

Hume sobre a volição e a faculdade da vontade

Hume on volition and the faculty of the will

Franco Nero Antunes Soares

Doutorando PPG-Fil/UFRGS e professor do Instituto Federal Sul-Rio-Grandense

E-mail: fnasoares@gmail.com

Resumo: Meu objetivo neste artigo é defender que podem ser atribuídos sentidos distintos para os termos “vontade” e “volição” na filosofia de Hume. Ao contrário das interpretações tradicionais, sustento que Hume não identifica vontade e volição. Inicialmente, apresento argumentos de Hobbes e Locke contra a concepção escolástica sobre a produção de ações voluntárias e defendo que Hume associa-se a esses dois filósofos. A seguir, apresento os argumentos da interpretação tradicional que identifica vontade e volição na filosofia humeana e também algumas objeções feitas a tais argumentos. Por fim, em oposição à interpretação tradicional, defendo que Hume acredita que a vontade pode ser compreendida como a faculdade pela qual produzimos ações voluntárias e que volições são paixões motivacionais em exercício. As paixões motivacionais que produzem ações são volições, que é a percepção pela qual produzimos ações voluntárias.

Palavras-chave: vontade; volição; motivo; paixão; razão.

Abstract: My purpose here is to argue that different senses can be attributed to the terms “will” and “volition” in Hume's philosophy. Unlike traditional interpretations, I argue that Hume does not identify will and volition. Firstly, I present arguments of Hobbes and Locke against traditional scholastic conception of the production of voluntary actions and that Hume is associated with these two philosophers. Secondly, I present the arguments of the traditional interpretation that identifies will and volition in Hume's philosophy and also made some objections to such arguments. Finally, I argue as opposed to the traditional interpretation that Hume believes that the will can be understood as the faculty by which we produce voluntary actions and that volitions are motivational passions in exercise. The motivational passions that produce actions are volition, the perception by which we produce voluntary actions.

Keywords: will; volition; motive; passion; reason.

A compreensão da natureza das percepções que constituem a cadeia causal que produz ações voluntárias é uma condição necessária para se entender porque “a razão é, e apenas deve ser, a escrava das paixões” (T 2.3.3.4). Assim, como bem notou John Bricke (1984), devemos levar em conta que o modo como compreendemos as noções de vontade e volição na filosofia de David Hume (1711-1776) influencia nossa interpretação da teoria da motivação que esse filósofo apresenta em seus textos. Um problema fundamental sobre essas questões motivacionais, por exemplo, é o tipo de interpretação que se deve fazer do argumento cuja conclusão é que “a razão sozinha nunca pode ser um motivo para uma ação da vontade [...] nem se opor à paixão na direção da vontade” (T 2.3.3.1) – ou, em outra formulação, que “a razão sozinha nunca pode produzir uma ação ou dar origem a uma volição” (T 2.3.3.4).

Meu objetivo neste artigo é sustentar que podem ser atribuídos sentidos distintos para os termos “vontade” e “volição” na filosofia de Hume.¹ Defenderei que ele quer se referir a tipos diferentes de percepção com cada um desses conceitos. Basicamente, com o termo “vontade”, Hume quer se referir a uma percepção complexa, derivada da reflexão sobre as operações mentais; com o termo “volição”, a uma impressão simples. A vontade é uma impressão complexa porque suas partes podem ser concebidas separadamente. Ela é uma faculdade ou operação mental que envolve relações causais observáveis entre percepções distintas. A volição é uma impressão simples porque essa propriedade é característica das paixões motivacionais. Volições são paixões motivacionais “em exercício”. A primeira tarefa, portanto, é mostrar que é possível fazer essa distinção entre vontade e volição na filosofia de Hume. A segunda tarefa é mostrar que *tipo* de percepção simples é a volição.

1.

A concepção de Hume sobre a vontade e a volição parece ter sido influenciada pelos argumentos que dois de seus antecessores – Thomas Hobbes (1588-1679) e John

¹ Como referência textual, utilizarei, fundamentalmente, o “Tratado” e a primeira “Investigação”. Usarei as seguintes abreviações para a obra de Hume: *T* para o “Tratado da natureza humana”, *Ap* para o “Apêndice ao Tratado”, *Ab* para o “Abstract”, *E* para a “Investigação sobre o entendimento humano”, e *EM* para a “Investigação sobre os princípios da moral”. Todas as traduções deste artigo são de minha autoria.

Locke (1632-1704) – usaram para romper com a noção escolástica de livre arbítrio e oferecer uma nova explicação à produção de ações. Não temos como fazer um exame detalhado aqui, mas parece ser correto considerar que os modernos se defrontaram com uma tradição escolástica – cujo epicentro é a obra de Tomás de Aquino (1225-1274) – que considerava a vontade como a faculdade da alma pela qual o homem estaria livre das determinações causais exteriores. Para essa tradição, a escolha da vontade é livre porque é independente de constrangimentos causais externos. O livre arbítrio expressaria o exercício da faculdade da vontade na medida em que conferiria ao homem o poder de escolher e decidir livremente sobre a realização ou não de suas ações. Nesses termos, a ação humana só poderia ser considerada *livre* quando produzida por uma escolha livre da vontade. O estado resultante da escolha ou deliberação do livre arbítrio que antecede a produção de ações voluntárias é a *volição*.² Em oposição à concepção herdada dos medievais, filósofos como Hobbes, Locke e Hume assumiram a existência de um determinismo causal no mundo (ainda que com diferenças importantes) e defenderam que não há escolha voluntária sem causa ou isolada de causas exteriores, mas apenas liberdade de ação para um agente determinado por suas volições.³ A exposição dos argumentos de Hobbes e Locke contra a tradição escolástica pode ser útil para identificarmos e compreendermos a posição humeana.

1.1.O conceito hobbesiano de vontade como volição

Contrária ao pensamento medieval, a doutrina da vontade publicada no “Leviatã” (1651) surgiu como uma novidade teórica de alto teor erosivo.⁴ Uma das diferenças da filosofia de Hobbes em relação às concepções de seus predecessores foi a explicação da dinâmica das interações causais apenas segundo movimentos da matéria. Assim, amparado por uma psicologia materialista, Hobbes interpretou as operações

² Thomas Pink (2004b, p. 38) ilustra bem esse panorama escolástico quando afirma que a “tradição medieval do livre arbítrio [*free will*] identificava liberdade de ação com liberdade da vontade [*freedom of will*]”. A tradição escolástica considerava ainda o livre arbítrio aquilo que tornava os seres humanos agentes, em oposição aos outros animais, seres determinados apenas por seus impulsos e instintos.

³ Esse tipo de compatibilismo antilibertarianista pode ser exemplificado pela seguinte passagem do “Leviatã” de Hobbes: “Do uso da palavra ‘livre arbítrio’ [*free will*] nenhuma liberdade pode ser inferida da vontade, do desejo ou da inclinação, exceto a liberdade do homem, que consiste nisto: ele não encontra obstáculo ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer” (*Leviatã*, 2.21.2). Cf. Locke (2.21.7-14) e Hume (*E* 8.23).

⁴ Hobbes antecipou sua doutrina da vontade no capítulo 12 da primeira parte do “The Elements of Law Natural and Political” (1640), intitulada “Human Nature”. Para uma noção da natureza e das consequências da crítica de Hobbes à concepção escolástica da vontade como apetite racional,

“mentais” de acordo com a realização de movimentos peculiares (provavelmente no cérebro) produzidos pela ação de objetos externos ao corpo, segundo os órgãos sensíveis e suas consequências neurofisiológicas.⁵ Em um universo submetido ao determinismo causal, não havia mais espaço para uma faculdade racional da vontade presente na alma humana e isolada de causas exteriores. Hobbes reconheceu, contudo, a existência de uma diferença específica entre dois tipos básicos de “ações visíveis” realizadas pelos seres humanos e nomeou uma de voluntária e a outra de involuntária.⁶ A ação voluntária é caracterizada como tal em virtude da presença de um elemento peculiar na cadeia causal que a produz: a vontade. Ao associar o conceito de vontade à noção tradicional de volição, Hobbes rejeitou a opinião de que ela era uma faculdade, um poder ou uma disposição mental.

Hobbes recusou a ideia escolástica de uma faculdade da vontade, mas considerou-a como o estado dinâmico responsável pela produção de um tipo específico de ações. Em termos gerais, seu raciocínio é o seguinte.⁷ O movimento voluntário dos animais depende de um movimento inicial chamado de *esforço* [*endeavour*]. Há dois tipos de esforços básicos: o *apetite* e a *aversão*.⁸ O *apetite* é o movimento em direção àquilo que o causa; a *aversão*, o movimento contrário à sua causa. Hobbes chama a sucessão dos vários apetites e aversões relacionados a um fim que antecedem a produção de ações de *deliberação*. Por fim, a *vontade* é caracterizada como o esforço que representa o término da *deliberação*. O resumo clássico dessa teoria hobbesiana da vontade é a seguinte passagem do “Leviatã”:

Na *deliberação*, o último *apetite*, ou *aversão*, imediatamente aderente à ação, ou a sua omissão, é o que chamamos VONTADE [*the will*]; o ato (não a faculdade) de *querer* [*willing*]. (...) A definição de vontade, dada usualmente pelas escolas, de que ela é um *apetite racional*, não é boa. Pois, se ela fosse tal coisa, não haveria ato voluntário contrário à razão. Pois um ato voluntário é aquilo que procede da vontade e nada mais. Mas, se, ao invés de um *apetite racional*, nós disséssemos um

principalmente como apresentada nas obras de Francisco Suárez (1548-1617), ver Pink (2004a).

⁵ Cf. *Leviatã*, 1.1.1-4.

⁶ Hobbes distinguiu também o que ele chamou de ações mistas, com elementos voluntários e involuntários. Cf. Hobbes (*Elements of Law*, 1.12.3).

⁷ Cf. *Leviatã*, 1.6.

⁸ Os movimentos voluntários são opostos aos movimentos involuntários tais como os “movimentos vitais” da circulação do sangue, da respiração e da digestão.

apetite resultante de uma deliberação precedente, então a definição é a mesma que eu apresentei aqui. Portanto, a *vontade é o último apetite na deliberação*. (1.6.53)

Apesar de não utilizar o termo “volição” nessa passagem, é evidente que Hobbes está a atribuir à noção tradicional de volição (considerada genericamente como o estado que causa a ação voluntária) a denominação de “vontade”, pois, como podemos notar, ele fala aqui de vontade [*the will*] como “o ato de querer”. A noção tradicional de volição é expressa literalmente por Hobbes apenas quando, na quarta parte do “Leviatã”, ele faz uma breve menção ao que considera ser a distinção escolástica entre *volitio* e *voluntas*:

Como a causa do querer fazer qualquer ação particular, que é chamada *volitio*, eles atribuem a faculdade, ou seja, a capacidade em geral que os homens têm de querer ora uma coisa, ora outra, que é chamada *voluntas*; tornando o poder a causa do ato: como se alguém devesse tomar por causa dos atos bons ou maus dos homens sua habilidade em fazê-los. (4.46.28)

Nessa passagem, Hobbes claramente reconhece a distinção escolástica entre a volição – enquanto “ato” pelo qual se produz uma ação voluntária – e a vontade – o “poder”, a “faculdade, [ou] [...] a capacidade em geral que os homens têm de querer [*to will*] ora uma coisa, ora outra”. Sua estratégia para identificar o sentido de vontade e volição é eliminar o discurso sobre um poder ou uma capacidade racional e chamar de “vontade” apenas a *causa* “dos atos bons ou maus”.

Além do trecho citado anteriormente, Hobbes não usa mais o termo “volição” [*volition*] no “Leviatã”. Ele o apenas retoma nos livros em que responde a acusações e objeções que lhe dirige John Bramhall (1594–1663). Nas respostas que oferece a tais objeções, Hobbes deixa clara a identificação que faz da vontade com a volição. Bramhall foi um teólogo inglês que exerceu o cargo de arcebispo líder da igreja anglicana irlandesa entre 1661 e 1663, ano de sua morte. No livro em que escreve contra a teoria da ação humana do “Leviatã”, chamado “Uma defesa da verdadeira liberdade”, entre as várias reprovações apresentadas, Bramhall (1655, p. 164) critica Hobbes por “confundir a faculdade da vontade com o ato da volição”. Segundo Bramhall, ao fazer essa confusão, Hobbes teria tornado as volições antes em

“inclinações ou propensões”, ao não derivá-las da vontade, do que em verdadeiras volições. Bramhall (1655, p. 165) afirma ter sido um erro “grosseiro” de Hobbes não ter “reconhecido nenhum ato da vontade humana como sendo sua vontade, mas apenas o último ato, que ele chama a última vontade”. Assim, questiona Bramhall: se “o primeiro [ato] é sem vontade, como pode tal coisa se tornar a última vontade?”. Como é possível notar, Bramhall está claramente preocupado com a preservação da concepção escolástica da existência das escolhas enquanto atos livres da vontade, em oposição às inclinações que Hobbes apresenta como a própria vontade. Para Bramhall, o problema da doutrina do “Leviatã” é que o último ato não pode ser chamado de “vontade” se não deriva do livre arbítrio. A volição só pode ser uma volição se emanar da faculdade da vontade, a faculdade ou poder racional de querer. As volições são chamadas de “atos do querer”, pois “se originam da faculdade da vontade” sem “determinações antecedentes” ou externas.⁹

Publicada no ano seguinte no livro “Questões sobre a liberdade, necessidade e acaso” (1656a), a resposta a essa objeção é, como já mencionado, mais uma evidência de que Hobbes, de fato, realizou uma identificação entre “vontade” e “volição”:

Confundir a faculdade da vontade com a vontade seria confundir a vontade com vontade nenhuma; pois a faculdade da vontade não é vontade; *a vontade é apenas o ato que ele [Bramhall] chama volição*. Assim como um homem que dorme tem o poder de ver e nada vê, nem tem, nesse período, qualquer visão; também tem ele o poder de querer [*willing*], mas nada quer [*wills*], nem tem, nesse período, qualquer vontade [*will*]. Eu deveria ter me afastado muito de meus próprios princípios, portanto, se tivesse confundido a faculdade da vontade com o ato da volição. Ele deveria ter feito melhor se quisesse ter mostrado onde foi que eu os confundi. É verdade que eu tornei a vontade na última parte da deliberação. Mas é essa vontade que torna a ação voluntária e, por isso, precisa ser a última. (1656a, p. 82, os itálicos são meus)

Hobbes acredita que não há confusão em sua explicação das ações voluntárias porque ele não concebe a existência de um poder ou de uma faculdade da vontade isolada do “ato volitivo” ou volição. Hobbes deixa claro que ele dispensa a ideia de uma

⁹ Cf. Bramhall, 1655, pp. 169-171.

faculdade da vontade ao identificá-la com o que Bramhall chama de volição. Seu alvo aqui é a concepção aristotélico-medieval da faculdade da vontade como um poder racional de decisão ou escolha, o livre-arbítrio [*free-will*], cuja liberdade se expressa pelo fato de que o agente não está determinado por causas externas a produzir suas decisões ou volições. A faculdade da vontade, concebida como uma disposição original, nos moldes dos escolásticos, é abandonada porque ter o “poder de querer” isolado de seu ato ou exercício significa não ter qualquer vontade.¹⁰ Como já vimos, em um universo determinista, não há espaço para tal faculdade. Há na filosofia hobbesiana, entretanto, um critério para identificarmos uma ação voluntária: a presença da vontade resultante de uma deliberação. A vontade ou volição é, para Hobbes, o estado intencional que torna voluntária a ação produzida – aquele apetite anterior e conectado à produção da ação. A novidade está em considerar que a vontade é apenas um *movimento* de aproximação ou afastamento.

1.2. O conceito lockeano de vontade como poder e da volição como pensamento

O “Ensaio sobre o entendimento humano” de Locke é publicado em 1690, quase quarenta anos depois do “Leviatã”.¹¹ Assim como Hobbes, Locke continua a usar o que chama de “a maneira ordinária” pela qual em geral são referidas as operações mentais, a saber, o termo “faculdades”. Ao contrário de Hobbes, contudo, ele não identifica vontade e volição. Para Locke, a vontade é uma das faculdades da mente e a volição é o pensamento que constitui o exercício desse poder.

Amparado em sua teoria das ideias de reflexão, Locke afirma que a vontade é um “poder da mente”, que “qualquer pessoa encontra em si própria”, de “começar ou se abster, continuar ou pôr fim a várias ações em si próprio” (2.21.7). Como Locke afirma que “faculdade, habilidade e poder [...] são apenas nomes diferentes para a mesma coisa” (2.21.20), dizer que a vontade é um poder mental é a mesma coisa que chamá-la uma faculdade da mente ou uma “habilidade para fazer algo” (2.21.17).

Para Locke, a característica mais importante desse poder que é a vontade é ser um *poder ativo* da mente. Para Locke, o poder das “substâncias” pode ser de dois tipos:

¹⁰ A noção hobbesiana de poder e sua relação conceitual com as relações causais que o constituem são explicadas com uma clareza notável na parte 2 do capítulo 10 da obra “De Corpore” (1656). Para Hobbes, não há disposições intrínsecas que existam de modo independente de suas manifestações.

¹¹ Todas as citações de Locke foram retiradas do “Ensaio sobre o entendimento humano”. A numeração refere-se ao livro, capítulo e parágrafo.

um poder ativo e um poder passivo (2.21.1–2, 72). Locke deriva a ideia de poder da observação das modificações que ocorrem nas interações causais entre ideias ou entre os objetos externos e nossas ideias de sensação. Locke afirma que, a partir da observação, percebemos que certas coisas *sofrem* modificações e outras *produzem* modificações. Os poderes, portanto, dizem respeito à possibilidade das coisas de receberem ou produzirem alguma modificação. No primeiro caso, tal poder é *passivo*, no segundo, *ativo*.¹² O poder passivo é a capacidade de uma coisa de receber um movimento de uma fonte exterior a si própria e de produzir um movimento em si apenas em função desse estímulo exterior. Locke também chama o poder passivo de paixão. A ação, por sua vez, depende propriamente de um poder ativo. O poder ativo é a capacidade de causar por si mesmo um movimento em si ou em outra coisa: “às vezes, a substância ou agente põe a si próprio em *ação* por seu próprio poder”, isto é, em oposição à operação de uma “substância externa”. Locke considera que a ideia de um poder ativo surge mais propriamente de uma ideia derivada da observação das operações da mente — ou seja, de uma ideia de reflexão — do que de uma ideia de sensação derivada das operações dos corpos sobre nossos órgãos de sensação. Segundo Locke, é a *vontade* a operação da mente que dá origem a essa ideia de poder ativo:

Obtemos a *ideia* do início do movimento apenas pela reflexão sobre o que se passa em nós mesmos quando encontramos, pela experiência, que apenas pelo *querer* [*willing it*], apenas por um pensamento da mente, conseguimos mover partes de nosso corpo que estavam em repouso. (2.21.4)

Como podemos observar na citação anterior, a realização do poder ativo da vontade se dá por meio de um “pensamento ou preferência da mente”. Esse pensamento pelo qual ocorre a ação ou o exercício do poder ativo da vontade é o que Locke chama de volição. A volição é uma ação da mente porque é a ideia ou o pensamento pelo qual

¹² Locke oferece uma clara explicação sobre as diferenças dos poderes ativo e passivo na seguinte passagem: “Esta proposição: eu vejo a lua, ou uma estrela, ou eu sinto o calor do sol, ainda que expressa por um *verbo ativo*, não significa qualquer *ação* em mim pela qual eu opero em tais substâncias; mas expressa à recepção das *ideias* de luz, circularidade e calor, na qual não sou ativo, mas meramente passivo, e não posso, segundo a posição de meus olhos, ou corpo, evitar recebê-las. Mas quando viro meus olhos de outra maneira, ou removo meu corpo para fora do alcance dos raios solares, sou propriamente ativo; por causa de minha escolha, por um poder dentro de mim mesmo, ponho-me em tal movimento. Uma *ação* como essa é o produto de um *poder ativo*” (2.21.72).

exercemos o poder ativo da vontade.¹³ Locke é explícito sobre a natureza das volições em várias passagens do “Ensaio”. Uma das mais significativas talvez seja a seguinte:

O exercício atual desse poder [a vontade], pela direção de qualquer ação particular ou sua abstenção, é o que chamamos *volição* [*volition*] ou *querer* [*willing*]. A abstenção ou realização dessa ação consequente a tal ordem ou comando da mente é chamada *voluntária*; e toda aquela ação que é realizada sem esse pensamento da mente é chamada *involuntária*. (2.21.5)

O importante aqui é perceber que a ideia ou o pensamento que constitui a volição é um estado particular da mente, origem de uma ação da mente pela qual dirigimos intencionalmente nossos movimentos corporais ou mentais.¹⁴ Para Locke, a volição é, como afirma Bricke (1984, p. 18, 22), um “pensamento conativo”. Como a vontade e o entendimento constituem os dois poderes fundamentais da mente, Locke considera suas respectivas ações – a saber, a volição, também chamada de “querer” [*willing*], junto com o pensamento, ou “percepção” – como as duas principais *ações* da mente.¹⁵

Locke considera que a vontade é uma faculdade ou poder ativo da mente e a volição é o meio pelo qual esse poder é exercido. Agora, é preciso lembrar que o fato da vontade ser um poder ativo não implica que nossas volições não tenham causas definidas. Locke é usualmente citado como um compatibilista e, em geral, posições compatibilistas são caracterizadas, entre outras coisas, por aceitarem o determinismo causal.¹⁶ Fiel a essa posição, Locke afirma que mesmo as escolhas da vontade, ou volições, são causalmente determinadas. Em relação à questão sobre o que determina o agente a escolher voluntariamente entre fazer A ou fazer B, fazer ou evitar C, Locke parece apontar, como indica Lowe (1995, pp. 133-134), o que ele chama de inquietação

¹³ Lembremos que a vontade é “um poder de dar início ou evitar, continuar ou finalizar várias ações de nossas mentes e movimentos de nossos corpos apenas por um pensamento ou preferência da mente ordenando, [...] como se ela estivesse comandando o fazer ou não fazer tal ou tal ação particular”. (2.21.5).

¹⁴ Locke parece ser claro sobre o aspecto intencional da volição na seguinte passagem: “a volição é um ato da mente propositalmente [*knowingly*] exercendo o domínio que ela considera a si própria ter sobre qualquer parte do homem ao fazê-lo realizar ou evitar qualquer ação particular” (2.21.15).

¹⁵ A partir dos poderes do entendimento e da vontade, afirma Locke, são concebidos seus possíveis “modos”: a “lembrança, o discernimento, o raciocínio” (2.6.2).

¹⁶ Bennett (1994, p. 94) e Chappell (1998) são comentadores que atribuem uma posição compatibilista a Locke. Por outro lado, Lowe (1995, p. 136) acha essa caracterização problemática, dada a posição de Locke sobre a suspensão de nossos desejos.

[*uneasiness*] ou desejo: “a mais [...] urgente inquietação, que naquele tempo sentimos, é tal coisa que ordinariamente determina a vontade” (2.21.40). Ou seja, como a vontade é determinada ainda por causas, mas causas internas, a liberdade de um agente consiste em poder fazer ou não fazer aquilo que se escolhe voluntariamente.

Como pudemos notar, Locke tem semelhanças e diferenças em relação a Hobbes e à concepção que estou a considerar escolástica. Apesar de aceitar a existência de “faculdades” mentais, Locke é cauteloso na descrição que delas faz enquanto poderes. Ciente da contundência da crítica de Hobbes, Locke insiste que é preciso diferenciar o conceito de faculdades enquanto poderes ou habilidades da mente do que ele considera ser a noção escolástica das faculdades mentais enquanto agentes reais cujas ações podem ser isoladas.¹⁷ Locke resume sua posição com a afirmação de que “*poderes* são relações, não agentes” (2.21.19). Faculdades não podem ser causas isoladas, ou autônomas, de modificações em outras faculdades na mente ou no corpo. A vontade é uma faculdade mental que expressa um poder ativo pelo qual uma modificação na mente ou no corpo é produzida a partir de um ato volitivo. É por isso que não faz sentido, como afirma Bennett (1994, p. 94), “dizer ou negar que a vontade é livre”. Enquanto faculdade ou poder, exclui-se de sua significação qualquer referência a ações livres, como a decisão e a escolha, desvinculadas do agente.

Locke rejeita o que considera ser a noção escolástica das faculdades da mente, porém preserva da tradição a ideia de que as faculdades da mente são disposições intrínsecas, algo que Hobbes recusa. Em geral, disposições podem ser caracterizadas como propriedades de objetos que expressam uma tendência desses objetos a reagir ou se comportar de modo característico dadas certas condições. Dizer que uma disposição é intrínseca significa dizer que ela é uma propriedade que não pode ser reduzida a outra (a uma propriedade categórica, por exemplo). Disposições intrínsecas existem quando não exercidas ou até mesmo se nunca exercidas.¹⁸ Na seguinte passagem, podemos observar claramente que Locke considera ser a existência das faculdades ou poderes do corpo e da mente uma condição para sua operação ou exercício:

Não nego que há *faculdade* tanto no corpo quanto na mente; ambos têm os *poderes* pelos quais operam, caso contrário nem um nem outro

¹⁷ Locke recusa a noção de que as ações das faculdades da mente, como a vontade, eram a expressão de “muitos agentes distintos em nós, que tinham suas várias províncias e autoridades, e comandavam, obedeciam e realizavam várias ações, como seres distintos” (2.21.6). Cf. 2.21.16-19.

poderiam operar. Pois nada pode operar se não é apta para operar; e aquilo que não está apto para operar não tem *poder* para operar.
(2.21.20)

Para Hobbes e Hume, por exemplo, ao contrário, o exercício é uma condição para a existência da faculdade. Locke parece justificar o fato de que a vontade é um poder intrínseco ao admitir que a mente é uma substância dotada de vários poderes essenciais em função de sua origem divina.¹⁹

2.

Como vimos, ao contrário de Hobbes, Locke preserva a distinção entre vontade e volição. A vontade é um poder da mente e a volição é o exercício desse poder. Assim como a teoria escolástica, Locke preserva um sentido disposicional intrínseco para os poderes enquanto propriedades de objetos ou substâncias. A diferença com esta última é que a vontade expressa uma relação e não um agente. Assim como Hobbes, Locke considera que nossas ações voluntárias são caracterizadas pela existência de um tipo específico de estado mental representacional precedente. Locke parece concordar, portanto, com o compatibilismo de Hobbes que transfere a liberdade da vontade (o livre-arbítrio teológico-racionalista) para a liberdade do homem, necessariamente determinado por suas volições. Locke prefere manter, contudo, o uso do termo faculdade para se referir ao poder pelo qual a mente produz ou evita certos movimentos a partir da ideia (volição) produzida pelo exercício da vontade, algo que Hobbes rejeita. Chegou a hora de perguntarmos sobre a posição de Hume diante desses argumentos.

Alguns intérpretes sustentam que Hume não oferece uma explicação satisfatória para a natureza da “vontade” e da “volição”.²⁰ De fato, a explicação não é satisfatória porque deixa para o leitor a difícil tarefa de dar uma resposta direta para várias perguntas que surgem sobre as causas das ações voluntárias. Por exemplo, Hume usa o termo “vontade” para se referir a uma poder ou faculdade, como Locke, ou como sinônimo de “volição”, como Hobbes? Que tipo de percepção é uma volição? Na cadeia

¹⁸ Sobre a natureza metafísica das disposições, ver Mumford, 1998, pp. 20-22.

¹⁹ Cf. 1.3.1, 1.1.1-2.

²⁰ Cf. Russell, 1995, p. 120.

causal que produz a ação, a volição é um tipo *sui generis* de impressão ou uma paixão motivacional em *exercício*?²¹

Assim como em outras partes de sua ciência da mente, Hume desenvolveu uma teoria da vontade e das volições baseada na observação do funcionamento mental. Esse distanciamento de uma concepção *a priori* da mente aproxima-o de Hobbes e Locke.²² Iniciemos pela exposição de certas passagens do texto humeano que servem de base para toda a discussão. Sobre a natureza da vontade, Hume apresenta a seguinte descrição:

[...] desejo que seja observado que, por *vontade* [*the will*], refiro-me apenas à *impressão interna que sentimos e de que estamos conscientes* [*conscious off*] *quando propositalmente* [*knowingly*] *damos início a um novo movimento de nosso corpo, ou a uma nova percepção de nossa mente*. Essa impressão, assim como as apresentadas anteriormente de orgulho e humildade, amor e ódio, é impossível de definir, e inútil descrevê-la mais minuciosamente; por essa razão, evitaremos todas aquelas definições e distinções com que os filósofos costumam confundir, mais que esclarecer, esse tema. (T 2.3.1.2)

No mesmo parágrafo, Hume afirma que a vontade é, assim como as paixões diretas de “desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo”, um dos “efeitos imediatos da dor ou do prazer”. Entretanto, Hume aponta que, apesar dessa semelhança, para falar de maneira “correta”, a vontade não “está compreendida entre as paixões”. A inclusão de uma “investigação” sobre a natureza da vontade em uma parte do “Tratado da natureza humana” dedicada às paixões diretas se faz necessária, afirma Hume, porque uma “compreensão total da natureza e propriedades” da vontade está ligada necessariamente à explicação desses tipos de paixões.

Em relação às condições para a operação da vontade, Hume expõe que “a vontade se exerce quando ou o bem ou a ausência do mal podem ser alcançados por

²¹ Resumindo, o leitor de Hume depara-se com duas questões principais. (i) Vontade e volição são as mesmas percepções? (ii) Que tipo de percepção é uma volição? Se vontade e volição representam a mesma percepção, então basta descrevermos a natureza de tal percepção. Caso elas sejam percepções distintas, teremos que indicar a natureza de ambas.

²² Ainda que se suponha a existência de faculdades mentais como disposições intrínsecas na filosofia de Locke, cuja origem é a determinação divina, o conhecimento desse princípio é obtido, ao menos em parte, pela experiência, ou seja, *a posteriori*.

uma ação da mente ou do corpo” (*T* 2.3.9.7). A presença de certas percepções, portanto, é uma condição para o exercício da vontade.²³ Em algumas passagens do “Tratado”, Hume parece sugerir que o exercício da vontade diz respeito à produção de uma volição; especialmente em uma nota, o autor considera claramente a volição como um “ato da vontade”.²⁴ Essa mesma concepção pode ser observada em *E* 7, quando, ao indagar sobre a origem da ideia de conexão necessária, Hume fala mais detidamente sobre volições. Nessa seção, o filósofo é direto e afirma que “a volição é, sem dúvida, um ato da mente [da vontade], com o qual estamos suficientemente familiarizados” (*E* 7.20). Hume considera que um “ato da volição” produz ações, ou “movimentos” no corpo e na mente.²⁵ Esses movimentos são o efeito imediato da volição, ainda que ocorram anteriormente processos fisiológicos dos quais não temos consciência.²⁶ Portanto, uma leitura que considerasse a volição como “ato da vontade” pareceria natural a uma interpretação da filosofia humeana.

A questão é que grande parte dos leitores de Hume identifica vontade e volição em sua filosofia.²⁷ Talvez em função das próprias explicações pouco claras que Hume oferece, essa identificação é feita brevemente pelos intérpretes, sem muita discussão.²⁸ Kemp Smith (1941), por exemplo, reserva apenas cinco páginas de sua obra para examinar a natureza da vontade e da volição na filosofia de Hume. Nessas poucas páginas, ele faz uma identificação sumária entre tais percepções. A identificação feita por Kemp Smith (1941, pp. 435-436) entre vontade e volição parte do que ele considera ser a classificação da volição como uma das paixões diretas: “as impressões que mais naturalmente surgem do bem e do mal são as paixões diretas de desejo e aversão,

²³ A crença de que determinada ação pode ser suficiente como meio para se alcançar certo bem ou evitar certo mal.

²⁴ *T* 3.2.5.4n. Cf. *T* 1.3.14.12, 1.4.5.31, 2.3.3.2, 4, 3.3.1.2.

²⁵ Cf. *T* 1.3.4.12.

²⁶ *E* 7.14.

²⁷ Podemos dizer que tal tipo de leitura constitui a interpretação tradicional dessa questão. Alguns comentadores que identificam vontade e volição na filosofia de Hume são Kemp Smith (1941), Stroud (1977), Bricke (1980; 1984, p. 16; 1996, pp. 49-50), Stalley (1986, p. 43), Connolly (1987, p. 277), Keutner (1987, pp. 307-308), Russell (1995, p. 111), Baillie (2000, p. 68), Pitson (2006, p. 217, 224), Magri (2008, p. 188) e Cohon (2008, pp. 33-34; 2010, p. 5). Em um texto recente, Bricke (2008, p. 205) parece ter mudado de posição, pois, ao fazer referência à “definição” de vontade apresentada por Hume, ele afirma que “seria melhor substituir ‘volição’ por ‘vontade’ aqui: são as volições, ou querereres [*willings*] ou atos da vontade o que, na concepção de Hume, constitui a ‘impressão interna’ aqui descrita”. O fato de ele sugerir uma substituição entre os termos indica que tais termos não são intercambiáveis e, consequentemente, não se referem à mesma percepção.

²⁸ John Bricke (1980, p. 31), por exemplo, nem argumenta em favor da identificação, apenas assume-a a partir da descrição da natureza da vontade em *T* 2.3.1.2. Ele apresenta um argumento detalhado apenas em Bricke (1996).

tristeza e alegria, esperança e medo, juntamente com a volição.” (*T* 2.3.9.2).²⁹ Kemp Smith não expressa claramente a natureza dessa identificação, mas seu pensamento parece ser o seguinte: se volição é uma paixão direta e, se paixões diretas são impressões simples e se vontade é definida por Hume como uma impressão, então vontade e volição representam a mesma percepção simples. Em outro livro também considerado clássico sobre Hume, Barry Stroud (1977) passa ao largo das questões sobre a natureza da vontade e da volição, ainda que trate exaustivamente sobre temas relativos à explicação da produção de ações.³⁰ Entretanto, em um artigo posterior, Stroud (1993, pp. 266, 272), assim como Kemp Smith, também identifica vontade e volição apenas a partir da definição de vontade e da consideração de que ambas são impressões.

Como veremos a seguir, não são todos os intérpretes de Hume que identificam vontade e volição e que consideram, como Kemp Smith, ser a volição uma paixão direta. Porém, o texto de Kemp Smith parece servir de base para essas interpretações. O argumento básico que conduz à identificação da vontade e da volição parece ser o seguinte (com algumas sutis diferenças quanto à justificação das premissas): a vontade é definida como uma impressão interna; impressões internas são impressões de reflexão; impressões de reflexão são percepções simples; logo, a vontade é uma impressão simples. Como a volição também é uma impressão simples, vontade e volição são a mesma impressão. Assim, para esses intérpretes, Hume tem em mente a percepção simples que está diretamente relacionada com a produção de ações voluntárias quando fala em “volição” ou “vontade”.

Algumas das objeções a esse tipo de interpretação são recentes. Peter Millican (2009) afirma que Hume não identifica vontade e volição, mas considera a vontade como uma faculdade, assim como o entendimento, a imaginação, a memória e os sentidos, por exemplo.³¹ Millican (2009, pp. 25-31) observa que Hume, assim como a maioria de seus contemporâneos, identifica as faculdades, ou operações da mente, em

²⁹ Passagens que são frequentemente citadas por sugerirem que a volição é uma das paixões diretas podem ser encontradas em *T* 2.3.9.4 e *T* 3.3.1.2.

³⁰ Stroud ignora questões sobre a natureza da vontade e da volição talvez por acreditar que Hume ofereça uma explicação apenas com apelo a crenças e paixões. A vontade e a volição seriam, nesse caso, aspectos acessórios ou desnecessários da explicação. Sobre sua interpretação da produção de ações voluntárias em Hume, ver Stroud (1977, Cap. VII).

³¹ Millican (2009, p. 5) usa a seguinte citação do “Tratado” para sustentar a caracterização da vontade como uma faculdade: “além dessas paixões calmas, que frequentemente determinam a vontade, existem certas emoções violentas do mesmo tipo que, do mesmo modo, têm uma grande influência sobre essa faculdade [a vontade].” (*T* 2.3.3.9).

termos *funcionais*.³² Nesse sentido, a identificação funcional de uma faculdade da mente ocorre a partir do reconhecimento da relação causal entre objetos ou percepções.³³ Para Hume, a vontade seria a “faculdade conativa” pela qual formamos “intenções [ou volições] em resposta a desejos e paixões”.³⁴ A definição da vontade como uma *impressão* – citação que serve de fundamento para a interpretação que identifica vontade e volição, e que poderia se constituir em uma objeção para considerarmos a vontade uma faculdade – é apreciada por Millican (2009, p. 6) como um “deslize” que Hume comete motivado pelo princípio da cópia. A definição humeana da vontade seria um deslize porque “não deixa qualquer marca óbvia” no tratamento que é dado à vontade em outras passagens. Millican é um pouco obscuro aqui, mas ele parece querer dizer que, mesmo que “defina” a vontade como uma impressão, Hume não deixa de considerá-la em seus textos como um “processo” entre certas percepções. Assim, conclui Millican, uma leitura “caridosa” sobre a natureza da vontade em Hume revelaria que ela é

nossa faculdade de propositalmente [*knowingly*] – e voluntariamente [*willingly*] – darmos origem a ações (da mente e do corpo), uma faculdade da qual nos tornamos conscientes e cuja ideia assim adquirimos através de uma impressão interna. (Millican, 2009, p. 6)

A ação voluntária é a ação produzida por meio de uma volição (que, por sua vez, é produzida por outras percepções), estado intencional presente no processo de produção de ações voluntárias. A volição é um *elemento* da ação voluntária. Ela é a paixão que está “em jogo” quando algo “influencia a vontade” — e é por isso que, afirma Millican (2009, p. 6), vontade e paixões estão “intimamente ligadas”. Millican parece sustentar aqui que a ideia de que a vontade é adquirida por uma “impressão interna”, mas não pode ser reduzida à impressão simples que constitui a volição (como

³² Assim como Locke, Millican (2009, p. 30) afirma que Hume (*T* 1.4.4.10) teria rejeitado a reificação das faculdades mentais presente no “aristotelismo escolástico”, que transformava essas faculdades antes em agentes do que em “*poderes e capacidades*”: o poder de lembrar, de sentir, de pensar etc. Millican (2009, pp. 30-31) reconhece, contudo, a dificuldade própria da filosofia humeana na identificação de certas operações mentais, em alguns casos, por exemplo, quanto à definição de se a indução é fruto da imaginação ou da razão.

³³ Millican (2009, p. 30) afirma que, para Hume, possuir uma faculdade é “reduzir as operações relevantes [da mente] que ocorrem de um modo apropriadamente legaloide [*law-like*]”.

³⁴ Millican, 2009, p. 28.

seu “deslize” parece sugerir). Ou seja, se a vontade é um processo, ela não pode ser uma impressão simples como a volição.

Assim como Millican, David Owen (2009) sustenta que, para Hume, vontade e volição não são a mesma coisa. Ao afirmar em *T* 2.3.1.2 que a vontade, “propriamente falando”, não está “compreendida entre as paixões”, Owen (idem, p. 78, n. 13) sustenta que Hume teria deixado claro que a vontade não é uma volição. A vontade é a faculdade pela qual produzimos volições. A dificuldade interpretativa sobre a natureza da vontade estaria no fato de que, por um lado, Hume usa o termo “vontade” para se referir à faculdade pela qual produzimos volições, mas, por outro, considera que o recurso a faculdades não tem apelo explicativo. Para superarmos essa dificuldade, Owen sugere que devemos levar em consideração que a teoria da motivação desenvolvida por Hume no “Tratado” tem uma concepção deflacionária de vontade.³⁵ Dizer que a ação foi produzida pela faculdade da vontade em nada contribui para tal explicação. Nós explicamos a ocorrência de uma ação apenas quando oferecemos a cadeia causal formada por percepções cujo último elemento é uma volição. Entretanto, Hume teria considerado legítimo o uso do termo “vontade” para se referir ao processo pelo qual produzimos ações voluntárias.

Owen (2009, pp. 102-103) lembra corretamente que o fato de, especialmente nos Livros 1 e 2, Hume desenvolver sua ciência da natureza humana a partir da análise das relações entre ideias e impressões, principalmente a relação causal, reduziu a “importância das faculdades na concepção humeana do entendimento e da vontade”. Entretanto, conclui Owen, Hume não exclui o discurso sobre as faculdades da mente. Faculdades são as operações da mente pelas quais determinados tipos de percepções são produzidos. A faculdade da vontade produz volições, o último elemento na cadeia causal que produz a ação.

Como vimos, ao contrário de Owen e Millican, intérpretes como Kemp Smith, Stroud e Bricke consideram que a vontade seria idêntica à percepção simples que expressa um ato da mente denominado “volição”. Esse tipo de interpretação assemelha

³⁵ Em geral, uma teoria sobre algo é considerada deflacionária quando o conceito principal dessa teoria é considerado dispensável ou redundante para a explicação do fenômeno em questão, ainda que o uso do termo seja considerado útil sob algum aspecto. Na filosofia contemporânea, o adjetivo “deflacionário” aplicado a teorias é geralmente usado para referir teorias deflacionárias da verdade, em suas mais diversas variações, em oposição às teorias clássicas da correspondência e da coerência. Agora, vale lembrar que Owen considera deflacionária a concepção de Hume sobre a *vontade*, não sobre a paixão que constitui a *volição*.

Hume a Hobbes quando pensamos na citação do “Leviatã”, já vista anteriormente e segundo a qual a vontade é, “na deliberação, o último apetite, ou aversão, imediatamente anterior à ação” (1.6.53). Considero, contudo, que Millican e Owen estão fundamentalmente corretos nessas questões. Vontade e volição não são a mesma percepção para Hume.

Acredito que a opinião que identifica vontade e volição na filosofia de Hume depende fundamentalmente da premissa falsa de que a vontade é “definida” como uma impressão *simples* em *T* 2.3.1.2. O argumento daqueles que fazem a identificação é que, como a volição também é uma impressão simples, então quando Hume afirma que a vontade é uma impressão simples ele quer se referir à mesma impressão que constitui a volição. O problema com esse argumento é que a definição oficial da vontade que Hume apresenta no “Tratado” considera apenas que a vontade é uma “impressão interna” (*T* 2.3.1.2). Na definição, o autor não fala que a vontade é uma impressão *simples*.³⁶ Dizer que uma impressão é interna não implica dizer que ela é simples. Os intérpretes que atribuem à vontade a propriedade de ser simples, a partir da leitura de *T* 2.3.1.2, parecem ser conduzidos a essa opinião pelo fato de que Hume realmente compara, nesse parágrafo, os caracteres “indefiníveis” da impressão da vontade e das paixões indiretas de orgulho e humildade, amor e ódio.³⁷

Em relação à comparação que Hume faz da vontade com as paixões indiretas, em *T* 2.3.1.2, no que diz respeito ao fato de elas serem “indefiníveis”, acredito que ela não pode ser definitiva para que se considere a vontade como uma impressão simples. Hume realmente não é claro quanto a esse ponto, mas o fato de não podermos definir essas paixões parecer dizer respeito à simplicidade (*T* 2.1.2.1) de suas naturezas enquanto percepções que podem ser conhecidas “de maneira suficiente por nosso sentimento comum e experiência” (*T* 2.2.1.1).³⁸

Hume, de fato, usa o termo “impressão interna” para se referir apenas às impressões de reflexão.³⁹ Impressões de reflexão são internas, nesse sentido, em oposição às impressões de sensação, “externas” (*T* 1.4.2.7). Impressões de sensação são “externas” porque são originalmente produzidas pelos “objetos externos” (*T* 2.1.1.1).

³⁶ Lembremos aqui que uma percepção simples não pode ser dividida pela mente em outras percepções distintas, ao contrário de uma percepção complexa (*T* 1.1.1.2).

³⁷ Cf. Pitson, 2006, p. 217.

³⁸ Cf. *E* 7.4.

³⁹ Cf. *T* 1.2.3.2-3, 1.3.4.20, 22, 25, 1.4.2.20; *E* 7.9.

Elas são originalmente produzidas porque não há outra percepção entre elas e os objetos externos. Assim, impressões de reflexão são “internas” porque derivam de outras percepções.

Algumas impressões de reflexão são, essencialmente, impressões simples. Por exemplo, as paixões indiretas – tanto as paixões indiretas “puras” do orgulho e da humildade, do amor e do ódio (*T* 2.1.2.1, 2.2.1.1) quanto às paixões indiretas “mistas”, tais como, por exemplo, o respeito e o desprezo (*T* 2.2.6.1, 2.2.10.5); há ainda as paixões diretas de “desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo” (*T* 2.3.9.2). São também simples as impressões de reflexão que constituem nossas emoções ou distinções morais e estéticas (*T* 3.1.2.3). Assim, se impressões internas são de reflexão e se impressões de reflexão são simples, então a vontade, definida como uma impressão interna, também é uma impressão simples.

Devemos nos perguntar, todavia, se Hume nega a existência de impressões de reflexão complexas. Hume não aborda essa questão diretamente, mas temos razões para acreditar que nem todas as impressões internas ou de reflexão são impressões simples. Em primeiro lugar, a distinção entre percepções simples e complexas é fundamental para a teoria que Hume desenvolve. Dessa diferenciação depende, por exemplo, a explicação da natureza das ideias de tempo e espaço (*T* 1.2). Na ocasião em que apresenta tal distinção, o filósofo considera que as percepções de todos os tipos podem ser simples ou complexas:

Há outra divisão de nossas percepções, que será conveniente observar e que *se estende tanto para impressões quanto para ideias*. A divisão se dá em SIMPLES e COMPLEXAS. Percepções simples ou impressões e ideias são tais que não admitem distinção nem separação. As complexas, ao contrário, podem ser distinguidas em partes. (*T* 1.1.1.2, os itálicos são meus)

Como se pode observar, não há qualquer restrição à existência de impressões de reflexão complexas nessa passagem ou em qualquer outra do “Tratado”.⁴⁰ A questão aqui é admitirmos que os tipos de paixões e emoções simples já apresentados não são os

⁴⁰ Mesmo se considerarmos que todas as impressões de reflexão não são representações, não há porque negar a possibilidade de impressões de reflexão complexas. O princípio da conceitabilidade ou separabilidade que fundamenta a distinção entre percepções simples e complexas não se aplica apenas a representações. Apenas ideias são representações na teoria das percepções de Hume. Impressões não podem ser representações e podem ser simples e complexas.

únicos tipos de impressões de reflexão. Don Garrett (2008, p. 43) aponta para esse fato quando afirma que as impressões de reflexão também incluem “outros sentimentos que surgem da mente no decorrer de suas operações com ideias”, além das paixões diretas e indiretas e das emoções ou sentimentos morais e estéticos.

Acredito que uma dessas impressões de reflexão complexas é a que surge da investigação sobre a origem de nossa ideia de conexão necessária (*T* 1.3.14.15-22; *E* 7.27-30). Segundo Hume, a impressão que dá origem à ideia de conexão necessária deriva-se de uma determinação da mente em passar de uma percepção àquela que está associada pelo costume segundo certas relações entre essas percepções. Essa “determinação” da mente é o sentimento ou impressão de reflexão que dá origem à ideia de necessidade. A ideia de necessidade é a percepção que torna a ideia de conexão entre duas percepções uma conexão *necessária* e completa nossa ideia da relação causal. A ideia de necessidade surge, portanto, do que podemos chamar de *impressão interna de necessidade* – a tal determinação da mente que produz uma percepção a partir de outra com a qual está associada pelo costume.⁴¹ A questão é: essa impressão interna que dá origem a ideia de conexão necessária é uma impressão de reflexão simples ou complexa?

Repito: não há um posicionamento direto de Hume em relação a essa questão, mas, a meu ver, o modo pelo qual ele apresenta a natureza particular dessa impressão mostra que ela não é uma impressão de reflexão simples, como as paixões diretas e indiretas. Além disso, Hume admite que tal impressão pode ser complexa. Como podemos observar, ele afirma que, ao invés de buscarmos a origem da ideia de conexão necessária nas definições apresentadas pelos filósofos, “devemos procurá-la nas impressões, das quais ela é originalmente derivada. Se ela for uma ideia composta, ela deve surgir de uma impressão composta. Se for simples, de impressões simples” (*T* 1.3.14.4).

Ora, a impressão de reflexão que dá origem a ideia de conexão necessária não é um *sentimento de prazer ou desprazer*. Ela é um sentimento produzido pela observação de uma determinada operação mental complexa. Essa operação mental é realizada com o auxílio da memória e inclui ao menos cinco percepções distintas, que, em si mesmas,

⁴¹ Hume afirma claramente que a observação do funcionamento mental produz uma impressão da determinação necessária da mente: “A necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e nada é exceto uma impressão interna da mente, ou uma determinação de conduzir nossos pensamentos de um objeto a outro” (*T* 1.3.4.20).

também não são todas simples: (1) a percepção de um objeto *C*, (2) a percepção de um objeto *E*, (3) a percepção de uma relação de contiguidade espaço-temporal entre *C* e *E*, (4) a percepção de uma relação de prioridade temporal de *C* em relação a *E*, e (5) a percepção de uma relação de conjunção constante entre *C* e *E*. Nesses termos, toda vez que se percebe *C*, a mente produz a percepção *E*. Temos a percepção de *C*, a percepção de *E* e a percepção da dinâmica envolvida na “determinação” que conecta as percepções *C* e *E*. A observação dessa operação mental produz uma impressão de reflexão. A meu ver, temos aqui um exemplo de impressão de reflexão complexa que dá origem a uma ideia complexa: a ideia de conexão necessária.

Como já vimos, Hume considera que a observação das operações da mente produz uma impressão de reflexão que dá origem à ideia de necessidade presente na causalidade.⁴² Ou seja, o filósofo propõe-se a verificar se a ideia de conexão necessária pode ser derivada de uma impressão interna, de uma impressão de reflexão sobre as operações da mente. Essas impressões de reflexão são impressões de processos que ocorrem *entre* percepções. Se uma impressão surge da observação de percepções distintas, então é constituída por partes que podem ser separadamente concebidas e, conseqüentemente, é uma impressão complexa. Portanto, impressões de reflexão que surgem da observação dos processos mentais são complexas.

A vontade é, então, uma impressão complexa? A leitura do texto humeano parece conduzir a uma resposta afirmativa a essa questão. Em *E* 7.9–15, na busca pela origem da ideia de conexão necessária, Hume examina a hipótese de ela ter surgido da observação de nossas operações mentais.⁴³ A operação mental que ele examina é a produção de ações voluntárias, segundo a hipótese lockeana. Hume mostra que não há ideia de poder que possa ser extraída dessa operação mental (pela qual poderíamos prever a necessidade do efeito pelo conhecimento da causa).⁴⁴ O que podemos observar é que estamos “imediatamente conscientes” de que certos efeitos, movimentos corporais ou novas percepções seguem-se aos “comandos da vontade” ou à “influência da volição”. Assim, conclui Hume, a ideia da “influência da vontade” é

⁴² Essa tese é sustentada, por exemplo, em *E* 7.9: “Vejam se essa ideia [de conexão necessária] é derivada da reflexão sobre as operações de nossas próprias mentes e copiada de alguma impressão interna”.

⁴³ Hume resume essa investigação a apenas um parágrafo no “Tratado” (1.3.14.12), inserido posteriormente, segundo orientações do “Apêndice”. Como a explicação é mais detalhada na primeira “Investigação” e parece conter, em essência, suportes à mesma conclusão, restringir-me-ei a esta última.

⁴⁴ Cf. *E* 7.29n.

[...] uma ideia de reflexão, pois se origina da reflexão sobre as operações de nossa própria mente e sobre o comando que é exercido pela vontade, tanto sobre os órgãos do corpo quanto sobre as faculdades da alma. (E 7.9)⁴⁵

Assim, ao mostrar que a ideia de poder ou conexão necessária não surge da operação mental que produz ações voluntárias, Hume faz uma descrição que indica a natureza da ideia que temos da *faculdade* da vontade.

É razoável, portanto, pensarmos que a vontade pode ser compreendida como o processo ou evento segundo o qual a mente produz ações voluntárias. Esse processo, como as outras operações da mente, dão origem a ideias complexas ou relações derivadas de impressões complexas. A ideia da vontade, derivada da “impressão interna” da vontade, nesse caso, pode ser pensada como a ideia associada à produção de ações voluntárias, o que inclui uma ideia da volição e uma ideia da ação ou do movimento intencionado produzido, ideias derivadas da *impressão* da volição e da impressão do movimento produzido. Logo, se for compreendida como faculdade, operação ou processo, a vontade não pode ser uma percepção simples, pois envolve no mínimo duas percepções. Stroud (1993, p. 266, os itálicos são meus) parece captar a noção de que a impressão da vontade enquanto faculdade é complexa quando afirma que, em toda ação voluntária, temos consciência de, “em primeiro lugar, uma ‘volição’ *sentida*, e, depois, uma *impressão* do que acontece posteriormente”.

Na filosofia de Hume, a identificação de uma impressão simples ocorre por meio das ideias dela derivadas. Nós sabemos que a impressão de sensação que temos de uma maçã é complexa porque podemos conceber cada uma de suas partes separadamente. Ou seja, nós não “sentimos” cada parte isoladamente, em separado. Nós concebemos a ideia da cor, do sabor, do aroma, etc., da maçã em separado uma das outras. Assim, sabemos que a impressão de sensação que temos da maçã é complexa porque podemos separar suas ideias pela imaginação. Uma ideia que não pode ser dividida é uma ideia simples e, segundo o princípio da cópia, deriva-se de uma impressão simples. O mesmo processo pode ser aplicado ao reconhecimento das impressões complexas de reflexão derivadas da observação do funcionamento mental. No caso da impressão da faculdade da vontade, partimos de uma ideia complexa que inclui uma ideia da volição e uma ideia da percepção da ação produzida, seja na mente

⁴⁵ Na verdade, Hume antecipa a conclusão exposta em E 7.15.

ou no corpo. Essas ideias relacionam-se, respectivamente, com a impressão simples da volição e com a impressão dos efeitos produzidos (que, por sua vez, também podem ser complexos).

Assim, se essa interpretação está correta, há um problema em considerar a vontade uma impressão simples. Como vimos, Owen sustenta que a afirmação feita por Hume de que a vontade não é “propriamente uma paixão” é um indício de que a comparação da vontade com a volição e com as paixões diretas é um engano. Agora, podemos compreender que Owen quer enfatizar que, na verdade, quando Hume diz que a vontade “propriamente, não está compreendida entre as paixões” (*T* 2.3.1.2), Hume quer salientar que a vontade *não é uma impressão simples*. A vontade é uma impressão *interna*, mas não simples. Como vimos, impressões internas, em geral, podem ser simples ou complexas, como qualquer outro tipo de percepção. A vontade é uma impressão interna complexa da qual a volição é uma de suas partes. Se considerarmos que a “impressão interna” que dá origem a ideia da vontade é uma impressão complexa, então não teria nem mesmo ocorrido um “deslize” de Hume na definição de vontade, como sustenta Millican.

Já vimos que as faculdades mentais para Hume devem ser interpretadas a partir de relações entre percepções. Faz sentido, portanto, considerar que vontade e volição não são o mesmo tipo de percepção para o filósofo. A vontade é uma operação da mente, um *modus operandi* (como a sensação, a memória, a imaginação etc.) que inclui mais de uma percepção simples. A volição é a percepção produzida em certas circunstâncias e cujo resultado é uma ação voluntária da mente ou do corpo. A volição é uma das percepções que participam da cadeia causal que produz ações voluntárias. Portanto, a vontade não pode ser identificada com a volição.

Mesmo que minha interpretação seja razoável, é preciso que se reconheça a existência de algumas passagens ambíguas nos textos de Hume no que diz respeito à identidade da vontade com a volição. Em especial, passagens que atribuem propriedades causais à vontade.⁴⁶ Em várias partes do “Tratado”, Hume parece usar o termo “vontade” para se referir à faculdade ou ao poder pelo qual *produzimos* ações. Por exemplo, quando analisa a liberdade da vontade, ele afirma que, por um lado, nós percebemos que a impressão da vontade está “usualmente conectada” com nossas ações e, por isso, a consideramos causa de nossas ações (*T* 2.3.2.2, 5). Por outro lado,

⁴⁶ Por exemplo, nesta passagem: “Quando consideramos nossa vontade ou volição *a priori*, abstraídas da experiência, não estamos aptos a inferir qualquer efeito dela.” (*Ab* 26).

experimentamos uma “falsa sensação de liberdade”, a partir da qual concluímos que nossa vontade não está submetida a qualquer causa e isso nos faz recusar a ideia de que nossas ações estejam, assim como a matéria, sujeitas às mesmas leis da necessidade (*T* 2.3.2.1-2). Passagens como essas, entretanto, a meu ver apenas mostram que, influenciado pela terminologia de Hobbes e Locke, Hume oscila entre referir-se à vontade como uma das faculdades da mente e identificá-la com a volição.⁴⁷

Outra objeção a se considerar aqui é que um dos propósitos da identificação deliberada de Hume entre vontade e volição, nos mesmos moldes de Hobbes, é isolar sua concepção da vontade da noção escolástica. Tony Pitson (2006, p. 229) parece fazer esse tipo de objeção ao afirmar que Hume define a vontade como uma impressão para se afastar do conceito da vontade como faculdade, um conceito “ligado com a noção de ‘livre arbítrio’”.⁴⁸ O problema com essa objeção é que não se pode supor que o mero uso do termo “vontade” como descrição de uma determinada operação mental conduza necessariamente à concepção escolástica da vontade ou até mesmo a uma única tese implicada por essa concepção. Na filosofia de Hume, a ciência da natureza humana, construída sobre a observação dos fenômenos mentais, revela operações mentais distintas. As faculdades da mente humana identificadas por Hume dizem respeito ao exercício dessas operações mentais.

3.

Como vimos, Hume não é direto sobre o tipo de percepção que constitui uma volição. Sabemos que ela é uma impressão (*T* 2.3.9.2, 4), mas de qual tipo? Ela é uma impressão simples ou complexa? Ora, há dois tipos gerais de impressões para Hume: impressões de sensação e impressões de reflexão (*T* 1.1.2.1, 2.1.1.1). Impressões de sensação são aquelas percepções derivadas “dos movimentos e configurações particulares das partes do corpo” (*T* 1.4.2.13), porém de maneira original, isto é, “sem nenhuma percepção anterior” (*T* 2.1.1.1). São impressões de sensação “todas as impressões dos sentidos e todas as dores e prazeres corporais” (*T* 2.1.1.1). Volições surgem da consideração da dor e do prazer. Portanto, a volição não é uma impressão original. Se ela não é uma impressão de sensação, então, dada a taxonomia básica das percepções, ela deve ser uma impressão de reflexão.

⁴⁷ Cf. *T* 2.3.3.9; *Ab* 26.

⁴⁸ Cf. Magri, 2008, p. 188.

Agora, que tipo de impressão de reflexão é uma volição? Apesar de a discussão sobre a natureza da vontade e da volição ser sumária por grande parte dos intérpretes de Hume, o tipo de impressão de reflexão que constitui a volição é tema de algum debate. A principal discordância é se a volição é ou não uma paixão direta. Entre os intérpretes que afirmam que, para Hume, a volição é uma paixão direta, alguns sustentam que ela é uma paixão direta de tipo distinto;⁴⁹ outros, que ela é o modo pelo qual Hume se refere a uma das paixões diretas em exercício.⁵⁰ Entre os intérpretes que apontam que a impressão que constitui a volição não é uma paixão direta, mas é uma impressão de reflexão *sui generis*, uns sustentam que essa impressão é um epifenômeno da produção de ações voluntárias;⁵¹ outros, ao contrário, que a volição tem eficiência causal.⁵²

A passagem do “Tratado” que já apresentamos acima, a saber, que elenca a volição em uma descrição das paixões diretas⁵³ tem servido como evidência para alguns intérpretes – como Kemp Smith (1941, p. 435) e Alanen (2006, p. 186) – concluírem que a volição é uma das paixões diretas. Kemp Smith afirma que, para Hume, a “volição ou vontade (...) é simples e tem *um caráter distinto* de todas as outras [paixões diretas]” (1941, p. 165, os itálicos são meus). Segundo Kemp Smith (1941, pp. 435-436), por ser uma impressão simples, a vontade ou volição só pode ser explicada por meio de suas relações causais:

Hume parece manter que, por ser uma impressão, ela [a vontade ou a volição] é um elemento último e, por isso, assim como qualquer outra paixão na mente, é inexplicável em si mesma e descritível apenas em termos de seus antecedentes e acompanhantes.⁵⁴

Esse caráter distinto parece estar relacionado apenas às cadeias causais a que essa percepção pertence e não ao fato de que ela é uma paixão direta distinta.

⁴⁹ Cf. Kemp Smith (1941), Alanen (2006) e Millican (2009).

⁵⁰ Isto é, uma paixão direta como causa ocorrente de uma ação. Cf. Magri (2008, p. 189).

⁵¹ Cf. Cohon (2008, 2010).

⁵² Cf. Bricke (1999, p. 49-59), Baillie (2000, p. 68) e Pitson (2006, p. 224).

⁵³ A passagem é a seguinte: “as impressões que mais naturalmente surgem do bem e do mal, e com a mínima preparação, são as paixões *diretas* de desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e aversão, juntamente com a volição.” (T 2.3.9.2). No original: “the impressions, which arise from good and evil most naturally, and with the least preparation are the *direct* passions of desire and aversion, grief and joy, hope and fear, along with volition”.

⁵⁴ Nas páginas seguintes de sua análise sobre essa questão, Kemp Smith passa a usar os termos “vontade” e “volição” de maneira intercambiável, como nesta passagem: “não há dúvida, ele [Hume] acredita, sobre a eficácia da volição no movimento dos órgãos do corpo. Quando o corpo se movimenta segundo os comandos da vontade, estamos conscientes da execução desse comando” (1941, pp. 435-436).

Entretanto, é preciso reconhecer que tanto a posição de Kemp Smith quanto a de Alanen não são claras. Em seus textos, eles não explicam se a volição é um dos tipos de paixão direta mencionados, tais como a tristeza e a alegria, ou se a volição é um *novo* tipo de paixão direta, distinto dos seis outros tipos apresentados. Além disso, no último caso, também não especificam se esse novo tipo pode ser diretamente causado pela percepção do prazer e da dor ou se a volição é um efeito apenas das outras paixões diretas. Os autores não discutem o fato de Hume afirmar que a vontade não é propriamente uma paixão, o que deveriam fazer, já que consideram que vontade e volição são a mesma coisa.

Um segundo tipo de interpretação considera que a volição não é uma paixão direta, mas um gênero distinto de impressão de reflexão. Rachel Cohon (2008) defende que esse tipo de impressão de reflexão *sui generis* é um epifenômeno da produção de ações voluntárias.⁵⁵ Cohon (2008, pp. 33–34) afirma que Hume não oferece uma descrição mais detalhada do que são a vontade e as volições individuais, apesar de referir-se a elas várias vezes no “Tratado”. Apesar disso, uma leitura atenta mostra que Cohon parece considerar que, para Hume, vontade e volição são equivalentes, uma impressão, porém não uma paixão direta, já que a volição “não é propriamente uma paixão”. Cohon (2008, p. 36) parece sustentar que a vontade humeana é um *epifenômeno* da cadeia causal que produz a ação da qual a última percepção, ou “causa próxima”, é uma paixão direta. Paixões diretas são as *causas* imediatas da ação, volições, não. A volição seria uma impressão *sui generis* causada por uma paixão motivacional.⁵⁶ Em um texto mais recente, Cohon (2010, p. 6) reafirma essa visão epifenomenalista. A autora aponta que a vontade é, para Hume, a impressão que sentimos quando produzimos uma ação propositalmente, mas a vontade não é “em si

⁵⁵ Alternativa de interpretação apresentada explicitamente por Cohon (2008, p. 34).

⁵⁶ A posição de Cohon (2008, p. 34) é claramente resumida na seguinte passagem: “Hume não indica que função causal a vontade exerce na produção da ação. Como a definição mostra, às vezes ele parece tratá-la como um epifenômeno — como uma consciência do fato de que a ação intencional está ocorrendo, um fenômeno sem qualquer papel causal. Em outras passagens isso não é tão claro. Mas, normalmente, ele faz pouco uso dela e, em contrapartida, explica ações simplesmente pelo apelo às suas paixões motivadoras. Quando ele se refere à volição, porém, podemos pelo menos considerá-lo estar, desse modo, rotulando as ações em questão como intencionais, em vez de, por exemplo, como automáticas (como respirar) ou inadvertidas. Já que Hume não dá à vontade um papel independente na produção da ação, vamos largamente ignorá-la no que se segue, apesar de tratar suas referências à vontade como indicações de que ele está falando sobre ação intencional. Os ‘motivos que influenciam a vontade’ são simplesmente aqueles motivos que produzem ações intencionais”.

mesma uma causa (separada) da ação”. As causas imediatas das ações são as paixões diretas e certos instintos.⁵⁷

Alguns intérpretes aceitam a tese de que a volição não é uma das paixões diretas, mas negam que ela não participe como causa no elo de percepções que antecedem as ações voluntárias. James Baillie (2000) parece acreditar, como Cohon, que a volição é uma percepção *sui generis* para Hume, pois também lembra que Hume expõe que volições “não são paixões propriamente” (2000, p. 68) e que a vontade é um fenômeno no-tempo-presente [*present-tense phenomenon*], “ativo”, em contraste com as paixões diretas de desejo e aversão, estados “mais passivos” (2000, pp. 37–38). Tony Pitson (2006, p. 117) também concorda com esse ponto, pois indica que, para Hume, a vontade é uma impressão de reflexão que “não está incluída entre as paixões”; vontade, volições ou “escolhas” são o produto imediato de paixões ou motivos (Pitson, 2006, pp. 224-225).

A discordância desses autores com Cohon está na definição da função causal da volição. Baillie defende que a vontade é a percepção que antecede imediatamente a produção de ações (2000, p. 68, 83). A partir da definição da vontade como uma impressão interna, Baillie afirma que, para Hume, desejos, com o auxílio de crenças, causam volições e essas causam ações (2000, p. 68). Nesse caso, a vontade (ou volição) é a causa imediata das ações voluntárias. Contra a concepção epifenomenalista de Cohon, Pitson observa que as seções do “Tratado” nas quais se debate a questão da liberdade e necessidade da vontade (*T* 2.3.1-2) mostram que, para Hume, volições são causas necessárias das ações humanas.

Em relação aos intérpretes que sustentam ser a volição um tipo distinto de paixão direta, como Kemp Smith e Alanen, acredito que oferecer apenas a passagem de *T* 2.3.9.2 como fundamento para tal conclusão não seja suficiente.⁵⁸ A passagem em questão não é conclusiva porque é compatível com uma interpretação segundo a qual, ao associar a volição na descrição do conjunto das paixões diretas, Hume poderia ter como objetivo enfatizar características volicionais próprias desses tipos de paixões. Ao contrário da volição, as paixões diretas (e as indiretas) são caracterizadas em dupla, conforme suas relações sejam com o prazer ou com a dor. Se a volição fosse um tipo distinto de paixão direta, ela seria um elemento sem uma contraparte.

⁵⁷ Cohon (2010) reconhece, contudo, que Hume não é explícito e talvez seja inconsistente sobre a natureza da vontade.

⁵⁸ Owen (2009, p. 78) considera a citação em questão para mostrar ao menos que Hume não é consistente

O problema central do tipo de leitura apresentado por Cohon, Baillie e Pitson — que transforma a volição em uma impressão de reflexão *sui generis* — é que, tendo em vista a afirmação de que a vontade não é “propriamente” uma paixão e a suposição da identificação entre vontade e volição, elas excluem a volição da categoria das paixões diretas. Se é razoável minha concepção de que vontade e volição não são percepções idênticas, então, quando Hume afirma que a vontade “não é propriamente” uma paixão, devemos compreender que ele quer antes sublinhar o fato de que a vontade não é uma impressão simples do que dizer que a volição não é uma paixão. Além disso, acredito que as interpretações de Cohon, Baillie e Pitson compartilham o mesmo problema de criar um gênero de impressão de reflexão não apresentado ou reconhecido abertamente por Hume.

Afinal, que tipo de impressão é uma volição? No início do “Tratado”, Hume faz a seguinte afirmação: “quando uma pessoa possui algum poder [causal], nada mais é necessário para convertê-lo em ação do que o exercício da vontade” (*T* 1.1.4.5). O exercício da vontade torna o “poder” em questão a *causa* efetiva de uma ação voluntária. Para Hume, a percepção fundamental que caracteriza esse exercício da vontade é a volição. Como a vontade é a faculdade pela qual produzimos ações voluntárias, as ações voluntárias são ações que derivam de volições. Conforme a descrição da vontade em *T* 2.3.1.2, a característica própria da percepção que produz as ações voluntárias é o aspecto “proposital” dessa percepção. Hume acredita que as ações voluntárias são ações produzidas não “por acidente”, mas com um “propósito particular ou intenção” (*T* 2.2.3.3).⁵⁹ O aspecto proposital da volição é uma característica que ela compartilha com um tipo de percepção que Hume chama de *motivo*.

Apesar de não ter desenvolvido com clareza uma teoria sobre motivos, os textos de Hume parecem sugerir fortemente que apenas algumas paixões podem ser motivos para ação. É por possuírem inclinação à ação que algumas paixões exercem sua “influência original sob a vontade” e, conseqüentemente, dão o “impulso” à produção de ações (*T* 2.3.3.4).⁶⁰ As paixões diretas, por exemplo, estão originalmente direcionadas a ações e objetos que estejam associados com a busca do prazer e a fuga do desprazer (*T* 2.3.9.2).

nesse ponto.

⁵⁹ Confrontar com a descrição de vontade em *T* 2.3.1.2.

⁶⁰ Kemp Smith (1941, p. 159) identifica exatamente esse ponto quando afirma que há paixões “que determinam os fins da conduta e que, ao determiná-los, fornecem também a energia necessária para

Agora, qual é a relação entre as paixões motivacionais, ou motivos, e as volições? Já vimos anteriormente algumas razões para não considerar as volições um tipo distinto de paixão. Aqueles que defendem essa tese assim o fazem por considerar que as volições são efeitos de paixões motivacionais. Entre esses últimos, para os que atribuem uma função causal às volições, a volição faz a mediação entre os motivos e as ações voluntárias que resultam deles indiretamente. Mas, será que Hume realmente precisou criar um tipo *sui generis* de impressão de reflexão (ou um tipo distinto de paixão direta) para explicar a produção de ações voluntárias?

Acredito que podemos responder negativamente a essa questão. Hume considera que motivos são paixões que *podem* causar ações. Motivos não precisam ser causas *atuais* de ações. Motivos que efetivamente causam ações são as percepções que Hume chama de *volições*. Portanto, motivos e volições são as mesmas percepções exercendo funções diferentes.⁶¹ As volições não são um tipo distinto de paixão ou impressões *sui generis* causadas por paixões motivacionais, mas são as próprias paixões motivacionais em exercício, e estas são associadas à produção de ações.

Para finalizar, gostaria de antecipar uma resposta à objeção de matiz ryleana usualmente feita a teorias volicionistas como a humeana. Hume realmente afirma na primeira “Investigação” que não temos consciência imediata (ou percepção) de um “poder” ou “energia” pela qual a volição produz movimentos corporais (*E* 7.15). Entretanto, isso não significa que não temos consciência *da* volição. Pelo contrário, Hume afirma que “estamos conscientes a todo instante” que os “movimentos de nosso corpo seguem-se ao comando de nossa vontade” (*E* 7.10). Temos consciência de que os movimentos seguem-se *da* vontade antes do que de outro tipo de percepção. Hume afirma que temos consciência da volição e de suas consequências. Na seção em que apresenta essa discussão, Hume está em busca da ideia de conexão necessária, obscuramente pensada como “poder, força, energia” (*E* 7.3). Segundo o jargão

buscá-los. Elas são os incentivos, e nos decidem à ‘eleição’ desta ou daquela ação. Elas são tão variadas quanto a natureza humana, e são o que a constitui primariamente”.

⁶¹ Em uma passagem do “Ensaio sobre os princípios da moral”, Hume afirma que o poder de produzir uma volição é uma propriedade das percepções que Hume considera motivos: “o gosto [*taste*], como produz prazer ou dor, e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um *motivo* para a ação, e é o *princípio ou impulso original do desejo e da volição*” (*EM* Ap 1.21, os itálicos são meus). Passagens desse tipo devem ser interpretadas do seguinte modo: motivos causam volições porque servem de ponto de partida para a produção de ações voluntárias. Toda ação voluntária é produzida por um motivo. Quando o motivo realmente produz a ação, ele também é chamado de volição. O motivo não deixa de ser um motivo ao produzir uma ação. Para Hume, uma ação voluntária é produzida por um motivo que se tornou volição.

metafísico, que ele está a por à prova, essa ideia de poder refere-se, em algo, a uma “qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível do segundo” (*E* 7.6). Tal coisa, de fato, Hume afirma, não conseguimos encontrar pela experiência, seja observando os objetos externos, seja a volição humana ou de um ser supremo (*E* 7.6–25). Entretanto, ainda que nos escape a ideia de conexão necessária, poder ou energia (dos “metafísicos obscuros”), temos sim consciência da impressão particular que antecede nossos movimentos voluntários:

[...] que [o movimento de nosso membro] se segue ao comando de nossa vontade é um fato da experiência ordinária, como tantos outros acontecimentos da natureza. Mas o poder ou a energia por meio de que isso se realiza nos é desconhecido e inconcebível. (*E* 7.15).

Como bem notou Kemp Smith (1941, p. 436), Hume admite que temos consciência da volição e de sua realização [*fulfilment*] em um movimento corporal, mas “não temos consciência imediata da ‘influência’ ou ‘energia’ pela qual o movimento é produzido”. Nós não temos consciência apenas dos modos pelos quais essa conexão acontece, assim como em todos os outros casos de conexão causal.

4.

A compreensão da estrutura ontológica do processo motivacional apresentado por Hume é uma condição fundamental para se compreender a natureza dos argumentos que ele utiliza para defender certo tipo de relação entre razão e paixões na produção de ações voluntárias. Mais especificamente, é preciso ter uma noção clara tanto dos tipos de percepções que são consideradas causas das ações quanto das relações que essas percepções mantêm entre si para reconhecer e avaliar os argumentos motivacionais de Hume. A questão motivacional mais obscura da filosofia humeana talvez seja a compreensão da natureza do que ele considera ser vontade e volição. Hume usaria o termo “vontade” para se referir a uma faculdade da mente, como Locke, ou, seguindo Hobbes, como sinônimo de “volição”?

Acredito que o raciocínio de Hume sobre a motivação leva em conta a seguinte ontológica. Paixões com inclinação à ação são motivos, as paixões motivacionais. Segundo os critérios do exercício da vontade que vimos, as paixões motivacionais que produzem ações são (ou tornam-se) volições, percepções pelas quais produzimos ações

voluntárias. Vontade e volição não são percepções idênticas. A vontade é a faculdade pela qual produzimos um tipo de paixão: as volições. Volições são o último elemento na cadeia causal que produz a ação. As faculdades da mente são uma percepção complexa derivada da observação do funcionamento mental. A percepção simples da volição é uma percepção constituinte da percepção complexa da faculdade da vontade.

Considerando-se as percepções de vontade e volição como as descrevi anteriormente, podemos afirmar que, segundo Hume, dizer que a razão sozinha não pode produzir (ou influenciar) ações significa dizer que a operação da razão não pode produzir sozinha uma volição. Isto é, as operações da razão não são suficientes para produzir uma percepção que sirva como motivo ou para determinar necessariamente um motivo a produzir uma volição. Assim, para mostrar que a razão é inativa, Hume terá que mostrar que ela não pode sozinha dar origem a um motivo ou à produção de uma volição. É a partir de teses “deterministas” sobre motivos como causas de ações voluntárias e de uma concepção naturalista da racionalidade, portanto, que Hume defenderá que as causas de nossas ações não podem ser constituídas apenas por percepções derivadas da razão.

Defendi neste artigo que Hume, assim como Locke e em oposição a Hobbes, não compreende a vontade e a volição como percepções idênticas. Entretanto, em oposição à doutrina lockeana das faculdades como disposições intrínsecas, sustentei que a vontade é o processo mental pelo qual são produzidas ações voluntárias e a volição é a paixão motivacional que antecede a produção de ações. Essa interpretação opõe-se àquelas que sustentam que Hume usa “vontade” como sinônimo de “volição”, uma impressão simples. A principal consequência para a leitura dos argumentos motivacionais de Hume é que apenas a volição pode fazer parte de cadeias causais. Toda afirmação de Hume na qual a vontade aparece como causa deve ser interpretada como uma descrição do processo de produção de ações voluntárias no qual uma volição causa uma ação, mental ou corporal.

Referências

Alanen, L. (2006). The Powers and Mechanism of the Passions. In S. Traiger (Ed.), *The Blackwell guide to Hume's Treatise* (pp. 179-198). Oxford: Blackwell Publishing.

Baillie, J. (2000). *Hume on morality*. London: Routledge.

- Bennett, J. (1994). Locke's Philosophy of Mind. In V. Chappell (Ed.), *The Cambridge Companion to Locke* (pp. 89-114). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bramhall, J. (1844). A Defence of True Liberty. In A. W. Haddan (Ed.), *The Works of John Bramhall*. (Vol. IV, pp. 1-196). Oxford: J. H. Parker. (Trabalho original publicado em 1655)
- Bricke, J. (1980). *Hume's Philosophy of Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Bricke, J. (1984). Locke, Hume and the Nature of Volitions. *Hume Studies*, Supplementary Volume, 15-51.
- Bricke, J. (1996). *Mind and Morality: An Examination of Hume's Moral Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Bricke, J. (2008). Hume on Liberty and Necessity. In E. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (pp. 201-216). Oxford: Blackwell Publishing.
- Chappell, V. (1998). Locke on Freedom of the Will. In V. Chappell (Ed.), *Locke* (pp. 86-105). New York: Oxford University Press.
- Cohon, R. (2008). *Hume's morality: feeling and fabrication*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohon, R. (2010). Hume's Moral Philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado em 8 junho, 2011, de <http://plato.stanford.edu/entries/hume-moral>
- Connolly, J. (1987). David Hume and the Concept of Volition: The Will as Impression. *Hume Studies*, 13(2), 276-305.
- Hobbes, T. (1994). *The Elements of Law Natural and Political* (J. C. A. Gaskin, Ed.). New York: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1640)

- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. New York: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1651)
- Hobbes, T. (1839). Elements of Philosophy, the First Section concerning Body (De Corpore). In W. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (Vol. I). London: John Bohn. (Trabalho original publicado em 1656)
- Hobbes, T. (1999). The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance. In V. Chappell (Ed.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (pp. 69-90). New York: Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1656)
- Hume, D. (2003). *A Treatise of Human Nature* (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). New York: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1739)
- Hume, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). New York: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1748)
- Hume, D. (2004). *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (T. L. Beauchamp, Ed.). New York: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1751)
- Keutner, T. (1987). David Hume and the Concept of Volition: The Will as Wish. *Hume Studies*, 13(2), 306-322.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). New York: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1690)
- Magri, T. (2008). Hume on the Direct Passions and Motivation. In E. Radcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (pp. 185-200). Oxford: Blackwell Publishing.
- Millican, P. (2009). *Hume on Induction and the Faculties*. Recuperado em 17 novembro, 2011, de <http://www.davidhume.org/papers/millican/2009%20Hume%20Induction%20Faculties.pdf>
- Mumford, S. (1996). *Dispositions*. New York: Oxford University Press.

- Lowe, E. J. (1995). *Locke on Human Understanding*. London: Routledge.
- Owen, D. (2009). Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association. In D. F. Norton & J. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Hume: Second Edition* (pp. 70-104). New York: Cambridge University Press.
- Owen, D. (2009). *Beliefs and the Passions*. Recuperado em 28 janeiro, 2013, de <http://www.ic.arizona.edu/ic/dwo/David%27s%20Papers/Belief%20and%20the%20passions%204.pdf>
- Pink, T. (2004a). Suarez, Hobbes and the scholastic tradition in action theory. In T. Pink & M. W. F. Stone (Eds.), *The Will and Human Action – From Antiquity to the Present Day* (pp. 127-153). London: Routledge.
- Pink, T. (2004b). *Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Pitson, T. (2006). Liberty, Necessity, and the Will. In S. Traiger (Ed.), *The Blackwell guide to Hume's Treatise* (pp. 216-231). Oxford: Blackwell Publishing.
- Russell, P. (1995). *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, N. K. (2005). *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Palgrave Macmillan. (Trabalho original publicado em 1941)
- Stalley, R. (1986). The Will in Hume's Treatise. *Journal of the History of Philosophy*, 24(1), 41-53.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Stroud, B. (1993). “Gilding and Staining” the World with “Sentiments” and “Phantasms”. *Hume Studies*, 19(2), 253-272.