirmos que “motivar” é produzir uma ação, então pode-se inferir que Stroud nega que a razão e suas crenças, para Hume, possam produzir ou evitar diretamente a realização de uma ação. Essa leitura parece ser confirmada quando Mackie afirma que a “motivação, a favor ou contra qualquer ação, requer, algo a mais, o que (Hume) chamaria uma paixão ou sentimento, e,

mais particularmente, um desejo” (Mackie, 1980, 53). Assim, a motivação requer uma paixão motivacional. Paixões são motivacionais porque podem motivar. Ora, se motivar é produzir diretamente uma ação, então crenças sozinhas não podem “motivar”. Entretanto, ainda não ficaria claro se Mackie concorda que crenças também não podem sozinhas produzir paixões motivacionais.

Acredito, porém, que essa ambiguidade é apenas aparente. Ela surge porque, assim como Stroud, Mackie utiliza o princípio da transitividade causal sem mencioná-lo claramente. A questão é que com a expressão “crenças não podem motivar”, Mackie quer dizer que crenças sozinhas não podem produzir motivos, ou paixões motivacionais, do mesmo modo que a razão.<sup>5</sup> Assim, sua adesão ao MRC é antes completa do que parcial, como sugeri acima. Ao assumir o MRC, ele associa-se, assim como Stroud, à interpretação tradicional sobre a função motivacional dos elementos racionais segundo Hume. Entretanto, o problema é que ele também não explicita o que nos garantiria que a inferência do MRC é válida – ou seja, Mackie não justificaria o uso do princípio da transitividade causal.

Em seu artigo “Skepticism about Practical Reason”, uma das principais fontes contemporâneas da crítica à teoria humeana da motivação, Korsgaard (1986) defende a ausência de uma concepção de racionalidade prática em Hume.<sup>6</sup> A ideia principal do artigo é que o tipo de ceticismo motivacional humeano deriva fundamentalmente da tese que não há cognição que possa sozinha produzir uma motivação. Segundo Korsgaard (1986, 6-8), Hume possui uma concepção da razão que, do ponto de vista prático, limita-se a “discernir meios para nossos fins”. Os fins são escolhidos apenas por nossos desejos e somente eles determinam o que fazemos. Os estados mentais produzidos pela razão não têm “eficácia

motivacional” por que não possuem “autoridade racional” ou “normativa” e, por isso, a racionalidade não se impõe perante as paixões.

Assim como Stroud e Mackie, Korsgaard também não afirma claramente que Hume sustenta o princípio da transitividade causal, central para a adoção do MRC. Entretanto, a adesão de Korsgaard à interpretação tradicional parece estar ligada à defesa de que Hume teria recusado a “irracionalidade prática”. Ora, como não há racionalidade ou irracionalidade prática, então, afirma Korsgaard (1986, 6), não “há um sentido no qual desejos ou paixões sejam racionais ou irracionais”, e mesmo ações não podem ser caracterizadas desses modos. (Cf. Korsgaard, 1986, 11-13). Ou seja, Hume é um cético sobre a racionalidade prática porque nem a razão nem as crenças – que deveriam ser algo como “razões para ação” se a razão tivesse influência prática, segundo Korsgaard (1986, 12) – podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.

Hampton (1995), Millgram (1995) e Velasco (2001) partem desse argumento de Korsgaard sobre a incapacidade normativa da razão e de seus produtos, segundo Hume, para desenvolverem seus próprios argumentos. A ideia principal desses autores é usar a tese particular de que crenças não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações para sustentar que Hume não tem sequer uma concepção instrumental da razão prática. Novamente, esses autores também inferem a inatividade da crença a partir das limitações práticas da razão.

Assim como Korsgaard, Hampton (1995) associa a tese da insuficiência da crença com o aspecto da filosofia de Hume que teria negado “autoridade normativa” à razão. Segundo Hampton (1995, 63), a definição humeana de razão não implica apenas que a razão sozinha não pode nos mover

à ação, mas, fundamentalmente, que “ela tem um (simples) efeito causal sobre a ação, e nenhum efeito motivacional em virtude de uma (suposta) autoridade sobre a ação”. Como essa autoridade deriva apenas das paixões, segue-se que não há crença sozinha que possa produzir uma paixão motivacional: “nossos desejos não são apenas a única força motivacional dentro de nós, mas também a única força que pode ‘nos dizer o que fazer’.” (Hampton, 1995, 64). Sem essa autoridade, afirma Hampton, nossas crenças não podem ter “eficácia motivacional” (Hampton, 1995, 60).

A mesma estratégia é utilizada por Millgram e Velasco. A peculiaridade da leitura de Millgram (1995) está em sustentar que a insuficiência da razão ou das crenças por elas produzidas baseia-se em uma “teoria semântica” segundo a qual “estados mentais têm conteúdo ou força motivacional, mas não ambos”. (Millgram, 1996, 84). Assim, como os estados motivacionais por excelência, as paixões, são compreendidas por Hume como destituídas de conteúdo, elas não podem ser “objetos da razão” e, por isso, não podem ser produzidos apenas por ela. Segundo Millgram, o ceticismo de Hume sobre a razão prática depende da tese de que conteúdos produzidos pela razão não exercem determinação motivacional sobre as paixões, isto é, não podem, sozinhos produzi-las.

Velasco (2001) acredita que Hume parece dar por estabelecido não só que nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões “do nada”, mas também que nenhum processo racional pode motivar outras propensões ou aversões – derivadas das primeiras – dirigidas aos meios para poder satisfazê-las. Ela fundamenta-se basicamente no que considera ser o “modelo motivacional” que Hume apresenta em T 2.3.3 para defender que, apesar de reconhecer que nossas crenças influenciam as paixões motivacionais,

para lhes produzir, elas dependem de um instinto original pelo qual a mente “tende a se unir ao bem e a evitar o mal” (Velasco, 2001, 47). Assim, nossas crenças sozinhas não podem nem produzir paixões motivacionais, nem produzir um interesse prático por nossas crenças instrumentais.<sup>7</sup>

Apesar de discordar dos autores anteriores, no que diz respeito à tese de Hume não ter uma concepção de racionalidade prática, assim como eles, Radcliffe (1999) também sustenta que podemos inferir por meio de TIR que crenças não são suficientes para produzir (ou prevenir) ações ou mesmo paixões motivacionais.<sup>8</sup>

Segundo Radcliffe, a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações pode ser derivada claramente da “definição funcional” que Hume apresenta dessa faculdade: “a descoberta da verdade e da falsidade”. Ele teria negado “explicitamente” que a razão “tenha força motivacional” no exercício de sua função característica, a saber, “contradizer ou aprovar” representações, “discernindo a verdade ou falsidade de uma ideia, a qual, então, nós acreditamos ou desacreditamos”. Como “a razão lida apenas com representações”, isto é, “os únicos objetos da razão são estados mentais representacionais”, então, “sozinha, não pode produzir paixões motivacionais e ações”. É por isso que não há “propensões racionais”, isto é, desejos ou aversões produzidas apenas pela razão. Quando Hume afirma que a razão sozinha não pode motivar, isto significa dizer que “a razão sozinha não pode prevenir ou produzir ações ou paixões”. (Radcliffe, 1999, 103-104, 119).

Depois de apresentar uma justificação para TIR, Radcliffe apresenta seu argumento em apoio ao MRC na seguinte passagem:

## *Ensaio sobre a filosofia de Hume*

a afirmação de Hume segundo a qual a razão não pode motivar por conta própria implica a afirmação de que crenças não podem gerar motivos por si mesmas, posto que todas as crenças sobre o mundo são derivadas inferencialmente, isto é, pela razão. (Radcliffe, 1999, 111).

Como podemos observar, parte-se da ideia de que, na medida em que nossas crenças sobre o mundo dependem de raciocínios, então a tese humeana de que a razão não pode motivar por si mesma implica a afirmação de que tais crenças não podem gerar paixões motivacionais por si mesmas.

Que todas as crenças sobre o mundo, ou sobre “questões de fato”, são produzidas por inferências da razão é uma noção incontroversa do naturalismo humeano.<sup>9</sup> Crenças sobre questões de fato são o tipo de crença que, como Radcliffe observa, constituem o “conjunto relevante” das crenças que Hume concebe participar da produção de paixões motivacionais e, indiretamente, de ações: “crenças de que este ou aquele objeto é ou será prazeroso ou desprazeroso para mim, ou (o que é o mesmo) que este ou aquele objeto prazeroso ou desprazeroso existe, ou existirá.” (Radcliffe, 1999, 106). O problema para Hume é que, segundo Radcliffe, essas crenças não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.<sup>10</sup>

Assim, o argumento principal de Radcliffe para sustentar MRC, expresso na primeira citação dessa autora que apresentei, é que se nós supusermos que as crenças que participam da produção de ações são “crenças sobre o mundo” (o que, de fato, é o caso), como todas as crenças desse tipo são produzidas por inferências da razão, se elas sozinhas forem capazes de produzir paixões motivacionais, então a razão sozinha seria capaz de produzir paixões motivacionais. Fazendo uso do princípio da transitividade causal,

Radcliffe sustenta que aquelas crenças produtoras de paixões motivacionais “não podem ser inferenciais, ou derivadas da razão; pois, caso contrário, Hume teria de conceder ao racionalista moral que a razão poderia produzir crenças motivacionais”. (Radcliffe, 1999, 106). Por *modus tollens*, como procede a interpretação tradicional, em função de Hume afirmar claramente que a razão por si mesma não pode motivar, então não pode ser o caso que crenças sozinhas tenham essa propriedade. Como vimos, tais crenças são inferenciais, portanto não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.

Radcliffe também não justifica o princípio da transitividade causal, nem o reconhece explicitamente, mas parece indicá-lo quando afirma que “na suposição de que propensões são necessárias à ação, se a razão produz-lhes”, por meio da inferência cujo resultado são crenças sobre o mundo, como ela um pouco a frente reconhece, então “a razão por si mesma pode produzir ações”. (Radcliffe, 1999, 103). Ou seja, segundo o argumento que já apresentei acima, se a razão for capaz de produzir sozinha as crenças que, por sua vez, causam as propensões motivacionais necessárias a produção de ações, pode ser dito que a razão por si mesma causa ações.<sup>11</sup>

## **2 Objeção de Cohon ao movimento razão crença**

Cohon acredita que o uso que Radcliffe e outros intérpretes fazem do princípio da transitividade causal é parte de uma leitura comum, porém equivocada da metaética humeana. No que diz respeito à produção de ações pela parte “racional” de nossa natureza, Cohon defende que, para Hume, algumas de nossas crenças podem sozinhas produzir paixões motivacionais e ações. Vejamos a objeção apresentada por ela ao MRC da interpretação tradicional.

Cohon afirma que é razoável e “familiar” considerarmos que há uma conexão entre itens de uma cadeia causal de modo que um dos elementos antecedentes possa ser considerado a causa de um elemento posterior que não é seu efeito imediato. Ela oferece o seguinte exemplo para ilustrar essa situação. Em um campo de batalha qualquer, podemos imaginar que a queda da ferradura causa a queda de um cavalo, a queda do cavalo causa a queda de seu cavaleiro, e a queda de tal cavaleiro causa, por meio de uma sequência de efeitos qualquer, a perda da guerra. Em uma sequência causal como essa, afirma Cohon, podemos aceitar que a queda da ferradura causou a derrota na guerra. O primeiro item causa o último item da sequência descrita. O problema, segundo a autora, é que o princípio da transitividade causal “não se aplica no caso da razão, crença e paixão”. O princípio não se aplica porque a razão (ou o raciocínio) não é um evento, mas um *processo*, e processos, segundo o empirismo humeano, não são “itens identificáveis de modo independente” em associações causais, o que os torna inaptos a participarem de cadeias causais. Processos não possuem eficácia causal, ao contrário de objetos, agentes ou estados de coisas.<sup>12</sup>

Cohon resume no seguinte parágrafo sua objeção de que o princípio da transitividade causal não se aplica aos processos da cadeia causal que parte de crenças racionais e termina em ações:

Se um item X resulta de um processo, e X vai adiante e produz um segundo item, Y, por um processo diferente, não se segue que o segundo item também resultou do processo inicial; a transitividade não ocorre entre processos assim como talvez ocorra entre objetos ou eventos com eficácia causal. Por exemplo, se uma estátua é feita pelo processo de cera perdida, e tal estátua, por sua vez, cria um escândalo, não se segue que o es-

cândalo foi feito pelo processo de cera perdida. Entretanto, se pensarmos na causa da estátua como um objeto ativo (tal como o escultor), então, se ele produziu a estátua e a estátua causou um escândalo, parece correto inferir, no mínimo, que o escultor causou o escândalo. [...] Para Hume, o empirista, a razão é o processo de cera perdida, não o escultor. (Cohon, 2008, 74).

Como se pode observar, para Cohon o problema com a aplicação do princípio da transitividade causal nesse caso é que o empirismo de Hume não nos permite reconhecer a razão como um elemento *eficaz* de uma cadeia causal. Dizer que a razão produz alguma coisa (ou que algo “resulta” da razão, como Cohon afirma), crenças, por exemplo, não é o mesmo que dizer que ela *causa* crenças, pois a razão não pode ser identificada na cadeia causal de modo independente dessa crença resultante. A razão é reconhecida apenas como o “processo de raciocínio” que conecta certas percepções e, por si só, não tem eficácia causal para além de seus produtos ou resultados imediatos. Se ela não tem eficácia causal indireta, ela não pode ser o elemento inicial de uma cadeia causal que ultrapasse seus produtos imediatos e, conseqüentemente, a tese de que sozinha ela causaria crenças não poderia ser utilizada, como faz a interpretação tradicional, para negar que crenças sozinhas possam causar ações. Assim, segundo Cohon, os defensores do MRC estariam equivocados ao suporem que se a razão sozinha causou a crença que, sozinha, causou a paixão que produziu a ação, então a razão sozinha causou a ação. Não seria correto, portanto, na filosofia humeana, aplicar o princípio de transitividade causal a processos.

Como podemos perceber, o ponto central da objeção é que a tese utilizada pela interpretação tradicional sobre as limitações da razão comete um erro categorial e, por isso, é falsa. Não podemos atribuir poderes causais a processos.

Segundo o argumento de Cohon, como a razão é, para Hume, o *processo* “de comparar e assentir a percepções”, antes do que um objeto ou evento, não faz sentido considerar que os efeitos dos produtos desse processo sejam também efeitos do processo inicial. A razão, enquanto processo, não pode ser considerada a causa de efeitos posteriores que surgiram de seus produtos, mas por outros processos. Os itens da cadeia causal que estão conectados são apenas “objetos e eventos com eficácia causal”. A eficácia causal a que ela se refere aqui diz respeito à possibilidade de estar em uma cadeia causal entre itens da mesma natureza. Segundo Cohon, como a razão é o processo de *raciocinar*, ela não pode estar em uma cadeia causal entre crenças, paixões e ações, ainda que, por si só, produza crenças inferencialmente – e algumas dessas crenças causem diretamente, mas por um processo distinto, paixões motivacionais. Portanto, a interpretação tradicional teria cometido o equívoco de utilizar TIR como premissa para sustentar que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais e ações.

Devemos lembrar que a interpretação tradicional sustenta que Hume teria admitido que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais, volições ou ações. Essa conclusão seria obtida, fundamentalmente, via MRC, a partir da insistência de Hume, como já vimos, com a tese de que a “razão sozinha jamais poderá produzir uma ação” (T 2.3.3.4). O fundamento do MRC é que se nossas crenças pudessem produzir ações sozinhas, então, pelo princípio da transitividade causal, sustentam as leituras tradicionais dessa questão, a razão produziria sozinha ações. Como Hume afirma que a razão é insuficiente para produzir tais efeitos, então as crenças por ela produzidas também o são. Entretanto, se Cohon está certa, a interpretação tradicional dessa questão está errada.

### 3 As respostas de Radcliffe e Garrett a Cohon

Ainda que apresente um argumento “desafiador”, o problema dessa explicação de Cohon, segundo Radcliffe, é que podemos questionar a legitimidade da analogia “entre processos causais no mundo e os efeitos de seus produtos, por um lado, e o processo mental de raciocinar e seus efeitos subsequentes naquele que raciocina, por outro” (Radcliffe, 2008, 269).<sup>13</sup> A crítica dessa analogia depende da suposição de que o produto de um processo causal entre coisas que ocorrem no mundo não é parte essencial desse processo. Somente nesse caso, ela sustenta, é correto afirmar que os efeitos de tal produto não podem ser considerados efeitos do processo.

Para compreendermos a crítica de Radcliffe, vejamos o seguinte exemplo. Quando Jean-Baptiste Carpeaux produz a escultura “A Dança”, para a fachada da Ópera Garnier, em Paris, segundo o processo ou método de escultura por cinzelamento, e essa estátua produz um escândalo, não dizemos que o processo de cinzelamento produziu o escândalo porque a escultura em si não é parte essencial do processo que a produziu. Ao invés disso, nós poderíamos dizer que Jean-Baptiste Carpeaux produziu o escândalo. A escultura particular produzida não faz parte da descrição do processo, não *define* ou constitui o processo pelo qual ela foi produzida. Ou seja, o processo de esculpir por cinzelamento que produz uma escultura particular não é identificado por tal resultado.

Entretanto, afirma Radcliffe, no plano da causalidade que envolve o raciocínio enquanto processo mental, quando “uma crença é adquirida por um raciocínio, tal crença é um componente essencial do processo de raciocínio como um todo” (Radcliffe, 2008, 269). A “descrição” do raciocínio cujo resultado é uma crença C tem mais ou menos

esta forma: “eu concluí C a partir de A e B”. Como a crença com influência motivacional e o raciocínio que a produziu são indissociáveis (ao contrário do que ocorre entre uma escultura particular e o processo de cinzelamento, cuja descrição pode ser dada oferecendo-se um conjunto de princípios gerais, por exemplo, que não mencione qualquer resultado particular), Radcliffe conclui, é “difícil compreender como qualquer efeito de uma conclusão do investigador não seria também um efeito do raciocínio pelo qual ele foi derivado”. Ou seja, não faria sentido atribuir um efeito ao produto de um raciocínio, mas não o atribuir ao próprio *processo* de raciocinar que o gerou.<sup>14</sup>

Para ilustrar a premissa de seu argumento, segundo a qual produtos de processos mentais são partes essenciais desses processos, Radcliffe apresenta dois exemplos, um relacionado ao raciocínio provável, outro, ao raciocínio demonstrativo. No raciocínio provável, a “mente move-se inferencialmente (algo causal) de certas ideias (as premissas) para outra ideia (a conclusão)” (Radcliffe, 2008, 269, 270). A ideia que é transformada em crença, por meio dessa inferência, por ser um “componente essencial” do raciocínio, não é “separável da descrição do próprio raciocínio”. No caso do raciocínio demonstrativo, a identidade entre o processo e suas partes é mais evidente, uma vez que “as ideias não são conceitualmente separáveis”. Assim, afirma Radcliffe, é “incompreensível que a conclusão de uma demonstração possa causar um efeito [...] e tal efeito não possa também ser atribuído ao processo de raciocínio pelo qual a conclusão foi produzida”. (Radcliffe, 2008, 270). Como podemos notar, segundo esse ponto de vista, tanto o raciocínio provável quanto o demonstrativo *são* determinadas percepções e os movimentos feitos pela mente entre elas. Portanto, se a crença de que há uma melancia suculenta

na geladeira causou meu desejo de caminhar até a geladeira, então o raciocínio provável que produziu tal crença deve ser considerado também causa do referido desejo.

A resposta que Cohon oferece a essa objeção de Radcliffe consiste basicamente na insistência de que “o princípio de transitividade causal não vale para processos”, sejam processos mentais ou externos. Diante da objeção, Cohon afirma que

É claro que a conclusão de uma linha de raciocínio é parte essencial do *argumento* que construímos quando raciocinamos, se ele é pensado como uma série de proposições. Afinal de contas, ela é a *conclusão*. Porém, soa estranho a mim dizer que a crença resultante do processo de raciocinar é uma parte componente do *processo*. Considere as seguintes analogias com processos mentais específicos. Se eu passo a formar uma crença por um processo de adicionar números, minha conclusão (digamos, que eu tenho vinte e três dólares) não é parte do processo mental de adição. Considere agora um processo mental diferente (humeano): adquirir uma crença por simpatia com uma pessoa carismática que sustenta tal crença. Minha crença resultante não é parte do processo de transferência por simpatia. Há uma diferença entre um processo e aquilo ao qual ele é aplicado. Um processo é repetível com diferentes materiais. (Cohon, 2008b, 279).

Se considerarmos que um argumento particular é uma “série” ou conjunto formado por algumas premissas e uma conclusão, então faz sentido dizer que a conclusão é parte essencial desse argumento. A conclusão é a conclusão *daquele* argumento. O ponto de Cohon é que o argumento não é a mesma coisa que o *processo mental* de raciocinar. O argumento não é um processo do mesmo modo como o processo de *argumentar*, ou o processo de somar mentalmente.

Ao caracterizar processos como entidades repetíveis, Cohon parece conceber que os processos mentais (ou processos em geral) são identificados, por exemplo, por uma definição intensional, de maneira independente dos itens particulares que podem exemplificá-los. A definição das faculdades ou processos mentais é, contudo, como a própria autora reconhece, dado o empirismo humeano, *a posteriori*, na medida em que depende da observação das operações mentais regulares. (Cf. Cohon, 2008, 65-66).

Além disso, afirma Cohon, ainda que a crença fosse parte essencial do processo de raciocínio que a produziu (supondo-se a tese de Radcliffe sobre processos como entes com eficácia causal), não faz sentido defender que a produção da paixão motivacional pela crença seja um efeito do processo de raciocínio em questão, pois, enquanto processo, o raciocínio produz *apenas* ideias mais fortes e vívidas. Nesse caso, mantém-se a tese de que a paixão motivacional não é produzida *apenas* pelo processo de raciocinar. Paixões motivacionais, segundo Cohon, são produzidas pelas crenças “hedônicas” por meio de um processo distinto do raciocínio.

Don Garrett (2008) também ofereceu três objeções à interpretação de Cohon (2008) sobre o MRC. (Garret, 2008, 259-260). Em primeiro lugar, Garrett afirma que a suposição de Cohon segundo a qual Hume sustenta *a priori* a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações é inconsistente com o *Tratado*, pois, para Hume, a restrição causal atribuída à razão depende de um argumento empírico. No argumento oferecido em T 2.3.3, Hume teria derivado da observação a necessidade de um impulso motivacional oriundo apenas das paixões como condição necessária à produção de ações. Em segundo lugar, Cohon teria exagerado ao atribuir a Hume uma tese da não-transitividade de processos causais, pois o

argumento oferecido em favor dessa tese seria da autora e não de Hume. Garrett não é claro nesse ponto, mas parece defender que há de fato uma interação causal entre razão e paixão, enquanto faculdade distintas, como condição necessária da produção de ações na filosofia humeana. Em terceiro lugar, a interpretação que Cohon oferece para negar o MRC, baseada nessa tese da não-transitividade causal entre processos, pareceria não se adequar a concepção humeana de que o processo de produção de distinções morais é “diferente” do processo de raciocínio do ponto de vista da produção de ações. O problema, segundo Garrett, é que a interpretação de Cohon dessa diferença parece comprometer a ideia de que o processo de distinção moral produziria *ações* como seu resultado definidor e não propriamente uma *distinção moral* – que, por sua vez, produziriam ações.

Sobre a primeira objeção, Cohon admite que a evidência em relação à impotência da razão deriva, em parte, para Hume, da observação dos poderes causais envolvidos. Entretanto, insiste Cohon, Hume também teria considerado que a tese da inatividade da razão é “uma tese necessária (a razão por si mesma *não pode* influenciar paixões), e [...] que ele oferece fundamentos conceituais também para (essa necessidade), que emergem, em parte, do Argumento da Representação” (Cohon, 2008b, 280). O Argumento da Representação é um dos argumentos de Hume em favor da tese da inatividade da razão que Cohon identifica em T 2.3.3.5 e 3.1.1.9-10.<sup>15</sup> Esse argumento é basicamente o seguinte. Paixões, volições e ações não são ideias ou representações. As inferências da razão apenas produzem ideias ou representações. Logo, a razão sozinha não pode produzir ou evitar a produção de paixões, volições ou ações. No texto que serve de base à objeção de Garrett, Cohon sustenta que

O Argumento da Representação não é, de modo manifesto, um argumento sobre as causas ou efeitos das paixões ou das ações. Ele não é empírico, mas explicitamente conceitual; ele indica que paixões e ações são do tipo errado de categoria ontológica para serem verdadeiras ou racionais. Tudo isso poderia ocorrer mesmo se a razão e as crenças tivessem a capacidade de causar tanto paixões quanto ações. (Cohon, 2008, 20).

Em relação à segunda objeção de Garrett, Cohon admite que o argumento sobre a não-transitividade causal entre processos não é um argumento produzido por Hume, porém acredita que ele pode ser deduzido do “contexto”. (Cohon, 2008b, 279). Cohon rejeita a terceira objeção de Garrett e nega que tenha definido o processo de distinção moral por meio da produção de ações. Ao contrário, afirma, sua interpretação é que, segundo Hume, a “capacidade de produzir ações (é uma) característica necessária do processo de distinguir bem e mal”. (Cohon, 2008b, 280).

#### **4 Uma alternativa de justificação da inferência do *MRC***

O debate entre Garrett e Cohon sobre essas questões nos ajuda a perceber o cenário de disputa em torno da validade da interpretação tradicional, porém a controvérsia argumentativa principal ocorre entre esta e Radcliffe. Como vimos, a interpretação tradicional sobre a função das crenças na produção de ações, segundo a teoria motivacional de Hume, baseia-se na estratégia argumentativa (identificada por Cohon) que batizei de *movimento razão-crença*. Por sua vez, o MRC depende daquilo que Cohon chamou de princípio da transitividade causal. O modo utilizado por Cohon para negar o MRC é basicamente conceber a razão como

processo e rejeitar que processos tenham eficácia causal. Processos não teriam eficácia causal porque não são itens identificáveis em associações causais de maneira independente. Processos que envolvem apenas percepções, por exemplo, são definidos a partir da observação das operações mentais. Na medida em que algo que não possui eficácia causal não pode participar de cadeias causais, o fato de crenças causarem sozinhas paixões motivacionais não implica que a razão sozinha cause essas paixões. A única coisa que o processo de raciocínio *produz* são crenças. Entretanto, o que *causa* essas crenças são percepções anteriores que estão a elas associadas e não a razão. Se o princípio de transitividade causal não se aplica a processos, então o MRC não se sustenta, e a interpretação tradicional precisa encontrar uma maneira diferente de defender TIC. Por outro lado, se aceitarmos que o raciocínio tem eficácia causal, na medida em que, como Radcliffe sustenta, ele é indissociável das percepções que o compõem, como as nossas crenças motivacionais são supostamente causadas por esse processo da razão, então o princípio de transitividade causal nos obrigaria a aceitar TIC. O problema aqui é aceitar que, para Hume, faculdades tenham poderes causais por si mesmas.

Como disse no início dessa seção, meu objetivo é tentar recuperar o fôlego da interpretação tradicional frente às objeções de Cohon. Espero alcançá-lo apresentando uma leitura diferente do princípio da insuficiência causal da razão enquanto faculdade. Para apresentar minha alternativa, indicarei o que considero serem as virtudes e deficiências tanto da posição de Cohon quanto de Radcliffe.

Cohon (está correta quando afirma que não há passagem no *Tratado* na qual Hume afirme literalmente que crenças não são suficientes para produzir paixões motivacionais e ações.<sup>16</sup> Ela está correta também ao identificar o

argumento da interpretação tradicional regularmente utilizado – como vimos acima – para inferir a insuficiência causal das crenças a partir da insuficiência causal da razão. O problema da leitura de Cohon é ignorar a frequente atribuição de poderes causais à faculdade da razão por Hume. Hume considera não haver propriamente efeitos das atividades mentais pensadas como faculdades isoladas ou independentes (e nisso concordo com Cohon), porém, pensadas como percepções complexas, das quais fazem parte certas percepções, unidas por determinadas relações, parece haver um sentido na filosofia humeana no qual as faculdades mentais podem ser ditas elementos de cadeias causais, como sugere Radcliffe. Cohon acerta ao afirmar que processos não têm eficácia causal, mas a pergunta é: na filosofia de Hume, o raciocínio deve ser concebido *apenas* como um processo?

Radcliffe tenta salvar o MRC insistindo que a razão, ou o raciocínio, tem eficácia causal porque a identificação do processo de raciocinar é inseparável da crença resultante. Assim, se a crença C produziu a paixão P, então o raciocínio R pelo qual a crença C foi produzida também é causa de P, dado que C é indissociável de R. Como afirmei acima, Radcliffe atribui poderes causais a razão, especificamente, via inferências, o poder de causar crenças sobre o mundo. O problema é que a *faculdade* da razão não tem eficácia causal. Logo, a razão concebida como faculdade não pode ser a causa da crença resultante do raciocínio tampouco de paixões motivacionais. Meu argumento é o seguinte. Se a razão é causa de algo, então ela está no mesmo nível de eficácia causal que seus produtos. Desse modo, ou a razão não é causa real, ou ela é a causa de certas percepções. Se a razão não é causa real, então o produto de raciocínios não é efeito da razão mas de uma percepção anterior. Nesse caso, as afirmações de Hume sobre os efeitos da razão devem ser interpretadas co-

mo fazendo referência aos efeitos dessa percepção anterior. Se a razão (enquanto processo) é causa real de alguma percepção, então ela pertence à cadeia causal de seu efeito e da percepção que dá origem ao raciocínio. O problema com essa última disjunção é que, para Hume, a razão é um processo identificado tanto pelo ponto de partida quanto pelo ponto de chegada do raciocínio e, por isso, não pode pertencer a cadeia causal de modo independente. A razão, isolada das percepções que participam do *raciocínio*, como Radcliffe parece supor em seu argumento, não deve ser considerada uma causa real, portanto. A percepção complexa (ou processo) que constitui a razão pode entrar em cadeias causais na medida em que o resultado desse processo, uma crença provável ou demonstrativa, pode causar outras percepções. Não podemos ignorar que Hume, de fato, lança mão de uma linguagem causalista para se referir as faculdades mentais, mas já observamos que, para Hume, nossas faculdades não têm poderes causais isolados das percepções que as constituem.

Para concluir, o que significa dizer que algo resulta da razão ou é produzido por ela? Quando Hume fala que a faculdade F causou a percepção P, devemos entender que uma percepção anterior S causou a percepção P. A faculdade F é a percepção complexa que surge da observação da associação particular entre as percepções Q e S. A razão é insuficiente do ponto de vista causal, enquanto faculdade, porque não é a *percepção complexa* F que está associada com o efeito P, mas sim a percepção S que lhe antecede. A percepção F sequer pode ser a causa da percepção S (a crença sobre o mundo), pois ela própria não é independente de S, como Radcliffe aponta.

Hume, ao apresentar TIR, assume a tese de que faculdades não tem poder causal de modo independente de

seus produtos ou objetos. É por isso que faz sentido a inferência de TIR para TIC, isto é, o movimento razão-crença. Quando apresenta a tese da inatividade da razão, Hume tem em vista não apenas aquilo que um processo de raciocínio pode produzir a partir de uma *percepção* como ponto de partida, mas também o que pode ser produzido a partir dos resultados de inferências. Isso fica evidente, por exemplo, quando Hume lança mão de crenças instrumentais para mostrar a influência causal que os raciocínios prováveis exercem na produção de ações. É correta a afirmação de que em nenhum lugar Hume afirma que *crenças* sozinhas não podem produzir paixões motivacionais ou, diretamente, ações. Porém, também não encontramos no texto de Hume a afirmação explícita de que elas são *suficientes* para tais propósitos práticos. Ser causa necessária não significa ser causa suficiente. Crenças participam da cadeia causal que produz paixões motivacionais e ações, mas se o MRC está correto, elas não podem, sozinhas, produzir paixões motivacionais ou ações.

Como afirmei acima, em primeiro lugar, a validade do MRC depende de uma interpretação do princípio de transitividade causal e do que chamei de insuficiência causal da razão (enquanto faculdade). Resumidamente, como a razão é um processo ou raciocínio pelo qual associamos percepções e transferimos vivacidade de uma a outra, em todo raciocínio há, no mínimo, duas percepções, das quais uma (a conclusão, uma ideia vívida) é o efeito da outra. Quando Hume considera a razão como causa, então a causa propriamente dita não é o processo de *raciocinar*, mas a percepção que é produzida por esse processo. Em segundo lugar, além de defender a validade do MRC, para mostrar a razoabilidade de TIC, disse também que é preciso usar premissas da teoria das percepções em apoio ao MRC. Essas

premissas são, basicamente, que a intencionalidade das crenças é, para Hume, apenas representacional, e que a produção de uma paixão motivacional por um estado de coisas depende de uma paixão anterior subjacente. Essas premissas também são importantes, mas não tratei delas neste texto.

## REFERÊNCIAS

- COHON, Rachel; OWEN, David. Hume on representation, reason and motivation. *Manuscrito*, v. 20, n. 2, 47-76, out. 1997.
- COHON, Rachel, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- COHON, Rachel. Reply to Radcliffe and Garrett. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 277-288, nov. 2008b.
- GARRETT, Don. Feeling and Fabrication: Rachel Cohon's Hume's Morality. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 257-266, nov. 2008b.
- HAMPTON, Jean. Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason? *Hume Studies*, v. 21, n. 1, 57-74, apr. 1995.
- HUME, David. (1739-40). *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003. [T]
- KORSGAARD, Christine. Skepticism About Practical Reason. *Journal of Philosophy*, v. 83, n. 1, 5-25, jan. 1986.
- MACKIE, John. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MILLGRAM, Elijah. Was Hume a Humean? *Hume Studies*, v. 21, n. 1, 75-93, apr. 1995.

- RADCLIFFE, Elizabeth. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate. *Hume Studies*, v. 25, n. 1-2, 101-122, apr./nov. 1999.
- RADCLIFFE, Elizabeth. Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic About Practical Reasoning. *Canadian Journal of Philosophy*, Santa Clara, v. 27, n. 2, 247-270, jun. 1997.
- RADCLIFFE, Elizabeth. Reason, Morality, and Hume's "Active Principles": Comments on Rachel Cohon's Hume's Morality: Feeling and Fabrication. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 267-276, nov. 2008.
- ROSATI, Connie. Moral Motivation. Oct. 2006. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-motivation/>. Acesso em 12 de abril de 2013.
- SNARE, Francis. *Morals, Motivation and Convention: Hume's Influential Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- VELASCO, Marina. Hume, as paixões e a motivação. *Analytica*, v. 6, n. 2, 33-59, 2001.

## Notas

- <sup>1</sup> Estou considerando aqui que algo é inativo se é insuficiente do ponto de vista motivacional, isto é, se não pode sozinho produzir paixões motivacionais ou ações. Convém lembrar que não é objetivo deste texto mostrar que as paixões motivacionais são suficientes do ponto de vista motivacional.

- 2 Essa leitura tradicional conduz, por exemplo, às versões contemporâneas das teorias motivacionais inspiradas por Hume, nas quais um motivo é constituído pelo par *crença-desejo*, sendo esse desejo, ou a pró-atitude associada à crença, um estado preexistente. (Cf. Radcliffe, 1999, 102 e Rosati, 2006, 3.1).
- 3 Temos aqui uma prova indireta de TIC feita por *reductio ad absurdum*. O argumento básico da interpretação tradicional que expressa o MRC pode ser formulado do seguinte modo: (P<sub>1</sub>) (PTC) *O primeiro item de uma cadeia causal pode ser considerado como a causa única do último, por meio de seus efeitos intermediários.* (P<sub>2</sub>) *Crenças são produzidas por inferências da razão.* (P<sub>3</sub>) *Se crenças sozinhas produzem motivos e ações, então a razão sozinha produz motivos e ações.* (P<sub>4</sub>) (TIR) *A razão sozinha não pode produzir motivos e ações.* Logo, (C) (TIC) *crenças sozinhas não podem produzir motivos e ações.*
- 4 Além disso, após admitir que Hume tenta mostrar que o “raciocínio sozinho”, ou ainda, que a “razão sozinha nunca pode produzir ação”, Stroud afirma que Hume sustenta, no argumento sobre a incapacidade motivacional do raciocínio provável, que “a ‘perspectiva’ de certo fim, ou a ‘mera’ *crença* de que ele estaria próximo, *sozinha*, nunca pode produzir ação”. (Stroud, (1977, 156, grifo meu). Nessas passagens, razão e crenças são usados de maneira intercambiável para se referir aos argumentos motivacionais de Hume.
- 5 Mackie também afirma que crenças não são motivacionais porque são representacionais, qualidades que Hume consideraria excludentes. É por esse motivo que elas não podem se opor às paixões na produção de ações. (Cf. Mackie, 1980, 48 e 45).
- 6 Como falei acima, podemos identificar dois tipos de leituras sobre a questão da racionalidade relacionada à ação em Hume. Há aqueles que o consideram um cético sobre a existência de uma racionalidade prática, e os que consideram que ele possui, de fato, uma teoria particular da ação racional. Ainda que boa parte dos intérpretes tradicionais defendam uma visão pessimista sobre posição de Hume sobre as capacidades da razão para ser guia da ação, pode-se observar que o MRC faz parte de ambas as leituras de Hume.
- 7 Velasco afirma que Hume sequer teria admitido um uso instrumental da razão: “Não só a razão não pode determinar quais são os fins das nossas ações, ela também não pode determinar a escolha dos meios. A

## *Ensaio sobre a filosofia de Hume*

razão não pode nem gerar desejos nem derivar uns desejos de outros.” (Velasco, 2001, 53-54).

- 8 Radcliffe tentou chamar a atenção para esse ponto em seu artigo “Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivates”. Sobre a teoria humeana da racionalidade prática ver Radcliffe (1997).
- 9 Sobre essa questão, Radcliffe afirma que “qualquer crença que envolva compromisso existencial é inferencial; todas as crenças em questões de fato envolvem compromissos existenciais; todas as crenças em questões de fato são inferenciais. Se todas as crenças em questões de fato são inferenciais, então todas elas são produtos da razão em algum sentido” (Radcliffe, 1999, 107).
- 10 O intérprete cético de Hume poderia lembrar aqui que as inferências sobre a existência das coisas que não estão presentes aos sentidos (e toda a crença em questões de fato incluem ideias sobre tais coisas) deve-se antes à imaginação do que à razão. Devemos, contudo, perceber que, nesses casos, a imaginação age segundo o que Hume chama de “princípios permanentes, irresistíveis e universais” (T 1.4.4.1). Tais princípios expressam as operações de nosso entendimento ou raciocínio prováveis. Cf. T 1.3.11.12, 1.3.13.11.
- 11 O princípio de transitividade causal que Radcliffe utiliza como premissa parece ser o seguinte. Se o objeto  $x$  sozinho produzir o objeto  $y$ , se  $x$  foi produzido apenas pelo processo  $R$ , então o processo  $R$  produziu sozinho  $y$ . Ou, inversamente, na ordem causal correta, se o processo  $R$  sozinho produzir  $x$ , se  $x$  produzir sozinho  $y$ , então  $R$  produziu sozinho  $y$ . Segundo esse princípio, se a razão sozinha não pode produzir uma ação, então aquilo que ela pode produzir sozinha, crenças, também não pode, sozinho, produzir ações. Há certa ambiguidade no texto em relação ao significado do verbo “produzir” quando atribuído a percepções no sentido de ele expressar uma relação causal. Entretanto, o fato de Radcliffe considerar que Hume oferece uma “definição funcional” da razão é algo que direciona a interpretação para a sinonímia entre “produzir” e “causar” no contexto.
- 12 O parágrafo que contém esse argumento é o seguinte: “Para invocar a noção de cadeia causal, deve-se conectar itens com eficácia causal – sejam objetos, como Hume costuma chamá-los, ou eventos – que possam ocupar a posição de nós na cadeia. Para invocar a noção nesse caso, deve-se assumir que a razão é um item com tal característica. Se-

gundo essa suposição, a razão é algum tipo de agente causal ou prospectivo. Para saber que a razão é causa de crenças, mas não de paixões, nós precisaríamos primeiro identificar a razão e então observar se ela está ou não repetidamente associada com crenças ou paixões. Mas, como vimos, o empirismo de Hume não o permite pensar a razão como um item identificável de maneira independente. Antes, ele a identifica apenas como a atividade de raciocinar (*reasoning activity*). Consequentemente, a razão não pode, do mesmo modo, ocupar a posição de nó na cadeia causal.” (Cohon, 2008, 73-74).

- 13 Em um comentário escrito especialmente sobre o livro que contém o argumento que apresentei acima, Radcliffe afirma que Cohon teria defendido que a “transitividade causal entre procedimento (raciocínio) e produto (paixão) e efeito (ação) não ocorre quando a causa de algo é um processo, ao invés de um agente”. (Radcliffe, 2008, 269). Essa descrição da conclusão de Cohon não é correta. O fato de Cohon afirmar que a razão *produz* crenças pode ter contribuído para Radcliffe não ter reconhecido que o argumento de Cohon contra o MRC não admite processos como “causas de algo”. Como veremos, dizer que um processo produziu certo objeto significa simplesmente, na linguagem de Cohon, que esse objeto é um resultado obtido mediante a utilização de tal processo. Assim, na verdade, o objeto teria sido causado, por exemplo, por um agente, ou por outro objeto. Como Radcliffe apresenta argumentos para defender que *processos mentais podem ser causas de algo*, segundo Hume, então não levarei em conta essa descrição equivocada da conclusão de Cohon.
- 14 Vale lembrar que uma implicação importante desse argumento, reconhecida por Radcliffe, é que tanto o estado mental que constitui a, digamos, premissa quanto o que constitui a conclusão do argumento podem ser considerados causas do efeito produzido pelo raciocínio do qual são partes.
- 15 Cf. Cohon (2008, 19-23). A primeira aparição dessa expressão “Argumento da Representação”, e a defesa de que ele deve ser compreendido como um argumento *a priori*, ocorre em Cohon e Owen (1997).
- 16 Como já vimos acima, a autora reconhece que a razão *produz* crenças sobre o mundo. Esse reconhecimento, por exemplo, está presente na objeção que ela própria faz a seu ponto de vista: se a razão produz crenças sobre prazer e dor, se essas crenças produzem sozinhas paixões motivacionais, porque a razão não poderia produzir sozinha

## *Ensaio sobre a filosofia de Hume*

paixões motivacionais? Cohon acredita que “nem defensores da leitura comum, nem seus oponentes conseguiram até agora explicar por que Hume nega que a razão sozinha pode produzir paixões motivacionais”. (Cohon, 2008, 65). Para ela, quando Hume afirma que a razão sozinha não produz paixões motivacionais, ele quer simplesmente dizer que o processo de raciocinar apenas tem ideias mais vividas como resultado (o que pode ser facilmente observado, como diz Hume).