

ISSN: 2176-5960

# PROMETEUS FILOSOFIA

maio - agosto de 2017

número 23

ISSN: 2176-5960

## NATUREZA HUMANA E PREVISIBILIDADE

**Bruna Frascolla Bloise**  
**Doutora em Filosofia**  
**Universidade Federal da Bahia**

**RESUMO:** Fazemos aqui um percurso para mostrar como o imbróglio teológico da justiça divina compatível com um mundo injusto e extravagantes ideias a colocarem Deus como responsável direto pelas ações humanas foram importantes para a obra humeana. De Malebranche, Hume herda o desapego por conexões necessárias a ligarem causas e efeitos para além da mera conjunção constante; de Leibniz, a compatibilidade entre liberdade e necessidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** História da filosofia moderna. Hume. Teodiceia.

**ABSTRACT:** Here we take a route which aims to show how the theological conundrum of divine justice being compatible with an unfair world, and extravagant ideas which pose God as a direct responsible for human actions, were important for Hume's work. From Malebranche Hume inherits the disregard for necessary connections which link causes to effects and are meant to be more than sheer constant conjunction; from Leibniz, the compatibility between liberty and necessity.

**KEYWORDS:** History of Modern Philosophy. Hume. Theodicy.

Como a onisciência não implica culpa pelas ações humanas? Eis uma grande questão moral da metafísica moderna. Afinal, o mesmo Deus que servia à ciência nascente de fiador epistemológico, quando transposto para a moral, parecia o responsável direto pelos males do mundo. O autor dos globos que giram pontualmente pelo universo é o mesmo que criou os homens, com suas guerras e chacinas.

Uma saída teológica para esse problema metafísico fora oferecida por Malebranche. Bastará, então, dizermos que Deus criou um homem melhor do que este que temos diante dos olhos, pois sua natureza se alterara após o pecado de Adão. Desde a queda o homem, ser espiritual dotado de corpo, passou a ter sua relação com Deus obnubilada, e a relação com os corpos fortalecida. Passou a ser uma espécie de manco, com uma das pernas muito mais forte do que a outra. (Cf. MALEBRANCHE, 2006, v. 1, p. 148-55)

Mas lembrar o pecado ainda açula questões: se Deus é onisciente e onipotente, como poderá ter criado o homem sem antever o pecado? É aqui, então, que aparece a pretensa solução, ou antes o nó do imbróglio metafísico moderno: a liberdade. Uma vez que digamos que o homem pecou porque tem livre arbítrio, podemos desculpar Deus. Ele, em sua bondade, deu liberdade aos homens, e estes a usaram mal. Com Malebranche, temos um homem descompensado que tende mais para o sensível. É-lhe fundamental dizer que “eu reconheço pela razão que a justiça deve ser amada; sei também pelo gosto que certo fruto é bom. A bondade da justiça não se sente; a bondade dum fruto não se conhece.” (2006, v. 1, p. 151) As coisas elevadas se conhecem pela razão; as triviais e corpóreas, pelos sentidos. Afastados de Deus, os homens seguiriam capazes de distinguir aquilo que jaz no âmbito sensível e saber portanto o que é bom para os seus corpos; mas, para as almas, é preciso que consultem a Razão universal – a qual, no Esclarecimento X, ele nos conta que é o próprio Deus. Com esta saída, enquadramo-nos ainda dentro do esquema cartesiano para dar conta do erro, pois Deus nos deu a razão (ou o acesso a ela), e é somente culpa nossa se não a consultarmos. Ao cabo, o que o homem precisa fazer para ser bom é entrar em si mesmo, ignorar o ruído dos sentidos, e consultar a Razão universal que fala igualmente em todos os tempos e a todas as nações, e que diz com igual clareza a nós e aos chineses que  $2 + 2 = 4$  e que é preciso preferirmos a vida de um amigo à de um cão. Se ele não o faz e é mau, é por sua culpa. Deus está desculpado, pois pode ser consultado a qualquer instante para revelar o bom e o verdadeiro.

Bonita solução, elegante solução; solução que até nos deixa tentados a mostrar o quão errônea é a interpretação *in bloc* da modernidade que a coloca como essencialmente branca e a falar do filósofo ganês que, na Alemanha que começava a ficar racista, produziu um cartesianismo que separava ainda mais a alma do corpo<sup>1</sup>. Mas eis que, reduzido o nosso encanto e tornando-nos críticos, percebemos que na base dessa solução há a presunção de que ações livres são ações imprevisíveis. Pois, se dissermos que ações livres são previsíveis, a solução desmorona, e voltamos à estaca zero. Conhecendo a criatura, como Deus não saberia previamente que ela tomaria más decisões? E, se sabia, como poderia ser bom e consentir com o mal?

Para nos expressarmos à maneira moderna, a tese que subjaz a essa absolvição divina por meio do livre arbítrio é a de que há uma oposição entre **liberdade** e **necessidade**. Segundo ela, se os homens são livres, então não agem por necessidade; se as ações humanas são dotadas de necessidade, então os homens são tão livres quanto os corpos inanimados. O fogo portanto queima por necessidade; já o homem, age por liberdade. Dois princípios, um físico e outro espiritual, para dois tipos de entidades, uma meramente física e outra moral. Implicação disso é que não podemos falar de fogo virtuoso, mas sim de homem virtuoso. Se Deus determinasse que os homens têm de ser bons, então não seria o próprio homem o responsável pela própria bondade, assim como o fogo não tem responsabilidade pelas queimaduras que causa.

Quem trata criticamente dessa oposição de princípios é o advogado que tomou para si a causa de Deus. “Fala-se vulgarmente”, diz Leibniz, “como se a necessidade da ação fizesse cessar todo mérito e todo demérito, todo direito de louvar e de condenar, de compensar e de punir; mas é preciso admitir que essa consequência não é absolutamente justa.” (LEIBNIZ, 1969, p. 141) O argumento de Leibniz para provar o ponto é dos mais engenhosos: suponha que Deus criara nosso alemão, e também um autômato. Conhecendo cada uma das decisões que seriam tomadas por Leibniz, Deus programara de antemão o autômato para que fosse o seu valete, e desempenhasse as ações que antecederão a cada desejo à ocasião em que surja. Deus poderia fazer isso, porquanto onisciente e conhecedor de todo o futuro. Leibniz nem sabia as decisões que iria tomar, mas o autômato, feito por Deus, já tinha em si predeterminadas as meias escolhidas para cada dia. Poderíamos dizer que o filósofo e o autômato estão em pé de igualdade no que concerne à liberdade e à moralidade? Não, pois o autômato, destituído de pensamento e de

---

<sup>1</sup> Trata-se de Anton Wilhelm Amo, cuja história consta em *Nature, Human Nature, & Human Difference*, de Justin E. H. Smith.

vontade, não escolhera nem pensara nada do que fizera. Para aquém de questões morais, a conclusão de Leibniz era clara: é possível ser livre e agir por necessidade ao mesmo tempo; ou, se quisermos, é possível ser livre e previsível. Como, então, desculpar Deus? Basta dizermos que ele escolhera o melhor dos mundos **possíveis**; que, onisciente, considerara todas as séries possíveis de eventos, todas as espécies possíveis de seres vivos, todos os indivíduos possíveis dessas espécies, e escolhera este mundo com tais eventos, espécies e indivíduos por ser o melhor de todos os mundos possíveis. Nós, finitos, podemos devanear que um mundo sem Holocausto nem Holomodor seria melhor – Deus, a seu turno, sabe que se não houvesse Holocausto nem Holomodor, eventos ainda piores teriam lugar, e que um mundo quase igual a este, só sem Holocausto nem Holomodor, é impossível. No melhor dos mundos **possíveis**, há Holocausto, há Holomodor, há terremoto em Lisboa, há autos-de-fé e há sífilis, goste Voltaire ou não. E há, com efeito, uma relação necessária a ligar o desafortunado Pangloss, sua amante, o amante de sua amante, e assim por diante, até o primeiro sífilítico. Necessidade no âmbito terreno e causalidade andam de mãos dadas.

Se é assim, e se Deus escolheu de antemão, onisciente, o melhor dos mundos possíveis, então desde o começo do mundo uma cadeia causal determina de maneira necessária cada evento: da sífilis do inca à de Pangloss. Se Leibniz assume isto, por conseguinte toma a tarefa de combater o *fatum mahometanum*, isto é, o fatalismo que levaria os mouros a aceitar o destino, porquanto este já está escrito. O *fatum mahometanum* é uma objeção moral; se verdadeira, devemos concluir que a filosofia de Leibniz conduz ao fatalismo e à inação. Assim se defende Leibniz, ao tempo em que explicita as consequências do seu sistema:

Todo o futuro está predeterminado, sem dúvida; mas, como não sabemos como ele é, nem o que está previsto ou resolvido [por Deus], temos de fazer nosso dever seguindo a razão que Deus nos deu e as regras que ele nos prescreveu, e então devemos ter o espírito em repouso e deixar ao próprio Deus o cuidado com o sucesso, pois ele jamais deixará de fazer o que se achará melhor não só para o geral, como também em particular para aqueles que têm nele uma confiança verdadeira, isto é, uma confiança que não difere em nada duma piedade verdadeira, duma fé viva e duma caridade ardente, e que não nos deixa omitir nada do que pode depender de nós com relação ao nosso dever e ao seu serviço. (LEIBNIZ, 1969, p. 136)

Aprendemos, então, que há um mundo de imbricada necessidade, que é determinado por inteiro desde a sua criação. Como Deus é bom e sábio, fizera-o de modo boas ações fossem recompensadas; fatalistas, ao seu turno, encontrarão o destino funesto que

Deus preparara para si. Por que há tais tolos? Porque, dentre todos os mundos possíveis, este em que os há é o melhor. E por que este é o melhor? Aí, só Deus sabe; mas é decerto o melhor, pois conhecimento e bondade a Deus não faltam.

Notemos ainda que o que vale para a moral tem de valer para a física; afinal, **todo** o futuro é predeterminado. Essa solução é oportuna para resolver o problema tão espinhoso no cartesianismo que é o da interação entre corpo e mente. Se a *res cogitans* e a *res extensa* são inteiramente distintas e separadas, como nosso braço obedece ao nosso pensamento de movê-lo? Descartes pusera a alma com sede na pineal, daí movendo o corpo como um comandante move o navio ou um cavaleiro, o cavalo. Leibniz, porém, não aceita: “Uma vez que isso se faz por meio de freios, rédeas, esporas e outros auxílios materiais, concebemos como isso é possível; mas não há nenhum instrumento de que a alma se possa servir para tal efeito”. (LEIBNIZ, 1969, p. 137) Nada de solução de Descartes, portanto. A outra analisada seria a de Malebranche, o sistema de causas ocasionais: se, como pretende o padre, não há causalidade que se possa encontrar na natureza, porquanto tudo o que há é uma sucessão de eventos sem ligação que se lhes possa apontar, então há na verdade uma única causa, que é Deus. Tudo o que vemos na natureza são ocasiões da vontade divina, que, por ser benevolente, faz para nós este mundo regular. Nosso braço move-se em obediência ao pensamento porque Deus, benevolente, que ama as regras que segue em sua gestão perpétua da natureza, move os espíritos animais de nosso corpo saudável e ergue nosso braço tal como desejamos. Para Leibniz, isso é milagre constante, e, em seu lugar, oferece novamente o seu melhor mundo planejado: corpo e alma são de todo independentes, e há entre eles, neste mundo, uma **harmonia preestabelecida** por Deus. Este escolhera um mundo onde desejos de pessoas saudáveis moverem o braço fosse acompanhado pelo efetivo movimento, assim como fizera um onde pessoas que usam a razão descubrem verdades inclusive morais e são recompensadas. Ao invés do milagre constante de Malebranche, há apenas o da Criação.

Predeterminação física, predeterminação moral: ambas conforme regras. Estas sem qualquer valor intrínseco, pois o fogo não queima por causa de sua essência ou de sua composição química, e sim por Deus ter determinado que tal coisa assim e assim composta produziria sempre queimaduras em todas as ocasiões em que um dedo se mantivesse em contato com ela. Se Deus quisesse, poderia dar só prazer. Desde Malebranche, as leis da natureza e sua constância estão desatreladas de qualquer causalidade imanente. Para o padre, Deus fez com que o fogo sempre queime porque resolveu que o

mundo natural existe sob certa legislação que ele próprio promulgara. Assim, Deus atua sempre para fazer o fogo queimar, e fere a mão que se aproxima demais dele.

Metafísica estranha? Sem dúvida. Mas física prosaicamente moderna, onde o cientista procura por regularidades na natureza, e faz isto através de experimentos. Descobrir as leis promulgadas por Deus ou as propriedades dos corpos, do ponto de vista prático, são o mesmo: quer seja para descobrir quais são as leis de Deus, quer as propriedades dos corpos, consulta-se a experiência.

\*\*\*

O necessitarismo absoluto de Leibniz não é nem um pouco estranho a Hume. Ao contrário, na *Investigação sobre o entendimento humano* aprendemos que “o acaso [é] algo inexistente no mundo” (HUME, 2002, p. 71); e aquilo que se diz por oposição ao acaso é o necessário.

A discussão da necessidade, na *Investigação* de Hume, começa na Seção VII ou “Da conexão necessária”, tratando da necessidade física. A questão a ser respondida é: Existe uma conexão necessária a ligar causa e efeito? O embasamento para respondê-la terá sido dado já por toda a discussão da causalidade feita nas seções IV e V. Este força a uma resposta negativa: **não** há conexão necessária entre impressão e ideia porque a mente pode conceber o fogo que não queime, a água que não afogue etc; noutras palavras, pode conceber que os eventos que são tidos por causa existam de maneira separada dos que são tidos por seus efeitos. Se a ideia de triângulo encerra em si mesma a soma interna dos ângulos de 180°, a de fogo, a seu turno, não encerra a da queimadura; e Adão, por mais que inteligente, ao ser criado não poderia olhar para a água e saber que afoga, nem para o fogo e saber que queima. (Cf. HUME, 2002, p. 43) Para isto, ele precisaria de experiência.

Em artigo dedicado contestar a ideia de que “as dúvidas de Hume acerca da justificação de nossas crenças causais – entendidas como conexões necessárias entre objetos e eventos” tenham “aparecido *per conceptionem immaculatam* em sua mente pós-cartesiana” (NADLER, 1996, p. 448), Stephen Nadler mostra como o que ele chama de argumento “sem conexão necessária” surge com Al-Ghazali, aparece em Nicolau de Autrecourt (conhecido como “o Hume do século XIV”) e em Malebranche. Não nos interessam aqui os dois primeiros, mas cabe notar que Nadler é bem preciso ao dizer de todos os quatro filósofos que

o que é interessante e importante não é só que em seus respectivos projetos todos eles empregaram o argumento “sem conexão necessária” para criticar o dogmatismo causal, mas também usaram esse argumento da mesma maneira, e fundados nas mesmas premissas básicas. (NADLER, 1996, p. 449)

Alhures<sup>2</sup> tratamos da similaridade entre Hume e Malebranche na crítica à causalidade, e mostramos como as ideias do padre foram essenciais às do infiel: ambos criticam a ideia de poder, dizendo que aqueles que atribuem a causa a algum poder ou faculdade são incapazes de apontar o que seja tal poder ou faculdade; logo, não têm ideia clara do que dizem. Malebranche e Hume usam o mesmo par de casos para extrair essa conclusão: há a bola que se choca com outra e faz com que se mova, e há o pensamento comandando o braço. Em nenhum dos dois conseguimos apontar mais do que bolas, braço e pensamento. O que ambos concluem daí é que aquilo que os homens chamam de causa e efeito não envolve nenhuma terceira ideia de poder a ligar ambos os eventos, mas sim ambos os eventos, se eles se acompanharem constantemente. Se os homens veem que ao fogo sucede a queimadura, chamam o fogo de causa e a queimadura de efeito. Porém, enquanto Malebranche lastimava a precipitação dos homens ao tratar isso como causalidade e postulava Deus como a causa verdadeira de todos esses eventos, Hume não se atreve a corrigir a humanidade, e considera que causa e efeito são exatamente isso: causa, o evento antecedente, e efeito, o evento consequente, de pares de eventos que sejam constantemente acompanhados.

Porquanto na versão leibniziana a discussão física e moral estão atreladas, queremos mostrar, agora, que Hume bebe também dessa outra fonte cartesiana para tratar de moral.

Ora, se deixamos de lado as essências das coisas e múltiplas causalidades para lidar com a mera conjunção de eventos, nada nos impede de olhar para eventos morais e buscar neles regularidades causais que impliquem sua previsibilidade. Quando Hume fala de **natureza humana**, não há motivos para perdermos de vista seu modo de tratar da **natureza**.

Referindo-se à matéria, à natureza física, diz que “[p]ara além da *conjunção* constante de objetos similares, e de toda consequente *inferência* de um para o outro, não temos qualquer noção de necessidade ou conexão.” (2002, p. 95). Em seguida, passa a considerar a essa luz a humanidade:

---

<sup>2</sup> “A conexão necessária entre Hume e Malebranche”, no bonito *Ensaio sobre Hume*, editado por Jaimir Conte, Marília Ferraz e Flávio Zimmermann.

Quanto à primeira circunstância, isto é, a conjunção constante e regular entre eventos similares, talvez possamos nos dar por satisfeitos com as seguintes considerações. É universalmente reconhecido que há uma grande uniformidade nas ações dos homens, em todas as épocas e nações, e que a natureza humana permanece sempre a mesma nos seus princípios e operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se sempre das mesmas causas. A ambição, a avareza, o interesse pessoal, a vaidade, a amizade, o espírito público; estas paixões, misturadas em diversos graus e distribuídas por toda a sociedade, têm sido desde o início do mundo, e ainda são, fonte de todas as ações e iniciativas que têm sido observadas entre os homens. (2002, p. 95-6)

Mesmas causas, mesmos efeitos, e uma regularidade tal que nos permita falar de natureza humana assim como os físicos falam de natureza. Em seguida, Hume passa à outra circunstância, que é a de podermos fazer inferências presumindo tal regularidade: se um viajante nos relatar povos inteiramente angelicais ou diabólicos, saberemos estar mentido; outrossim se um historiador nos disser que uma pessoa sã como Alexandre atacava multidões sozinho, tamanha a sua coragem (2002, p. 96); ademais, com a experiência vamos aprendendo mais e mais sobre os homens, podendo fazer inferências a seu respeito (2002, p. 97). Numa palavra, “[r]econhecemos [...] certa uniformidade nas ações e motivações humanas, de forma tão pronta e universal como no caso das operações dos corpos”. (2002, p. 97)

Naturalmente, Hume aponta que os homens não são iguais entre si como as rochas, que têm seus movimentos descritos por inteiro pela física. Mas não se trata aqui de simplesmente negar previsibilidade aos particulares; ao contrário, podemos conhecer pessoas, dizer qual é seu comportamento normal e atribuir causas a qualquer desvio. Uma pessoa gentil cometer grosseria às vezes explica-se por não ter almoçado ou estar com dor de dente. (Cf. 2002, p. 99-100) Trata-se de refinar o conhecimento aos particulares – como se faz em física, no fim das contas. É próprio do vulgo “atribui[r] a incerteza dos resultados a uma incerteza nas causas”; já

os filósofos, observando que há na natureza, quase em toda parte, uma grande diversidade de molas e princípios que estão ocultos devido a serem muito remotos ou diminutos, descobrem que é pelo menos possível que a disparidade dos resultados proceda, não de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias (2002, p. 98-9)

Se o camponês explica a falha de um relógio dizendo que é próprio àquele relógio particular não funcionar direito, o filósofo conhece-lhe toda a operação, e poderá abri-lo e constatar que havia uma poeira que era a causa daquele mau funcionamento.



Outrossim, um camponês poderá atribuir a mau olhado a falta de saúde de um homem, mas o médico e o filósofo não precisam romper com o conhecimento que têm do corpo humano, e procuram nele as causas da doença. Outrossim o

filósofo, para ser coerente, deve aplicar o mesmo raciocínio às ações e volições dos agentes dotados de inteligência. As resoluções mais irregulares e inesperadas dos seres humanos podem frequentemente ser explicadas por aqueles que conhecem cada aspecto particular do seu caráter e situação. (2002, p. 99)

Eis, pois, a passagem da física à moral. Resta, ainda, a tarefa de mostrar como liberdade e necessidade não são incompatíveis, e de explicar como se possam fazer previsões.

\*\*\*

A circunstância onde Hume afirma que o acaso é inexistente no mundo é ao tratar da probabilidade. Antes disso, na seção IV, ele havia separado dois tipos de objetos de investigação humana: as questões de fato e as relações de ideias, tendo cada qual um estatuto de conhecimento. As proposições que afirmam relações de ideias são **demonstradas** e independem da experiência, tais como as da matemática e da lógica. Em vez de perscrutar a experiência para verificar que dois mais dois são quatro, ou que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos, a pura operação do entendimento basta. Uma vez demonstrada, a verdade da proposição que afirme a verdade acerca de uma questão de fato é inabalável, e este é o estatuto mais elevado de verdade que há. Já as proposições que estabelecem questões de fato podem ser **provadas** a partir da experiência. Não se pode descobrir que o fogo queima apenas tendo em mente a ideia do fogo a brilhar; não se pode afirmar que mármore gruda em mármore sem a experiência de ele ter grudado. Um Adão, por mais que inteligente, jamais poderia descobrir que a água afoga apenas olhando para ela. Porquanto dependem da experiência, as verdades acerca de questões de fato são de estatuto inferior.

Aprendemos na Seção VI que, dentro do âmbito das questões de fato, há, ainda, uma outra divisão de estatutos: elas podem ser provadas ou prováveis. Se houver uma conjunção, até onde se saiba, infalível entre causa e efeito, então a questão de fato é provada. É provado, por exemplo, que degola causa morte porque nenhuma notícia se tem de que tal causa não seja sucedida por tal efeito. Se essa conjunção não for tão

constante, temos apenas probabilidade; assim, se analgésicos causam o fim de cólicas, mas acontece de tomarmos e a cólica não passar, então é apenas **provável** que o analgésico faça a cólica parar. Ao cabo, há duas distinções ao tratarmos de verdades: uma de natureza, que é a que há entre as verdades intelectuais e as empíricas, sendo apenas as primeiras demonstráveis; e outra de grau, que jaz somente entre as empíricas, sendo umas mais bem atestadas do que outras.

Mas, como dizíamos, o acaso é algo inexistente no mundo. Isso vem ao caso por Hume traçar ainda outra distinção, mas esta residente apenas na nossa mente, sem relação com o objeto conhecido: podemos falar de probabilidades pensando em causas ou não. Assim, ainda que o acaso inexista, “a nossa ignorância da causa real de qualquer acontecimento tem a mesma influência real sobre o entendimento, e produz idêntica espécie de crença ou opinião” (HUME, 2002, p. 71). No âmbito das questões de fato, conhecimento é conhecimento de causa. Mesmo sem conhecimento, o acaso – que não existe **no mundo**, mas bem pode existir para a mente enquanto estiver na ignorância de causas – funciona como uma espécie de causa, e nos faz tentar determinar questões de fato do mesmo jeito que causas conhecidas. Pois se

um dado fosse marcado com o mesmo algarismo ou número de pontos em quatro de suas faces, e com outro algarismo ou número de pontos nas duas outras faces, a saída do primeiro algarismo seria mais provável que a do segundo; mas se o dado tivesse mil faces marcadas da mesma maneira e apenas uma face diferente, a probabilidade seria muito mais alta, e a nossa crença ou expectativa relativa a esse resultado seria mais firme e segura. (HUME, 2002, p. 71-2)

Mais reflexões acerca do acaso enquanto oposto à causalidade aparecem no primeiro parágrafo do ensaio “Do surgimento e progresso das artes e ciências”. Diz Hume:

Nada requer maior sutileza em nossas investigações acerca de assuntos humanos do que distinguir com exatidão o que se deve ao **acaso** do que procede de **causas**; e não há nenhum assunto em que o autor seja mais propenso a enganar-se com falsas sutilezas e refinamentos. Dizer que um evento é derivado do acaso impede investigações vindouras acerca dele, e deixa o escritor no mesmo estado de ignorância que o resto da humanidade. Mas quando se supõe que o evento proceda de causas certas e estáveis, poderá então manifestar a sua engenhosidade ao atribuir tais causas; e, como os homens dotados de alguma sutileza nunca ficam perdidos nesse particular, terá então a oportunidade de engrossar seus livros e revelar seu profundo conhecimento ao observar o que escapa ao vulgo e aos ignorantes. (HUME, 1898, p. 63)

Assim, deixada de lado a questão psicológica da crença que as probabilidades de algo acontecer por acaso pode engendrar, vemos que ao conhecimento interessa a pro-

habilidade que estabelecemos com base em causas. Dizemos que algo acontece por acaso implica abandonarmos maiores investigações; dizer que não, implica procurarmos por relações causais. E tanto faz serem causas naturais ou causas morais.

\*\*\*

Voltemos à necessidade. Na *Investigação*, Hume levanta a suspeita de que haja muito de confusão de palavras nessa discussão, já que, com tantos bons cérebros que se lhe dedicaram por tanto tempo, até então não chegara a lugar nenhum. O primeiro passo em toda investigação filosófica já sabemos desde a Seção II qual é: definir os termos usados. Já no *Tratado da natureza humana*, Hume dera à controvérsia uma resposta definitiva que “ninguém há de tentar refutar [...], a menos que altere minhas definições e atribua um sentido diferente aos termos *causa*, *efeito*, *necessidade*, *liberdade* e *acaso*.” (HUME, 2009, p. 443) De fato, os raciocínios aí contidos mantiveram-se sólidos, e a alteração ocorrida foi a de uma definição, a de liberdade. Na primeira obra dissera que

Poucos são capazes de fazer uma distinção entre a liberdade de *espontaneidade*, como é chamada na escolástica, e a liberdade de *indiferença*, ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma da necessidade de causas. O primeiro sentido da palavra é o mais comum; e, uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamentos têm-se voltado sobretudo para ela, confundindo-a quase sempre com a outra. (HUME, 2009, p. 443-4)

Aqui sua conclusão fora pela verdade da doutrina da necessidade e pela falsidade da liberdade; já na *Investigação*, que toda a humanidade sempre estivera de acordo com as duas, que são verdadeiras. Aí, de fato, define-a diferente: “Por *liberdade* [...] só nos é possível entender um *poder de agir ou não agir, conforme as determinações da vontade*”. (HUME, 2002, p. 105-6) Das duas definições do *Tratado*, ficou apenas uma, o que permitiu a Hume discordar da própria conclusão antiga. O raciocínio dela, porém, ficou de pé como prometido.

Quanto à necessidade, é mister procurar pela impressão que dê origem à sua ideia – afinal, na seção II aprendêramos que todo termo, para ter significado, tem ideia correspondente a alguma impressão, isto é, a alguma percepção imediata. Na *Investigação*, convenientemente, a seção “Da liberdade e da necessidade” segue-se àquela sobre a conexão necessária, e nela aprendêramos que tal conexão advém somente da determi-

nação da mente de passar duma ideia à outra, determinação esta que advém da conjunção constante entre um dado par de eventos. Assim, quando um filósofo diz haver uma conexão necessária entre o fogo e a queimadura, o que se depreende disto não é haver um terceiro elemento além do fogo e da queimadura, mas sim que um sempre se apresentou na natureza atrelado ao outro, de modo que nos é impossível esperar um sem outro. Esta noção de necessidade, se pensada somente em dados casos, não monta a mais do que uma explicação psicológica da gênese da crença causal. Se pensada com relação ao todo da natureza, vemos surgir a noção da uniformidade da natureza.

Ora, esta transposição da necessidade da natureza para a da natureza humana é perfeitamente exequível uma vez que nossas ações também são causais, e, tais como objetos naturais, os homens também são suscetíveis a previsibilidade. O exemplo mais notório e contundente dado por Hume para provar o ponto é o do condenado que, sem dinheiro para subornos, tem por certa a morte sem esperar irregularidades no comportamento da pedra, da lâmina, do carcereiro ou do carrasco. A parede não vai se abrir sozinha, ele não viverá como um homem sem cabeça, o carcereiro não vai de bom grado abrir-lhe o caminho, o carrasco não irá salvar-lhe a vida. Ao cabo, prevê os carcereiros conduzindo, o carrasco empunhar o ferro, a cabeça se separar e ele enfim morrer.

Eis aqui um encadeamento de causas naturais e ações voluntárias, mas o espírito não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de um elemento para outro, nem está mais certo do resultado do futuro do que estaria se ele se ligasse a objetos presentes à sua memória ou aos sentidos, por uma sequência de causas cimentadas pelo que nos apraz chamar uma necessidade física. A experiência da mesma conjunção tem o mesmo efeito sobre o espírito, quer os objetos conjugados sejam motivos, volições e ações, ou formas e movimentos. Podemos mudar o nome das coisas, mas a sua natureza e as suas operações sobre o entendimento nunca se modificam. (HUME, 2002, p. 102)

Uma vez deflacionada, a necessidade física, sendo ela identificada como uma tão-só conjunção constante entre eventos, estamos livres para aplicá-la às ações humanas. Na verdade, devemos até reputá-la boa coisa, pois assim como confiamos no trabalho do carcereiro, confiamos no do médico, do professor ou do condutor do ônibus. Cremos haver uma relação causal entre ter adquirido certo diploma a ter frequentado certo curso, e entre tal frequência e o aprendizado de coisas úteis à saúde. Se descobríssemos que uma pessoa é incapaz de toda determinação causal – que acordasse nuns dias flautista exímia e noutros monoglota do chinês, sem qualquer previsibilidade dos seus talentos enviados e removidos por obra divina – reputaríamos vã sua frequência num curso de medicina. Vamos ao ponto de ônibus convictos de que o motorista irá aparecer

conduzindo o veículo; e em hipótese alguma inferimos que ele é um escravo por aparecer de fato: ao contrário, se ele aparecer sempre no mesmíssimo horário, vamos louvar sua pontualidade. Por isso Hume escolhe opor na *Investigação* liberdade apenas à coerção, e não à necessidade. Poderá, pois, dizer que “todos os homens sempre concordaram tanto com a doutrina da necessidade como com a da liberdade, em qualquer sentido razoável que se possa admitir a esses termos”. (HUME, 2002, p. 94) Somos então previsíveis porquanto se pode pensar a causalidade em nossas ações, e isto não nos impede de ser livres; ao contrário, é tal previsibilidade que permite a vida em sociedade.

Ademais, a regularidade do mundo moral permite que julguemos asserções a seu respeito tal qual o mundo físico:

Se um viajante, voltando de um país distante, nos traz notícias de homens completamente diferentes de todos os que conhecemos, inteiramente desprovidos de avareza, ambição ou tendência para a vingança, que não sentem outros prazeres a não ser os da amizade, generosidade e espírito público, estas coisas levam-nos imediatamente a detectar a falsidade e a acusá-lo de mentiroso, com tanta certeza como se ele tivesse recheado a sua narrativa com histórias de centauros e dragões, prodígios e milagres. (HUME, 2002, p. 96)

Assim como os milagres revelam uma quebra da uniformidade da natureza, a qual fora descoberta pela experiência de relações causais constantes, homens com tais características violam aquela natureza humana que conhecemos. Falar de homem que não odeie nem ame é como falar de fogo que não queime nem ilumine.

A regularidade vale não só para todo o conjunto da humanidade; vale também para indivíduos e povos. É certo que nem um determinado amigo, nem um homem tribal, nem qualquer outro homem pode ser desprovido de paixões; porém, tanto podemos determinar em específico que um amigo que recebamos em casa jamais irá nos matar para nos roubar, bem como que um grupo humano primitivo adorará histórias de milagres, não saberá escrever, não terá noções de cavalheirismo *etc.*

Esse tipo de raciocínio chegou mesmo a ser usado por Hume numa controvérsia histórica particular. No afofado nacionalista de afirmar a dignidade da Escócia no mundo das letras, foi bem recebida entre intelectuais a obra de um falsário que pretendia ter recolhido nas miseráveis Highlands e traduzido do gaélico a poesia de Ossian. Este bardo seria nada menos que um Homero escocês, cuja tradição se teria preservado por dezenas de séculos oralmente entre *highlanders*. Segundo Hume, eram vãs as pretensões de Hugh Blair de ter conseguido evidências da autenticidade dos poemas: “Reconheço que essas evidências, consideradas em si mesmas, são muito respeitáveis, e são suficientes

para sustentar um fato qualquer, desde que se encontre nos limites do que é crível e não se tenha tornado uma questão de partido.” (HUME, 2011, p. 141-2.) Tal como a grande autoridade do consenso dos historiadores quanto à ressurreição da rainha ultrapassa os limites do crível, também o faz o relato de que um povo analfabeto tenha transmitido versos por mil e quinhentos anos, e “versos tais que não oferecem ao povo nada de atraente ou convidativo, nenhum milagre, nenhum espanto, nenhuma superstição, nenhuma instrução útil” (HUME, 2011, p.142).

Para reforçar ainda mais o fato de toda a humanidade estar de acordo com sua posição, Hume aponta os sistemas penais. O que se pune não é uma ação isolada; e se acreditássemos que um ato criminoso não é o efeito de um caráter ruim, mas antes ações aleatórias, toda punição seria vã. Assim, para cessar os maus efeitos advindos daquele caráter, restringimos-lhe a liberdade. Não obstante, existem atenuantes a quaisquer penas caso se constate que a ação criminosa não decorreu do caráter da pessoa, ou não mais há de decorrer:

As pessoas não são censuradas pelas ações que realizaram de modo ignorante ou casual, quaisquer que possam ser as consequências. Por que será assim, a não ser porque os princípios dessas ações são apenas momentâneos, e esgotam-se com as próprias ações? As pessoas são menos censuradas pelas ações que praticam de forma abrupta e sem premeditação do que por aquelas que procedem da deliberação. E por que será assim, a não ser porque um temperamento precipitado, embora seja uma causa ou princípio constante na mente, opera de quando em vez e não contamina o caráter como um todo? (HUME, 2002, p. 109)

Se dizer que somos previsíveis não implica sermos menos livres, dizer que agimos por necessidade tampouco implica que tenhamos condições de prever cada particular das ações humanas. Conhecermos mesmo física e meteorologia não nos permite determinar onde cairá cada pinga d’água, ou prever o índice pluviométrico de daqui a dez anos. Dizemos isto de bom grado, e não nos sentimos obrigados a negar a necessidade da natureza por isto; apenas atribuímos o nosso desconhecimento à enormidade de fatores que escapa ao nosso conhecimento. Se entre natureza caótica e natureza regada por leis não há diferença para o homem ignorante, tampouco nosso fatalismo serve de alguma coisa se o destino é incógnito. Quem haveria de conhecer tamanha imbricação de sucessões causais seria só o onipotente.

Nisto, a filosofia humeana toca em pontos críticos da teologia – e este é um mais velho que o próprio cristianismo, porquanto o dilema de Epicuro já o antecipava em

parte. Mas vamos à formulação humeana, extraída diretamente dessa necessidade a permear todo o mundo, físico e moral:

se as ações voluntárias estiverem submetidas às mesmas leis de necessidade que as operações da matéria, haverá uma cadeia contínua de causas necessárias, pré-ordenada e predeterminada, que parte da causa original de tudo até chegar a cada uma das volições particulares de cada criatura humana. [...] O Autor último de todas as nossas volições é o Criador do mundo, o primeiro a imprimir movimento nessa imensa máquina, que colocou todos os seres na posição particular da qual cada acontecimento subsequente deve resultar, por uma inviolável necessidade. (2002, p. 109-10)

Consequência disso é que das duas, uma: ou bem “as ações humanas [...] não podem conter qualquer maldade moral” (2002, p. 110), já que são todas ações causadas por Deus, ou Deus é culpado por elas “do mesmo modo que o homem que detonou um explosivo é responsável por todas as consequências resultantes, quer tenha usado um rastilho longo ou curto” (*ibidem*).

Aí, porém, já não é assunto que Hume tenha de dar conta. Eis uma das vantagens de ser cético e não colocar Deus no sistema.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CONTE, Jaimir; FERRAZ, Marília; ZIMMERMANN, Flávio. (Org.). *Ensaio sobre Hume*. Florianópolis: NEL, 2016.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa: Casa da Moeda, 2002.

\_\_\_\_\_. Da autenticidade dos poemas de Ossian. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: PIMENTA, Pedro Paulo (Org.) *O iluminismo escocês*. São Paulo: Alameda, 2011.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Essays, Moral, Political and Literary*. Londres: Ward, Lock & Co., 1898.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. 3 v. Paris: Vrin, 2006.

NADLER, Steven. “No Necessary Connection”: The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume. In: *The Monist*, v. 79, n. 3, p. 448-66, 1996.

SMITH, Justin E. H. *Nature, Human Nature, & Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2015.