

R(E)H

CONSEQUÊNCIAS DA TESE DA CAUSALIDADE PARA A CONSTITUIÇÃO DAS CIÊNCIAS MORAIS

Alana Boa Morte Café

Universidade Federal de Sergipe

alanabmcafe@gmail.com

Resumo: Este artigo se propõe, em primeiro lugar, a apresentar um panorama sucinto de comentários que avaliam as possíveis influências que Newton exerceria sobre Hume: nisso, espera-se situar Hume no entusiasmo em torno da figura de Newton, característico do contexto iluminista; além de delinear o problema da constituição das ciências morais que, particularmente, no iluminismo escocês, assume forma a partir do modelo e métodos científicos newtonianos. Em segundo lugar, o artigo passa a *Uma investigação sobre o Entendimento Humano* para mostrar que a viabilidade das ciências morais era uma preocupação de Hume, que transparece em diversos momentos do texto da primeira *Investigação*. Tendo caracterizado a atividade científica, o artigo passa à implicação para constituição das ciências morais que surge das posições humeanas sobre causalidade. As conclusões de Hume para a noção de causa e suas considerações a respeito de probabilidade equiparam os domínios da filosofia moral e natural, na medida em que atribuem a ambas o mesmo tipo de raciocínio, apresentando uma solução original para o desafio que o programa newtoniano lança à ciência da natureza humana. O artigo, assim, explorará como a argumentação de Hume a respeito das relações causais oferece um recurso original para estreitar a distância entre as ciências de um campo e de outro, cuidando especialmente da caracterização que Hume faz de ciência moral.

Palavras-chave: causalidade; probabilidade; costume; ciências morais e naturais

Abstract: The paper first presents a brief overview of the comments which appreciate the possible Newton's influence on Hume. It expects to situate Hume in the enthusiasm – characteristic of the Enlightenment context – around the figure of Newton, delineating the problem of the constitution of moral sciences that in the Scottish Enlightenment arises from the Newtonian scientific models and methods. Secondly, the paper goes to *An Enquiry concerning Human Understanding* in order to show that Hume was concerned about the viability of the moral sciences. This can be seen in many moments of the text of the first *Enquiry*. After characterizing the scientific activity, the paper turns to the implication for the constitution of the moral sciences that arises from the Humean positions on causality. Hume's conclusions on the notion of causation and his observations on probability equate moral and natural philosophy, since he attributes to them both the same kind of reasoning, presenting an original solution to the challenge that the Newtonian program creates to the science of human nature. The paper will thus explore how Hume's argument on the causal relations offers an original resource for narrowing the gap between one and another science, paying special attention to Hume's characterization of the moral science.

Keywords: causality; probability; custom; natural and moral sciences.

1. INTRODUÇÃO: HUME E NEWTON

Muito já se escreveu a respeito do tipo de influência que as obras de Isaac Newton exerceriam sobre a filosofia de David Hume. Desde o subtítulo do *Tratado da natureza humana* – “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” –, Hume parece sugerir a filosofia de Newton como modelo, o que estimula estudos comparativos entre os dois autores. Seguindo o subtítulo do *Tratado*¹, outras imagens nas obras de Hume evocam claramente o programa newtoniano. Na seção do *Tratado* dedicada aos princípios de associação de ideias, Hume os anuncia dizendo: “Eis aqui uma espécie de ATRAÇÃO, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas” (HUME, 2009, p. 37). Novamente, quando trata dos princípios de associação, no parágrafo final da sinopse do *Tratado*, Hume os caracteriza como os “elos que ligam as diversas partes do universo” (HUME, 2009, p. 699). Nesse sentido, Nicholas Capaldi (1992, p. 21) vê, nas ideias e impressões simples, unidades de análise e entende a transmissão de vivacidade² como o princípio geral que descreve a relação entre as unidades de análise isoladas. Pode-se dizer, portanto, que pela leitura de Capaldi a teoria das ideias de Hume se conduziria em termos de elementos inertes e de forças ativas que operam sobre eles, semelhantemente aos conceitos básicos de massa e de força em Newton³.

Particularmente, o princípio de comunicação de vivacidade parece formulado para servir de mediação entre os tipos de percepção e os diferentes processos mentais. A vivacidade é ao mesmo tempo uma qualidade que se apresenta imediatamente na percepção e uma espécie de medida para as variações às quais as percepções estão sujeitas de acordo com as circunstâncias em que se encontram. Quer dizer, a vivacidade distingue uma impressão de uma ideia, uma memória de uma fantasia; e, ao mesmo tempo, varia também conforme certa

¹ De agora em diante, o *Tratado da natureza humana* será referido simplesmente como *Tratado*.

² Embora desde a introdução dos conceitos de ideias e impressões, Hume empregue os conceitos de vivacidade, firmeza, solidez, é na seção 8, Das causas da crença, da parte 3 do livro 1 do *Tratado*, que a transmissão ou comunicação de vivacidade é estabelecida como uma das máximas gerais da natureza humana. É dito então que “quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também lhes comunica parte de sua força e vividez” (HUME, 2009, p. 128).

³ Kemp-smith compartilha em alguma medida do entendimento de Capaldi quanto à inspiração Newtoniana na teoria das ideias: tomando a física newtoniana como padrão, Hume apresenta uma estática da mente, na qual as percepções são simples e separáveis, na maneira de átomos, e uma dinâmica da mente, na qual os princípios de associação atuam, unindo e animando as percepções (2005, p. 75). O tratamento da probabilidade é, na lição de Kemp-smith, exemplo privilegiado do esforço de Hume nesse sentido, já que, nele, Hume a vivacidade da crença é tomada de maneira atomística, sendo anexada a toda percepção simples (2005, 423). Deve-se destacar, apesar disso, que Kemp-smith atenua o peso de Newton, mesmo no *Tratado*, concluindo por uma preponderância na influência de Hutcheson no sistema geral.

percepção seja, digamos, representada na poesia, concebida acompanhando uma cadeia argumentativa, ou pensada durante uma febre. Por se tratar de uma gradação comum, a vivacidade conseguiria explicar a dinâmica da mente: daí, Hume pode falar, por exemplo, quando discute a probabilidade de chances, em um impulso original que se direciona com determinada força às diferentes possibilidades, repartindo-se conforme o número de probabilidades que se apresenta (HUME, 2009, p. 162). Ou, quando discute o orgulho e a humildade, pode pensar na contrariedade das paixões em analogia com movimento e força – ninguém sente orgulho e humildade ao mesmo tempo porque, quando coincidem, as paixões se aniquilam na medida de sua força e apenas o restante da paixão superior continua atuando na mente (HUME, 2009, p. 312). Assim, Dauer (1999, p. 92) defende que o conceito de vivacidade fundamenta mesmo um modelo hidráulico da mente: “conjunções constantes observadas criam canais em nossa mente, e uma nova impressão traz uma nova quantidade do fluído de força e vivacidade, que é transportado através do canal para a ideia no outro terminal”⁴.

De que maneira Hume se apropria das regras do raciocínio filosófico, apresentadas por Newton no início do livro 3 do *Principia*, é outra questão para suscitar comparação constante. Quando apresenta a utilidade como princípio para as distinções morais, a *Investigação sobre os princípios da moral* cita Newton explicitamente ao se referir à regra da semelhança nos efeitos do *Principia* (segunda regra), segundo a qual efeitos semelhantes permitem inferir mesmas causas⁵. Diz Hume na segunda *Investigação*:

Quando um princípio se demonstrou muito poderoso e eficaz em um caso, está inteiramente de acordo com as regras filosóficas, e mesmo da razão ordinária, atribuir-lhe uma eficácia comparável em todos os casos similares. E, de fato, essa é, para Newton, a principal regra da atividade filosófica (HUME, 2004, p. 268).

E, claro, o *Tratado* (no livro 1, parte 3, seção 15) também propõe suas regras para o raciocínio causal, consideradas então toda a lógica necessária para os raciocínios morais (HUME, 2009, p. 208). A quarta regra que Hume apresenta, “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito sempre produz a mesma causa” (HUME, 2009, p. 207), corresponde à, novamente, segunda regra de Newton, semelhança presente inclusive na explicação que se oferece sobre ela. Hume afirma que, quando um experimento determina

⁴ “Observed constant conjunctions create canals in our mind, and a new impression comes with a fresh amount of the force and vivacity fluid which is transported across the canal to the idea at the other end” (DAUER, 1999, p. 92).

⁵ Na íntegra: “Therefore to the same natural effects we must, as far as possible, assign the same causes. As to respiration in a man and in a beast; the descent of stones in Europe and in America; the light of our culinary fire and of the sun; the reflection of light in the earth, and in the planets” (NEWTON, 1999, p. 795).

claramente a causa ou o efeito em um fenômeno, estende-se a constatação aos demais fenômenos do mesmo tipo, o que ecoa a tendência a generalização vista na regra de Newton (na medida em que ele fala de estender a relação identificada tão longe quanto a observação autorizar). Nesse sentido, Demeter – que, aliás, tende a afastar Hume do *Principia* para aproximá-lo, em vez disso, à *Óptica* – afirma que as regras são uma das instâncias que tornam oportuna a comparação do método de Hume com o método do Newton do *Principia* (DEMETER, 2016, p. 75).

Como dito, esses estudos comparativos – exemplificados aqui com a teoria das ideias (particularmente, com o princípio de transmissão de vivacidade) e com o uso das regras nos raciocínios morais – normalmente têm por objetivo mais geral determinar em que medida a filosofia experimental de Hume é tributária da newtoniana. Na introdução do *Tratado*, Hume assevera que a experiência e a observação são o único fundamento sólido para a ciência da natureza humana que ele pretende inaugurar. Uma vez que a essência da mente é tão desconhecida quanto a dos corpos externos, prossegue Hume, é preciso abandonar as ambições de “formar qualquer noção de seus poderes e qualidades” (HUME, 2009, p. 22), senão pela observação de seus efeitos particulares em diferentes circunstâncias e situações. Daí que a generalização dos princípios deve estar sempre condicionada aos dados da experiência, e qualquer hipótese que afirme revelar qualidades originais e últimas deve ser inteiramente rejeitada como presunçosa e quimérica (HUME, 2009, p. 23).

Newton, por sua vez, já encerrando o escólio geral que ele acrescenta ao livro 3 na segunda edição do *Principia*, observa que, embora explique os fenômenos do céu e das marés pelo poder da gravidade, ele não designa sua causa ou determina suas propriedades: “não forjo hipóteses. Pois tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de hipótese; e as hipóteses, sejam metafísicas ou físicas, ou baseadas em qualidades ocultas, ou mecânicas, não têm espaço na filosofia experimental”⁶ (NEWTON, 1999, p. 943). Assim, nessa célebre passagem, a filosofia experimental newtoniana é caracterizada por extrair suas proposições sempre dos fenômenos, generalizando-as por indução. Outro momento bastante lembrado para discutir a metodologia de Newton é a Questão 31 da *Óptica*. Nela, Newton discute os tipos de afinidade que as partículas dos corpos apresentam entre si e defende então uma concepção corpuscular da matéria, sem deixar de enfatizar que não oferece causas ocultas ou qualidades originais para os princípios ativos que animam os corpos:

⁶ “Do not feign hypotheses. For whatever is not deduced from the phenomena must be called a hypothesis; and hypotheses, whether metaphysical or physical, or based on occult qualities, or mechanical, have no place in experimental philosophy” (NEWTON, 1999, p. 943).

Considero esses princípios, não como qualidades ocultas, supostamente resultantes das formas específicas das coisas, mas como leis gerais da natureza, pelas quais as próprias coisas são formadas; sua verdade transparecendo para nós pelos fenômenos, embora suas causas não sejam ainda descobertas⁷ (NEWTON, 1952, p. 401).

Com isso, Newton reforça que trata sempre de qualidades manifestas com causas desconhecidas – ou mesmo impossíveis de serem descobertas – quando fala de gravidade, atração elétrica ou magnetismo. Indicar qualidades ocultas para efeitos visíveis em nada acrescenta; tais pretensões põem termo nos avanços da filosofia natural e, portanto, têm sido rejeitadas no período mais recente, conclui Newton. É preciso, em vez disso, “derivar dois ou três princípios de movimento a partir dos fenômenos e, em seguida, informar sobre como as propriedades e ações de todas as coisas corpóreas se seguem daqueles princípios manifestos”⁸ (NEWTON, 1952, p. 402). Já encerrando a Questão 31, Newton discorre sobre o uso da análise e síntese na filosofia natural e rechaça o uso de hipóteses no método experimental. Ele detalha que os experimentos e observações oferecem por indução conclusões gerais, o que não apresenta a certeza da demonstração, é o tipo de raciocínio que a natureza das coisas permite e que, em todo caso, oferece a possibilidade de generalização. Após indicar como determinar propriedades e princípios gerais por análise e como estendê-los para explicar demais fenômenos por síntese, Newton propõe: “se a filosofia natural, em todas as suas partes, deve em sua extensão se aperfeiçoar, as fronteiras da filosofia moral também serão ampliadas”⁹ (NEWTON, 1952, p. 405).

Portanto, em termos gerais, Hume e Newton compartilham, sob a denominação de filosofia experimental, o compromisso de manter suas investigações filosóficas limitadas ao que é observável nos fenômenos e o reconhecimento de que não oferecem quaisquer causas últimas para os princípios gerais, o que significaria passar ao âmbito da especulação sem fundamentos na experiência (DEMETER, 2016, p. 75). No entanto, e como Demeter tem o cuidado de destacar, a rejeição de hipóteses e a ênfase na observação terminam sendo aspectos vagos, que podem sugerir um grau de semelhança maior do que o que de fato existe entre os projetos de Hume e Newton. Fora isso, por diversas razões, não é raro encontrar alguma distância entre aquilo que os autores falam sobre suas próprias obras e os modos como eles procedem no curso delas: quer dizer, afirmações metodológicas devem ser comparadas com os

⁷ “These principles I consider, not as occult qualities, supposed to result from the specifick forms of things, but as general laws of nature, by which the things themselves are form’d; their truth appearing to us by phaenomena, though their causes be not yet discovered” (NEWTON, 1952, p. 401)

⁸ “To derive two or three general Principles of Motion from Phaenomena, and afterwards to tell us how the properties and actions of all corporeal Things follow from those manifest Principles” (NEWTON, 1952, p. 402).

⁹ “And if natural Philosophy in all its Parts, by pursuing this Method, shall at length be perfected, the bounds of Moral Philosophy will be also enlarged” (NEWTON, 1952, p. 405).

procedimentos adotados ao longo dos textos para que se obtenha algum resultado mais preciso. Quanto a isso, primeiro, é possível lembrar que Newton e Hume são ambos confrontados com o uso de hipóteses, que eles tão veemente rejeitam, como visto. Newton emprega hipóteses ao longo de seu trabalho, o que, como James Noxon (1973, p. 37) é feliz em comentar, indica haver alguma qualificação para as hipóteses que devem ser banidas da filosofia. Shapiro (2004, p. 187), nesse sentido, lembra uma carta que Newton envia a Cotes em 1713 e na qual ele afirma que, por hipótese, ele entende uma proposição que não descreve um fenômeno nem é derivada de fenômeno algum, mas suposta sem qualquer prova experimental. Portanto, a hipótese que Newton rejeita categoricamente é o ‘romance filosófico’ do século (XVII), isto é, uma construção puramente especulativa, negligente com os dados da experiência (NOXON, 1973, p. 39) – o outro tipo de hipótese, por outro lado, é um instrumento aceitável, que poderia ser bastante útil para a condução de novos experimentos e descoberta de outras propriedades¹⁰. Hume também emprega o termo hipótese no desenvolvimento de suas argumentações¹¹ e, disso, Noxon também conclui uma ambiguidade entre dois sentidos de hipótese, conforme ele observara em Newton: existem hipóteses aceitáveis, que conduzem a verificação experimental; a inaceitável argumentação hipotética, por outro lado, não apresenta fundamentação na experiência alguma.

Em segundo lugar, em Newton, é legítimo partir da ordenação das leis naturais para falar da existência de uma inteligência divina; já Hume, sabemos, rejeita completamente na noção de causa final e apresenta uma objeção mordaz ao denominado argumento do desígnio. A experiência e a observação em Newton formam um sistema, no qual estudar as leis naturais significa também conhecer melhor as intenções de Deus, na medida em que elas se expressam no plano da natureza. Em outras palavras, com Newton, o conhecimento da filosofia natural, portanto, apresenta intrinsecamente implicações e conteúdo moral e teológico (DEMETTER, 2016, p. 17). Conforme ensina Duncan Forbes (1975, p. 59), Hume, por outro lado, ao excluir causas finais, consegue delimitar melhor as fronteiras entre natural e sobrenatural e, conseqüentemente, chegar a uma noção de experiência que Forbes considera mais genuína. Aqui, vale destacar, vez ou outra, Hume é entendido como um autor que, sendo mais cauteloso

¹⁰ “The crucial difference between illicit, feigned hypotheses and legitimate, explanatory ones is presented as being largely a matter of the position each holds in the order of investigation. The illicit hypotheses are introduced by speculative a priori thinkers at the first stage of inventing some very general, largely imaginative system. A fairly casual acquaintance with natural phenomena provides the imagination with sufficient material to work upon” (NOXON, ano, p. 60).

¹¹ Por exemplo, nas considerações sobre ideias abstratas no *Tratado*, Hume fala em eliminar as dificuldades na hipótese que ele propôs; na seção que trata do orgulho e humildade dos animais, Hume observa que “minha hipótese é tão simples, e supõe tão pouca reflexão e juízo, que pode ser aplicada a todas as criaturas sensíveis” (HUME, 2009, p. 362).

com a utilização de analogias, avança com as premissas da filosofia experimental de modo mais consistente que o próprio Newton – como brinca James Force, “Hume entende Newton melhor que Newton entendia a si mesmo” (FORCE, 1987, p. 187)¹².

Em terceiro lugar, o procedimento do *Principia* se sustenta essencialmente na possibilidade de submeter os dados experimentais a demonstrações matemáticas, enquanto que, no método experimental de Hume não há uso algum de princípios matemáticos. O Newton do *Principia* consegue descrever movimentos mecânicos em termos quantitativos de forças; comparar os resultados matemáticos com os resultados propriamente físicos, observados nos experimentos; e, finalmente, prosseguir com os ajustes para os quais as discrepâncias dos resultados físicos e matemáticos apontam, para, com isso, sofisticar seu sistema. O uso da matemática, portanto, é parte integral e dá a forma ao empreendimento newtoniano. E, de fato, quando Peter Jones (1982, pp. 11-12) analisa a educação que Hume recebe, ele conclui que o filósofo escocês provavelmente teve um contato superficial com Newton e que, além disso, como a maioria das pessoas, ele não dominava matemática suficientemente para compreender o cerne duro do *Principia*. Felizmente, uma vez que a tese Jones enfatiza as afinidades de Hume com uma tradição literata e humanista em detrimento de pretensões científicas, a pouca matemática do filósofo não se converte em uma perda significativa.

Mesmo Noxon, contudo, que associa bastante o projeto de Hume (ao menos no estágio inicial) ao programa newtoniano, reconhece que existem poucas referências explícitas a Newton na obra de Hume e que, concordando com Jones, a matemática de Hume não era suficiente para ler o *Principia* “se ler inclui seguir as demonstrações geométricas” (NOXON, 1972, p. 69)¹³. A revisão que o “newtonianismo” de Hume sofre, com Peter Jones, torna mais razoável entender as referências de Hume como resultado do clima de entusiasmo que havia em torno de Newton no período: “Newton é o herói do Iluminismo”¹⁴ (BERRY, 1997, p. 3). Embora poucas pessoas fossem capazes de ler as obras de Newton, o autor se popularizou com a imagem de revolucionário das ciências e seus conceitos e métodos se tornaram, de um modo geral, mais acessíveis a partir das entradas em enciclopédias. Peter Jones se estende um pouco para caracterizar o que seria, nesse sentido, a aceção mais vulgar do método newtoniano. Nessa perspectiva, Newton é associado a rejeição de formas substanciais e qualidades ocultas, bem como de hipóteses e ao uso de suas regras para o raciocínio filosófico, o que coincide com a caracterização mais geral apresentada acima, de forma que é possivelmente mais razoável

¹² “Hume understands Newton better than Newton understood himself.”

¹³ “If ‘reading’ includes following the geometrical demonstrations”

¹⁴ “Newton is the hero of the Enlightenment.”

entender Hume dentro do clima geral de entusiasmo em torno de Newton do que como algum Newton das ciências humanas, para usar a expressão de Passmore (referência).

Christopher Berry (1997, p. 4) lembra a afirmação da *Optica* (já transcrita aqui), segundo a qual o método da filosofia natural estaria perfeitamente acabado quando expandisse suas fronteiras à filosofia moral. Ela, observa Berry, funciona como pólvora nos ânimos do iluminismo e inspira muitas tentativas de introduzir os métodos de Newton nos assuntos morais. A previsão de Newton se torna uma ambição compartilhada, especialmente no contexto do iluminismo escocês: Berry associa George Turnbull e William Cullen, cujos nomes já servem para indicar que o projeto de Newton seduz indistintamente filósofos morais e naturais. A ideia de reduzir a complexidade dos fenômenos naturais a um esquema explicativo de princípios econômicos, condensada em torno dos feitos de Newton, possuía um impacto imenso. A possibilidade de repetir a façanha, no âmbito da moral era, portanto, de um apelo enorme.

O propósito desse estudo não é avaliar a pertinência das relações que se estabelecem entre Hume e Newton. Mas a efervescência em torno de Isaac Newton é inegável no contexto de Hume e, o que mais interessa aqui, a questão sobre a possibilidade de constituição das ciências parece ser formulada tendo Newton no horizonte. As observações de Jones são igualmente importantes por reduzirem o entusiasmo em determinar o quanto de Newton há em Hume, abrindo margem para entender as passagens que se remetem à obra de Newton antes como fruto de uma admiração geral e pouco sistemática que como resultado de algum estudo mais sério e disciplinado. Parece razoável para os objetivos do artigo tomar, portanto, Hume como familiarizado com o modelo de ciência de Newton, e, principalmente, tomá-lo como alguém inteirado do desafio que Newton representa à filosofia moral, a saber, o desafio de reduzir os fenômenos à operação de poucos princípios gerais. Hume claramente se dirige a um problema que se associa ao legado de Newton, conforme se verá ao longo do trabalho, e certamente o admira bastante: o que não parece seguro (ou interessante) é tomar as referências um tanto vagas, deve-se dizer, que ele faz para concluir que o projeto newtoniano é um modelo central em sua obra. A pergunta no ar é, então, de que modo conseguir para as ciências morais aquilo que Newton conquistou para a Física? Conforme se verá, pelo conceito que apresenta de necessidade, Hume consegue uniformizar os registros moral e natural. Em ambos, a necessidade passa a ser a mesma, e se dá pela uniformidade e pela inferência que a uniformidade determina no entendimento. A tarefa de fixar princípios a partir dos dados da experiência segue os mesmos parâmetros de economia, generalidade, seja em uma, seja na outra. É a partir disso que Hume oferece sua resposta ao desafio Newtoniano. É preciso não perder de vista, por outro lado, a lição de Peter Jones, que faz lembrar que Hume não se

preocupa apenas com as discussões científicas de sua época, estando ligado, sobretudo, na lição de Jones à tradição humanista e literata. Nesse sentido, a ênfase no valor das descrições e as contribuições da filosofia fácil para a ciência da natureza humana espreitam a primeira parte do texto, insinuando uma outra dimensão importante para a filosofia moral de Hume.

2. A VIABILIDADE DAS CIÊNCIAS MORAIS NA INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

Os diversos momentos que a *Investigação sobre o Entendimento Humano* dedica à questão da viabilidade das ciências morais atestam suficientemente que esta é uma preocupação presente para o autor. É possível lembrar, quanto a isso, o início da seção sete, “Da ideia de conexão necessária”, que trata das vantagens e desvantagens próprias das matemáticas, da filosofia natural e da filosofia moral. É dito então que as ideias e relações com as quais se ocupam as matemáticas se apresentam claras e determinadas, de modo que quaisquer distinções que se apresentem entre elas são facilmente perceptíveis. Já os objetos da filosofia moral – as sensações da mente, as operações do entendimento e as turbulências das paixões –, mesmo que sejam, de igual forma, distintos entre si, “facilmente nos escapam quando inspecionadas pela reflexão, e não está em nosso alcance evocar o objeto original por mais vezes que tenhamos ocasião de contemplá-lo” (HUME, 2004, pp. 95-96). A notável peculiaridade dos objetos da reflexão moral introduz gradualmente ambiguidade nos raciocínios: uma vez que eles vão se obscurecendo e se confundindo ao longo da argumentação, as premissas se distanciam da conclusão despercebidamente. Porém, prossegue a seção sete, as matemáticas exigem uma cadeia de raciocínios frequentemente extensa e intrincada para comparar ideias muito distantes entre si. A mente precisa se manter focada durante os muitos passos intermediários, o que não acontece sem um difícil esforço e, muitas vezes, leva ao erro e à dúvida. Na matemática, portanto, “a principal dificuldade reside no tamanho das inferências e na amplitude de pensamento que se requer para chegarmos a alguma conclusão” (HUME, 2004, p. 97). É uma dificuldade que não se apresenta para a filosofia moral, pois, nela, as inferências são sempre mais curtas. Para tanto, apresentam-se duas razões, que parecem ter alguma conexão: 1) aquela tendência dos objetos de se confundirem e gerarem ambiguidades e 2) os limites que a natureza estabelece para as investigações sobre a mente humana. Disso, a conclusão que se retira é que, se se colocam as ciências em uma perspectiva adequada, “suas vantagens e desvantagens compensam-se aproximadamente umas às outras e põem ambas em pé de igualdade” (HUME, 2004, p 96). Os parágrafos destinados à questão se encerram afirmando que

Como a filosofia moral parece ter recebido até agora menos aperfeiçoamentos que a geometria ou a física, podemos concluir que, se há alguma diferença a esse respeito entre essas ciências, as dificuldades que atravancam o progresso da primeira requerem maior cuidado e aptidão para serem sobrepujadas (HUME, 2004, p. 97).

Assim, se as ciências morais se encontram menos desenvolvidas que as ciências naturais e as matemáticas, não é por alguma desvantagem particular que impeça o seu aprimoramento. Sem dúvidas, elas têm dificuldades próprias; porém, tais dificuldades nunca são apresentadas como obstáculos definitivos para as ciências morais – elas aparecem, antes, como características que pedem das investigações algum tipo de estratégia para serem superadas. Desse modo, Hume atribui o estado das ciências morais menos a alguma dificuldade extraordinária que ela possua – dificuldades, pois, todas as ciências possuem em alguma medida – e mais ao pouco cuidado que até então foi dispensado a elas.

A seção “Das diferentes classes de filosofia”, sendo a primeira da *Investigação*, é bastante oportuna para discussões desse gênero. Se a *Investigação* se pretende como uma obra de ciência moral, faz bastante sentido que ela se introduza discutindo o estado e viabilidade deste tipo de estudo. Ainda mais tendo em vista que, conforme a argumentação da seção, os benefícios de uma metafísica não compõem exatamente uma unanimidade – ao contrário disso – existe (com alguma razão, é verdade) uma desconfiança contra a metafísica, que julga suas pesquisas não só infrutíferas, mas redutos perigosos para a superstição. Dessa forma, a seção um irá também discutir as possibilidades de uma ciência moral. Ela começa apresentando duas maneiras de fazer filosofia moral ou – os termos são postos como sinônimos – ciência da natureza humana. A primeira, denominada filosofia *fácil* ou *simples*, representa o ser humano como nascido para a ação e, nela, influenciado pelo gosto e sentimento: seu propósito é regular os sentimentos – fazendo “sentir a diferença entre vício e virtude”, ela busca infundir no coração das pessoas o amor pela última. A segunda espécie de filosofia (objeto do presente artigo), por sua vez denominada de filosofia *difícil* ou *abstrusa*, representa o ser humano como dotado de razão: ela toma a natureza humana como objeto de especulação, procurando discernir os princípios que regulam o entendimento, excitam as paixões e fundamentam as distinções da moral e do gosto.

Tendo-as apresentado em linhas gerais, a seção se detém em algumas diferenças entre as duas espécies de filosofia, quanto ao público a que se destinam, quanto à capacidade de uma e de outra de se envolverem na vida comum e quanto ao comprometimento com a descoberta de verdades ocultas, própria da filosofia abstrusa. E a seção já começa a se direcionar ao desprezo que a filosofia abstrusa recebe. Há alguma razão na opinião geral em preferir a filosofia fácil a despeito da abstrusa: sua boa fama é, pois, merecida – ela foi bem-sucedida em representar a virtude e a beleza em cores atraentes, enquanto que toda filosofia difícil só atingiu

uma reputação momentânea, que se atribui então aos “caprichos ou ignorância característicos de sua própria época” (HUME, 2004, p. 21). Os fracassos da filosofia abstrusa parecem se dever ao tipo de raciocínio que o filósofo profundo empreende. Lidando com questões muito distantes do senso comum e de caráter bastante sutil, a filosofia abstrusa precisa enfrentar longas cadeias argumentativas, que, além disso, não podem contar com os critérios de julgamento ordinários. Assim, é fácil cometer um erro, que fatalmente levará a outro, visto que, aqui, a estranheza da conclusão não é motivo suficiente para rejeitá-la. O caso é diferente com a filosofia fácil: sempre próximo do senso comum, o filósofo simples sempre pode recorrer ao próprio sentimento, que o alerta de quaisquer erros e o indica retorno para caminhos corretos.

Isso certamente se relaciona com as considerações da seção sete. As desvantagens da filosofia abstrusa lembram bastante aquelas das matemáticas: percorrer uma cadeia longa de inferências exige uma concentração exemplar – o erro espreita o filósofo distraído nas muitas proposições intermediárias, seja ele um matemático, seja ele, digamos, um moralista. Contudo, a filosofia abstrusa, tendo por objeto a natureza humana, apresentará ainda aquela desvantagem peculiar das ciências morais. Os objetos da mente vão se tornando progressivamente ambíguos, pela obscuridade que apresentam quando submetidos à especulação. Desse modo, o quadro não parece propício para os cientistas morais – eles, pois, acumulam as dificuldades dos matemáticos sem poderem lidar com objetos claros como são os dos matemáticos. A atividade do cientista moral tem por objeto a natureza humana e, até então, parece depender das longas inferências, sem tratar da natureza humana ou proceder por argumentação extensa, deixa-se de fazer ciência da natureza humana. Mas há uma novidade, que se insinua e que pode trazer alguma solução para os infortúnios dos cientistas. Ela é a importante contribuição que o sentimento oferece para as investigações da filosofia fácil. O filósofo fácil sente as distinções que deseja infundir no coração dos leitores, de modo que, se se equivoca, logo percebe algo de estranho e pode retornar à segurança. Nesse sentido, a filosofia fácil aparece abrigada do principal problema próprio da moral, que é a tendência dos objetos mentais se obscurecerem e provocarem ambiguidades. E seu resguardo não se dá apenas porque lida com inferências simples e curtas (o que não teria tanta serventia para a filosofia abstrusa), mas porque o senso comum é, de algum modo, antídoto para a obscuridade das operações da mente. O uso do sentimento na investigação, assim, parece tornar capaz afixação dos objetos tênues e oferecer um parâmetro – no mínimo, interessante, no limite, necessário – para as conclusões da moral. Por ora, o filósofo abstruso está para além do socorro de seus próprios sentimentos; até o fim da seção, contudo, sua situação vai mudar – que não se perca o caso de vista, portanto.

3. O QUE FAZER COM A FILOSOFIA ABSTRUSA

Bom, retornando à seção um, certamente, a filosofia simples merece a boa reputação que tem; além disso, não se pode negar que o filósofo abstruso faz um tipo exótico, um tanto isolado dos afazeres e interesses comuns. Contudo, se é verdade que a filosofia abstrusa não tem sido tão frutífera quanto a simples, tampouco parece justo condená-la inteiramente como as pessoas fazem. Diante disso, a seção um se põe a defender a filosofia metafísica, primeiro, pelas contribuições que ela oferece à filosofia fácil e aos negócios da vida, segundo, pela inocente satisfação à qual se dirige. Mas, como já se adiantou, condena-se a metafísica não apenas porque ela é inútil, mas principalmente porque ela é perigosa, pela força que confere à superstição. A seção um responde a essa séria objeção considerando que, se os supersticiosos dominam as discussões metafísicas, este é mais uma razão para que os pesquisadores honestos as desbravem – só o cultivo da verdadeira metafísica pode “destruir aquela que é falsa e adulterada” (HUME, 2004, p. 27). A isso se acrescenta que, já que as pessoas parecem sempre desafiadas e atraídas por questões da metafísica, parece vão esperar que todas simplesmente abandonem a especulação: então, se a metafísica irá perdurar de qualquer modo, que esteja sob a guarda dos curiosos e dos judiciosos, defendida contra os indolentes e charlatães.

Uma vez que o raciocínio para condenar a metafísica como terreno da superstição parte da consideração de que os objetos da Metafísica estão para além de toda e qualquer possibilidade do entendimento humano, a seção um agora analisa mais detidamente o tipo de conhecimento que a filosofia abstrusa pode oferecer. Novamente, a particularidade dos objetos mentais é enfatizada: afirma-se agora que, apesar da peculiaridade que as operações da mente apresentam quando sujeitas à reflexão, existem algumas diferenças óbvias, entre, por exemplo, a imaginação e as paixões, entre a vontade e o entendimento, identificáveis facilmente por todos. Essas distinções legitimam outras, mais filosóficas, que, embora mais difíceis, não são menos certas ou reais: por elas, torna-se possível organizar os objetos mentais para constituir uma espécie de “geografia mental” (HUME, 2004, p. 28) das partes e poderes da mente. Por conta da aparente desordem das operações do entendimento, esse momento descritivo se torna especialmente relevante para a filosofia moral:

constitui, assim, uma parte nada desprezível da ciência a mera tarefa de reconhecer as diferentes operações da mente, distingui-las umas das outras, classificá-las sob os títulos adequados e corrigir toda aquela aparente desordem na qual mergulham quando tomadas como objetos de pesquisa e reflexão (HUME, 2004, p. 28).

Outra vez, é preciso retomar o papel que o sentimento teria nas investigações morais. As distinções óbvias entre a vontade, as paixões, a imaginação e o entendimento, parecem se

localizar em um registro ao qual o senso comum pode se aplicar. Elas são óbvias porque todos nós as sentimos; saberíamos, assim, identificar prontamente o absurdo de dizer, por exemplo, que é possível acreditar em toda fantasia apenas a partir da força de vontade. Conforme, entretanto, aprofunda-se a reflexão, tais parâmetros comuns não mais se aplicam, e os objetos, tão próximos e óbvios, passam a mudar de aspecto, a se confundir uns com os outros. Se, por um lado, é dito agora que uma descrição das partes e poderes da mente é fundamental para a ciência da natureza humana, e se, por outro lado, foi dito que os sentimentos fixam os objetos e servem de parâmetro para o erro com a filosofia fácil, é possível supor que uma boa descrição dos objetos mentais seja importante para integrar a vivacidade própria da filosofia fácil à obscuridade que castiga a filosofia difícil.

Mas, embora a distinção e classificação das operações mentais já se trate de feliz conquista, nada – senão “um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação” (HUME, 2004, p. 29) – parece impedir que se avance das distinções percebidas para a elaboração de algum princípio mais geral. Ora, todos concordam que a mente tem vários poderes e faculdades, cujas distinções permitem pensar que há proposições verdadeiras e falsas no âmbito da natureza humana, acessíveis ao entendimento¹⁵. Não parece ser arriscado dizer, nesse sentido, que “a crença faz parte da vontade” é uma proposição falsa. Como dito, havendo distinções óbvias, as distinções filosóficas, embora, sem dúvidas, mais sutis e de difícil compreensão, passam a ser também reais e certas. Desse modo, não há razão para duvidar que existam, também aqui, proposições verdadeiras e falsas, as quais o entendimento é capaz de determinar. Além disso, a devida organização da mente provavelmente revelará que determinadas operações dependem de um dado princípio, que pode se reduzir a outro, mais geral e universal (HUME, 2004, p. 30). A Investigação tem o cuidado de destacar que há exemplos recentes de sucesso quanto a isso: é certo que vez ou outra os teóricos da moral “algumas vezes tenham ido longe demais em sua paixão por um princípio geral único” (HUME, 2004, p. 31), mas também é certo que eles não têm sido inteiramente malsucedidos em reunir a diversidade de ações que excitam aprovação ou censura em algum princípio comum, o que também ocorre com teóricos das artes, da lógica e mesmo da política.

A comparação entre o filósofo moral e o astrônomo enfatiza o percurso da argumentação (metáfora, aliás, de tons fortemente newtonianos). A astronomia passou muito tempo determinando a verdadeira ordem e magnitude dos corpos celestes e deduzindo seus

¹⁵ Por entendimento, refere-se aqui de forma geral à parte cognitiva da mente, abrangendo, portanto, não apenas a faculdade da razão em sentido estrito (responsável por comparações), mas também a imaginação, com suas propriedades epistemológicas.

movimentos dos fenômenos visíveis até “surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas” (HUME, 2004, p. 30). Os astrônomos, por tantos séculos, limitaram-se a tarefa de descrever adequadamente o céu, sem que isso pudesse ser levantado como objeção à possibilidade da astronomia. E, de fato, com Newton, eles puderam enfim alcançar um conjunto de princípios capazes de explicar a complexidade dos fenômenos que tomam por objeto. De forma semelhante, “não nos será lícito esperar que a filosofia, cultivada com esmero e encorajada pela atenção do público, possa avançar ainda mais em suas pesquisas e revelar, pelo menos até certo ponto, os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações?” (HUME, 2004, pp. 29-30).

A comparação entre a filosofia moral e a astronomia é muito oportuna para este estudo, porque, assim como na seção sete, situa em um mesmo patamar a ciência moral e natural. Na seção sete, Hume disse que uma perspectiva adequada coloca as ciências em pé de igualdade e, com a seção um, consegue-se detalhar melhor que perspectiva adequada seria essa. A atividade científica envolve a adequada descrição e classificação dos objetos, que permitem explicar a multiplicidade de eventos e, enfim, reuni-los sob um conjunto de princípios explicativos. Nada aqui distingue o filósofo moral do natural: ambos compartilham o mesmo projeto e, logo se verá, fundamentam-se no mesmo tipo de raciocínio. E, se as duas seções destacam a peculiaridade dos objetos de estudo da moral (que, sem dúvidas, pede da ciência da natureza humana alguma postura diferente da de uma filosofia natural), conforme visto, isso passa longe de fadar ao fracasso as tentativas dos filósofos morais, opinião que, curiosamente, a seção um associa, primeiro, a um ceticismo radical e, em seguida, a um dogmatismo grosseiro.

Por sua vez, a postura própria para a ciência da natureza humana parece se relacionar com alguma compatibilização entre a atividade especulativa e a vivacidade dos sentimentos. As observações sobre o caráter obscuro das operações mentais, pois, aparecem inseridos no âmbito da especulação, isto é, as operações mentais se confundem e se tornam tênues quando submetidas à reflexão. A frieza da investigação metafísica combinada com a peculiaridade dos sentimentos e demais objetos do pensamento são o que complica (sem condenar, em todo caso) a ciência da natureza humana. Mas há uma abordagem da natureza humana que busca retratar nas cores mais agradáveis e instigar os sentimentos, que talvez possa contribuir de forma especial para aquela geografia mental, tão importante para a constituição da ciência. Assim, o metafísico precisa se encontrar com o filósofo fácil, o que, sabemos, é a proposta apresentada no último parágrafo da seção um. Como visto, sendo o caráter abstrato das especulações uma

desvantagem significativa para a ciência da natureza humana, a primeira *Investigação* procurará

Unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade (HUME, 2004, p. 32).

Sem dúvidas, uma discussão mais pormenorizada de como se dá a união das diferentes espécies de filosofia e, dentro disso, um detalhamento do valor das descrições agradáveis para uma filosofia abstrusa exigiria um outro artigo, inteiramente dedicado a isso. Para os propósitos atuais – de caracterizar o estado e fundamento da filosofia moral – parece ser suficiente observar a correção entre (1) a obscuridade dos objetos mentais quando sujeitos à reflexão e à frieza característica da especulação; (2) a vivacidade que a filosofia fácil é capaz de infundir em suas descrições e a ênfase que a descrição assume para a constituição da filosofia moral. A descrição parece fundamental porque a especulação parece arrefecer aquilo que permite distinguir os estados mentais, que é o sentimento que eles provocam. O recurso descritivo parece ser capaz de remeter o leitor aos sentimentos e o leva a representá-los adequadamente, no que, sem dúvidas, é mais eficaz que quaisquer explicações metafísicas. Aqui se insinua, portanto, uma das possíveis conexões importantes entre as duas espécies de filosofia.

4. FILOSOFIA MORAL E NATURAL

Em todo caso, é preciso deixar essas provocações para retornar para as aproximações entre a filosofia moral e natural. A comparação entre o filósofo moral e o astrônomo envolve afirmações que mostram seu peso quando lidas no percurso argumentativo da primeira *Investigação*. Por um lado, ele desloca as perspectivas das ciências de um modo geral e, por outro, fornece um fundamento tão firme para os estudos da Moral quanto para os estudos da natureza. A seção quatro, nós sabemos, distingue os objetos de investigação humana entre relações de ideias e questões de fato. As primeiras, expressando relações entre ideias, compõem afirmações demonstrativas, cuja certeza se dá independentemente da existência. As segundas, sendo relações constatadas na experiência, não têm nos seus contrários uma impossibilidade lógica e, envolvendo existência, derivam suas evidências dos raciocínios causais. Nas questões de fato, pois, apenas a relação de causa e efeito permite inferir algo para além daquelas evidências imediatamente presentes à memória ou aos sentidos, de modo que todo raciocínio sobre as questões de fato se funda na relação de causalidade. Excetuando-se as matemáticas e a geometria, toda investigação humana trata de questões de fato. Então, como sabemos, toda

evidência nas questões de fato se deriva da experiência ao mesmo tempo que se determina por meio dos raciocínios causais; sabemos também que, pelo princípio do hábito, Hume resolve qual seria a natureza dessa evidência. A transição constante de um evento a outro constitui o hábito, que nos leva a inferir a existência de uma conexão entre os dois, conexão que, por sua vez, não se explica senão pela sua repetição. Em outras palavras, qualquer segurança que temos quanto às questões de fato provém unicamente da regularidade constatada em nossas experiências. E, se se classificam como questões de fato, tanto a filosofia natural quanto a filosofia moral não poderiam se conduzir em outros termos: também nelas, tudo é conhecido por meio da experiência, todo raciocínio se dá por meio das relações de causalidade; ambas também encontram fundamento exclusivamente no hábito.

E, para estabelecer que há regularidade nos comportamentos humanos tanto quanto há nas operações da natureza, Hume precisa se defrontar com algumas noções sobre liberdade – o que me leva à oitava seção, “Da liberdade e da necessidade”. Usualmente, entende-se por liberdade aquele estado no qual somente a vontade determina a ação: desse modo, as pessoas, quando livres, podem se comportar das mais variadas formas numa dada situação. À condição de liberdade, própria dos humanos, se opõem os processos da matéria, na medida em que neles haveria uma conexão entre os objetos determinando que se comportem deste ou daquele modo. Por assumir que há alguma determinação intrínseca às operações da matéria, ao ouvirem sobre a necessidade nas ações humanas, as pessoas procuram uma influência similar nelas próprias. Sem achá-la, concluem que as ações morais são livres e as ações naturais são necessárias.

Mas acontece que, conforme já havia sido estabelecido pelas seções anteriores, toda ideia de necessidade não é senão resultado da sucessão invariável de um evento a outro: “nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um dele a partir do aparecimento do outro” (HUME, 2004, p. 122). Nesse sentido, se entendermos liberdade como a ausência de um poder ou qualidade que conecte um evento ao outro, as pessoas são livres, mas são também livres as operações da matéria – não parece, pois, que o acessemos em um caso mais que em outro. Mas se, ao contrário, entendermos necessidade meramente nos termos de uma regularidade na sucessão dos eventos, então podemos pensar em necessidade no âmbito da matéria e no âmbito da moral igualmente. Em outras palavras, ao assumir como parâmetro de necessidade a conjunção constante e a inferência na mente, Hume, na verdade, evita a oposição tradicional entre liberdade e necessidade, de forma que é possível entender as pessoas como livres e também subsumíveis à mesma necessidade natural que os objetos físicos. Delimitando o conhecimento das questões de fato ao princípio do hábito e aos princípios de associação, Hume desloca as

perspectivas das ciências, que deixam de buscar poderes ou qualidades nas coisas para explicar os eventos, e se bastam agora na observação de como os objetos se sucedem a outros. Isso significa que apenas qualidades oferecidas nos fenômenos bastam a constituição e continuidade da atividade científica, que não precisa mais se guiar por questões de objetividade ou existência em um sentido metafísico.

E, de fato, como observa Waxman (1994, p. 181) são as transições de pensamento empreendidas conforme o costume que oferecem objetividade às relações na imaginação: “A inevitabilidade característica do determinismo se torna, para Hume, nada além do que transições costumeiras objetificadas, uma necessidade compreendida inteiramente na facilidade e vivacidade” (1994, p. 183). Desse modo, a abstenção de se estender para discussões quanto a exterioridade dos objetos em nada afetaria os procedimentos científicos, já que a regularidade e o sentimento por ela provocado dão toda garantia necessária quanto a realidade das relações causais. Em outras palavras, a redução da causalidade a conjunções costumeiras em nada compromete a objetividade da relação ao mesmo tempo que prescinde de tratar de poderes metafísicos ou da realidade objetiva dos corpos. A seção oito é importante porque nela Hume consolida sua posição ao mostrar que (1) existem regularidades no comportamento humano; (2) o raciocínio quanto a elas se dá por causalidade e se estabelece pelo hábito, como em toda questão de fato; (3) e sem essas regularidades e, conseqüentemente, sem a possibilidade daquelas inferências, tanto nossas reflexões abstratas quanto nossas decisões costumeiras seriam inviabilizadas. A seção oito busca mostrar que as ações e raciocínios da humanidade em geral confirmam a doutrina da necessidade, a despeito da relutância que existe para reconhecê-la. Assim, nós consideramos que as pessoas são bastante parecidas umas com as outras e julgamos que a maioria das pessoas se comportará de maneira semelhante quando posta em determinada circunstância. Quando nos deparamos com alguém que se comporta de maneira extraordinária, buscamos em alguma particularidade a explicação para tanto: nos remetemos, assim, a algum aspecto próprio do caráter da pessoa ou nos remetemos a alguma peculiaridade da situação:

Um expectador pode comumente inferir nossas ações a partir de nossos motivos e do nosso caráter, e, mesmo quando não o pode, conclui que seria capaz de fazê-lo se estivesse perfeitamente familiarizado com todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento (HUME, 2004, p. 136).

Está implícita na existência de juízos, assim, algum tipo de regularidade constatada nas pessoas: diante do que já vimos, eles se constituem pela uniformidade de nossas experiências. O expectador foi conhecendo, pela experiência, sobre o modo de se comportar das pessoas de tal forma que se vê capaz de associar efeitos de circunstâncias a caracteres do temperamento e

vice-versa. Consequentemente, vê-se capaz de traçar inferências do que já sabe para esperar o que alguém vai fazer em dada situação.

Mas, não apenas concordamos quanto a essa semelhança entre as pessoas, como também nos comportamos tendo isso em vista. Esperamos, tanto quanto das causas naturais, que as ações humanas se mantenham regulares no futuro e, a partir dessa expectativa, tomamos nossas decisões: “um prisioneiro que não tem dinheiro nem rendimentos descobre a impossibilidade de sua fuga tanto ao considerar a obstinação do carcereiro quanto ao observar as paredes e grades que o cercam” (HUME, 2004, p. 131). Pela escolha do exemplo, Hume destaca como tomamos as evidências naturais e morais pelos mesmos critérios. Não é por conta de suas diferentes origens que lhes atribuímos maior ou menor segurança, mas pela constância que uma e outra apresentam. Assim, a firmeza do carcereiro é tida como tão certa quanto a solidez das paredes e grades. Portanto, as asserções concernentes à natureza ou à moral não se apresentam diversamente nos argumentos e tampouco diferem em suas composições: todas derivam de observações a respeito do curso ordinário das experiências; não se concede um peso distinto às causas naturais ou às ações voluntárias por conta de suas origens diferentes; tampouco se faz sentir necessidade alguma de separar eventos morais e naturais nos encadeamentos de nossos raciocínios – eles formam uma cadeia de mesma natureza.

E, sem a expectativa na regularidade dos comportamentos humanos, a maioria dos aspectos da vida em sociedade seria impossível, o que, já se espera, tem implicações para a ciência da natureza humana. Com a seção um, aliás, desde a apresentação de Newton, na introdução, viu-se que o que caracteriza a ciência é a habilidade de explicar os diversos fenômenos sob um conjunto de princípios que se retiram da experiência. Ora, agora se sabe que as regularidades no fenômeno compõem toda necessidade, de modo que o que as ciências morais tomam por objeto são exatamente as uniformidades mais gerais que a experiência oferece. “Como poderia a política ser uma ciência se as leis e as formas de governo não exercessem uma influência uniforme sobre a sociedade” (HUME, 2004, p. 130)? Assim, se, digamos, a partir dos relatos dos inúmeros abusos de poder em diversas épocas e governos, concluímos que não se deve confiar a ninguém uma autoridade ilimitada, é porque acreditamos na semelhança entre as pessoas e esperamos que ocorram efeitos semelhantes no futuro – daí que realizamos a inferência de uma constatação para a outra. A coleção de observações que compõem a política não poderia ensejar qualquer reflexão caso não houvesse meio de traçar regularidades no comportamento humano. Cada um dos eventos narrados – anômalos e irregulares – não traria nada além do conhecimento deles próprios. Nesse sentido, aqueles teóricos das artes, da moral e da política, da seção um, procuram unificar a experiência na

medida do possível (isto é, na medida da observação), identificando as necessidades que os fenômenos apresentam.

Mas, seguramente, a regularidade não pode ser total:

Não devemos esperar, contudo, que essa uniformidade das ações humanas chegue a tal ponto que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em consideração a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões (HUME, 2004, p. 125).

Uma objeção dessa natureza – de que não há uniformidade total nas ações humanas –, quando explicada, se torna antes uma confirmação daquilo que ela buscava abalar. Primeiro, porque a elaboração de princípios exige raciocínio, uma vez que, com frequência, os princípios não estão claros e podem, inclusive, parecer contrários às aparências tomadas precipitadamente. É preciso, com efeito, colocar a mente numa posição tal que ela seja capaz de sentir a influência das regularidades que se apresentam nos casos e, assim, percebendo-as, tornar possível compará-las para chegar à conclusão adequada, formando, desse modo, um novo hábito. Por exemplo, se investigássemos a queda dos corpos, seria fácil nos enganarmos de início pela resistência do ar e, conseqüentemente, rejeitarmos a hipótese de que todos os corpos caem com a mesma aceleração. Apenas com mais cuidado, identificamos a influência do atrito e ajustamos a explicação para conter as duas forças gerais. No mesmo sentido, seria fácil nos enganarmos para considerar o tiranicídio como vantajoso, por libertar a humanidade de usurpadores e príncipes opressores e por intimidar aqueles que os seguirão no governo. Só posteriormente, comparando com mais delonga os relatos da história, passamos à conclusão de que o tiranicídio não apenas não garante governos mais esclarecidos como também torna os governantes seguintes mais despóticos¹⁶. Assim, de um lado, aquilo que julgamos à primeira vista como irregular pode exibir uniformidades (como é o caso da queda dos corpos) e, de outro lado, nossas primeiras impressões sobre a uniformidade das ações humanas podem ser ajustadas pelo raciocínio (como é o caso do tiranicídio).

Segundo, porque – seja na filosofia moral, seja na filosofia natural – é certo que surgirão casos singulares, que não parecem ter conexão regular com causa alguma. Entretanto, o filósofo, moral ou natural, não deve tomá-los como evidência da contingência das causas; para ser consistente, deve, ao contrário, atribuir as exceções a alguma outra causa que, embora no momento escondida, opera no sentido contrário à causa que é familiar ao filósofo. Assim, Hume exemplifica: o médico e o filósofo, ao se depararem com um caso no qual os remédios não operam com a eficácia esperada ou no qual os sintomas da saúde ou da doença frustram

¹⁶ Emprega-se aqui o conhecido exemplo da *Investigação sobre os princípios da moral*. Para ele, conferir Hume (2004, pp. 238-239)

suas expectativas, não negam a uniformidade dos princípios gerais que guiam o corpo. Eles “sabem que um corpo humano é uma máquina imensamente complicada, que nele se ocultam muitos poderes secretos que estão totalmente além de nossa compreensão, que ele frequentemente nos parecerá muito incerto em suas operações” (HUME, 2004, p. 127). Desse modo, os resultados irregulares não podem provar uma irregularidade nas próprias leis da natureza, eles, ao contrário, levam à curiosidade quanto à causa oculta, que torne o que antes era desvio em um novo efeito regular.

E o mesmo raciocínio deve ser aplicado aos assuntos morais: a quantidade de causas e motivos que influenciam uma pessoa jamais serão exaustivamente conhecidos, sobretudo para ciências, que se propõem a explicações gerais. Podemos dizer que um amigo nosso agiu de tal modo inesperado em razão de tal característica peculiar de seu temperamento ou devido a tal detalhe na situação, mas o filósofo moral não pode contar com uma proximidade assim de seu objeto de investigação. Consequentemente, sabe que seus princípios gerais podem operar de modo não esperado diante da diversidade dos caracteres e inclinações das pessoas, sem que isso seja suficiente para negá-los. Além disso, não se deve esquecer que existem graus maiores e menores de regularidades, que levam a diferentes graus de evidência, como fica claro na seção “Da probabilidade”. Essa distinção de graus, diante do que vimos, agora não mais indica a contingência nas ações humanas ou um caráter acidental nos processos naturais: suspensa a “conexão real”, eventos mais e menos regulares se estabelecem como uma mesma espécie de relação, distinguindo-se apenas na medida em que suas causas são mais remotas, mais sutis ou mais complexas. Como explica Lebrun, “o provável é o campo dessas necessidades com interrupções, embora de modo algum enfraquecida” (2006, p. 97). Ou seja, cada anomalia, cada “interrupção”, caso explorada exaustivamente, se converterá ela mesma em necessidade, porque também lhe atribuiríamos causa: se trata, portanto, menos de ver mais profundamente, e mais de destacar as linhas de probabilidade mais ou menos tênues que cobrem todos os campos, tomando emprestadas aqui as expressões de Lebrun.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o começo do artigo, observou-se que Hume dedicava diversos trechos da primeira *Investigação* a suas opiniões sobre as ciências. A própria presença da seção “Da liberdade e necessidade” nessa obra fortalece tal posição. Também existe, pois, uma seção igualmente denominada “Da liberdade e da necessidade” (bem como a seguinte, dedicada à continuação do tema) no *Tratado da Natureza Humana*. Ela, porém, não se encontra no livro

“Do entendimento” – de onde vem todas as outras seções da primeira *Investigação* que têm correspondentes no *Tratado* –, mas no livro 2, “Das paixões”. Assim, parece razoável supor que a seção “Da liberdade e da necessidade” foi trazida para a *Investigação* pelo valor que ela apresenta para a viabilidade das ciências morais. Coerente com isso, a *Investigação* enfatiza mais que o *Tratado* a compatibilização das posições controversas que a seção representa. Acrescentam-se três parágrafos, que não aparecem na versão do *Tratado*, nos quais Hume caracteriza a disputa entre a necessidade e a liberdade como verbal. Isso porque, de um lado, ela até então não admitiu uma solução, mas, de outro, referindo-se à experiência cotidiana, ela não parece estar fora do alcance das faculdades humanas. Dissolver a disputa verbal para tornar possível uma ciência da natureza humana, na medida em que se esvazia a oposição entre liberdade e necessidade: parece ser nesse sentido que as reflexões da seção oito são caras à primeira *Investigação*. Essa seção aparece na *Investigação* porque, ao estabelecer a existência de uniformidades nas ações e motivos humanos e ao definir liberdade de modo consistente com isso, ela fornece um fundamento tão seguro às investigações morais quanto é possível esperar das atividades especulativas. Além disso, sendo posta após a seção “Da ideia de conexão necessária”, ela lhe dá continuidade para evidenciar como, pela definição apresentada de necessidade, é possível falar de necessidade também na filosofia moral. Portanto, é bastante viável defender que a discussão da necessidade e da liberdade foi trazida para entre os temas do entendimento pelas consequências que traz para a constituição dos estudos dos fenômenos humanos.

Finalmente, como todos concordam que há regularidades nas ações humanas, não há controvérsia quanto a existência de necessidade nos termos em que Hume a concebe – necessidade, neste sentido, limita-se a uma conjunção constante constatada, sem exigir nenhuma conexão adicional pressuposta na matéria ou no espírito para fundá-la. E não há também então controvérsia quanto à possibilidade de constituição das ciências morais: as operações naturais não apresentam ao entendimento nada que as ações humanas não o façam. Portanto, a aproximação entre o filósofo natural e o filósofo moral se dá na medida em que, pelo argumento da causalidade, toda segurança e evidência nas questões de fato se bastam na constatação de uniformidades na experiência, que existem em um campo tanto quanto em outro; é nessa perspectiva que se conclui que a atividade do filósofo moral não se distingue significativamente da atividade do filósofo natural. É uma desmedida buscar descobrir poderes a partir da qualidade de objetos ou querer adquirir uma ideia distinta dos processos pelos quais um objeto produz o outro: tudo a que temos acesso é a sucessão mais ou menos constante de eventos e é isso que nos basta tanto na vida comum quanto na especulação. Assim, dessa constatação, muda-se o jogo: “‘Força’, ‘energia’, ‘potência’ já não são sequer ideias

reguladoras [...] são palavras que querem dizer apenas... ‘constante conjunção’. E é por isso que a ciência experimental é enfim desvinculada de qualquer referencial que tornaria menor o seu valor” (LEBRUN, 2006, p. 115). Desse modo, todas as ciências que compõem a Ciência do Homem – como a Moral e a Política – se fundam no mesmo tipo de raciocínio: buscam organizar seus objetos tendo em vista as regularidades que neles percebem e pretendem, pela sua organização, constatar novas regularidades, tornando possíveis novas inferências e, nesse sentido, reportando os eventos particulares aos princípios gerais que a atividade descritiva pôde formar.

REFERÊNCIAS

- BERRY, Christopher. *Social theory of the Scottish Enlightenment*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997.
- CAPALDI, Nicholas. *Hume's place in moral philosophy*. Nova Iorque: Peter Lang, 1992.
- DAUER, Francis. "Force and vivacity in the Treatise and the Enquiry." *Hume Studies*, v. xxv, n. 1 e 2, abril/novembro, 1999.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- DEMETER, Tamás. *David Hume and the culture of Scottish Newtonianism: methodology and ideology in enlightenment inquiry*. Leida: Brill Academic Publishers, 2016.
- FORBES, Duncan. *Hume's philosophical politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- FORCE, James. *Hume's interest in Newton and science*. *Hume studies*. v. xiii, n. 2, novembro, 1987.
- JONES, Peter. *Hume's sentiments: their ciceronian and French context*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1982.
- KEMP SMITH, Norman. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naif, 2006.
- NEWTON, Isaac. *The Principia: mathematical principles of natural philosophy*. Los Angeles: University of California Press, 1999.
- _____. *Opticks*. Nova York: Dover publications, 1952.
- NOXON, James. *Hume's philosophical development: a Study of his Methods*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- SHAPIRO, Alan. "Newton's Experimental philosophy." *Early science and medicine*, v. 9, n. 3, 2004.
- WAXMAN, Wayne. *Hume's theory of consciousness*. Cambridge: Cambridge university press, 1994.