

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ENTRE A METAFÍSICA E A MORAL:
A POSIÇÃO DE HUME NO DEBATE LIBERDADE E NECESSIDADE**

Thiago Cruz da Silva

Porto Alegre
2013

**ENTRE A METAFÍSICA E A MORAL:
A POSIÇÃO DE HUME NO DEBATE LIBERDADE E NECESSIDADE**

Thiago Cruz da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: André Nilo Klaudat

Porto Alegre

2013

“De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp’ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorsegos, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso...”

João Guimarães Rosa, “Grande Sertão: Veredas”

*Ao professor Paulo Faria, com quem aprendi a ver
beleza neste árido terreno que é a filosofia.*

Desculpai-me, senhores, por ter-me enredado em filosofias; isto se deu por conta dos meus quarenta anos de subsolo! Permitti-me fantasiar um pouco. Pensai no seguinte: a razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital, e não apenas a minha capacidade racional, isto é, algo como a vigésima parte da minha capacidade de viver.

(Fiódor Dostoiévski, “Memórias do Subsolo”)

LISTA DE ABREVIATURAS

EHU/EMP David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*

A referência a estas obras está de acordo com o modelo ABREVIACÃO DO NOME DA OBRA-PÁGINA DA VERSÃO ORIGINAL-PÁGINA DA TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS.

Exemplo: EHU 34/64, que significa *Enquiry concerning Human Understanding*, página 35, *Investigação sobre o Entendimento Humano*, página 64; EMP 169/225, que significa *Enquiry concerning the Principles of Morals*, página 169, *Investigação sobre os Princípios da Moral*, página 225.

T David Hume, *A Treatise of Human Nature*

As referências a esta obra estão de acordo com o modelo ABREVIACÃO DO NOME DA OBRA-PÁGINA DA VERSÃO ORIGINAL-PÁGINA DA TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS.

Exemplo: T 26/51, que significa *A Treatise of Human Nature*, página 26, *Tratado da Natureza Humana*, página 51.

ESY David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*

As referências a esta obra estão de acordo com o modelo ABREVIACÃO DO NOME DA OBRA-PÁGINA DA VERSÃO ORIGINAL-PÁGINA DA TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS.

Exemplo: ESY 7/99, que significa *Essays Moral, Political and Literary*, página 7, *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*, página 99.

QLNC Thomas Hobbes, *Of Liberty and Necessity: A Treatise*

QBNC Thomas Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*

EOE William King, *An Essay on the Origin of Evil*

D Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*

PI Anthony Collins, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*

FR P.F. Strawson, "Freedom and Resentment"

*A referência às demais obras constantes na Bibliografia dar-se-á segundo o formato NOME DO AUTOR-ANO DE PUBLICAÇÃO-PÁGINA.

** As citações de obras que figuram apenas em inglês na Bibliografia foram por mim traduzidas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 OS ANTECEDENTES DE HUME NO DEBATE LIBERDADE E NECESSIDADE	13
1.1 <i>Hobbes vs. Bramhall: a querela metafísica</i>	13
1.2 <i>Hobbes vs. Bramhall: as consequências para a religião e para a moral.....</i>	18
1.3 <i>King e a liberdade de indiferença.....</i>	21
1.4 <i>Samuel Clarke e uma necessidade sui generis.....</i>	27
1.5 <i>Anthony Collins e um hobbesianismo sofisticado</i>	35
1.6 <i>Collins vs. Clarke</i>	41
1.7 <i>Considerações finais deste capítulo</i>	44
2 LIBERDADE E NECESSIDADE EM HUME: O DEBATE METAFÍSICO.....	45
2.1 <i>O argumento humeano em defesa da “doutrina da necessidade”</i>	47
2.2 <i>As ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria: Hume vs. Clarke e o libertarianismo.....</i>	58
2.2.1 <i>Hume contra o “argumento da experiência”</i>	63
2.3 <i>As ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria: Hume vs. Hobbes e Collins.....</i>	65
2.4 <i>O compatibilismo de Hume: o projeto de reconciliar liberdade e necessidade.....</i>	72
2.5 <i>Considerações finais deste capítulo.....</i>	74
3 LIBERDADE, NECESSIDADE E MORAL: A NATUREZA DO COMPATIBILISMO HUMEANO.....	77
3.1 <i>A filosofia moral humeana e sua prioridade no debate.....</i>	77
3.1.1 <i>A filosofia moral de Hume.....</i>	80
3.1.2 <i>A natureza peculiar do sentimento moral: seu objeto adequado</i>	82
3.1.3 <i>A natureza peculiar do sentimento moral: o ponto de vista geral</i>	86
3.2 <i>Liberdade e necessidade como suporte para a moral: o naturalismo do projeto reconciliatório de Hume.....</i>	92
3.2.1 <i>O mecanismo regular de produção das paixões.....</i>	93
3.2.2 <i>Limitações desse sistema.....</i>	97

3.2.3 <i>O objeto próprio do amor e do ódio</i>	99
3.2.4 <i>Sentimentos morais: uma forma mitigada de amor e ódio</i>	103
3.2.5 <i>Necessidade e liberdade como condição da produção dos sentimentos morais</i> ..	105
3.2.6 <i>Hume contra o voluntarismo moral</i>	110
3.2.7 <i>A metafísica no olho do metafísico: Hume e o espaço para a liberdade</i>	113
3.3 <i>Uma versão contemporânea do compatibilismo de Hume? O projeto reconciliatório de P. F. Strawson</i>	118
3.4 <i>Considerações finais deste capítulo</i>	127
CONCLUSÃO	129
BIBLIOGRAFIA	133

INTRODUÇÃO

Não é usual associar-se a figura de David Hume ao tratamento de uma das questões mais debatidas pela filosofia britânica nos séculos XVII e XVIII: o problema acerca da liberdade ou da ausência de liberdade nos homens. Com efeito, Hume é geralmente lembrado em nossos dias como um filósofo que trouxe à tona uma série de descobertas acerca do poder e, sobretudo, dos limites do entendimento humano. E entre aqueles que leram zelosamente as passagens do *Tratado* e da *Investigação* nas quais Hume aborda o tema liberdade e necessidade, é igualmente incomum encontrar-se alguém que tenha visto em seus pronunciamentos uma abordagem adequada do problema ou, ao menos, uma contribuição para o entendimento de outros aspectos de sua filosofia: além de defender que as ações são necessárias recorrendo a considerações aparentemente alheias à natureza do assunto (que há uma regularidade nas ações dos homens, etc.), Hume parece deixar de fora um dos principais tópicos ligado à discussão, a saber, um exame cuidadoso das consequências que a defesa da “doutrina da necessidade” teria para a moral e para a religião. Não obstante esse fato, que em certa medida serviu-nos como motivação ao longo da pesquisa, a presente dissertação pretende mostrar que as teses avançadas por Hume em T. 2.3.1-2 e I. 8 não apenas respondem à totalidade das questões que permeiam o debate liberdade vs. necessidade – questões concernentes à metafísica e à moral –, como também lançam luz sobre a posição do filósofo acerca dos fundamentos e do estatuto da moralidade.

De acordo com certa leitura de como a atividade filosófica se desenvolve, compreender adequadamente os argumentos de um autor sobre determinado assunto implica conhecer-se minimamente o contexto no qual seus pronunciamentos se inserem. Endossando essa visão, o primeiro capítulo desta dissertação é dedicado à exposição do debate liberdade e necessidade nos termos em que ele aparece formulado por filósofos como Thomas Hobbes, John Bramhall, Anthony Collins, Samuel Clarke e William King, dos quais Hume herda o quadro geral da discussão e, em maior ou menor grau, se distanciará em sua abordagem do problema. Entre os ganhos que tal apresentação pode proporcionar está o de evidenciar o aspecto religioso envolvido no

debate.¹ Centralmente, interessa-nos a posição metafísica avançada por Thomas Hobbes e Anthony Collins (dois *necessitaristas-compatibilistas*) no que diz respeito ao seu postulado de que todo evento tem uma causa – razão pela qual também nossas ações e escolhas estariam sujeitas a determinações causais – e as razões pelas quais John Bramhall e, especialmente, Samuel Clarke a contestam. A necessidade à qual aqueles se referem seria tal que, tão logo certas condições são satisfeitas, afigurar-se-ia *impossível* que viéssemos a agir ou escolher de outro modo. Parece ser parte da ideia de *causa* uma condição de suficiência para a aparição de seu efeito; ora, dado que todo evento têm uma causa, não haveria matéria para discussão. Em oposição a isso, Clarke sustenta que há um sentido no qual se pode dizer que as ações foram determinadas, que elas estão sujeitas à necessidade, mas uma necessidade *sui generis*, em sentido moral e não físico. O que Hume tem a dizer sobre isso é em parte o objeto do capítulo 2.

De maneira esquemática, o tratamento humeano da questão liberdade e necessidade divide-se em dois momentos: primeiramente, Hume defende que as ações humanas são, a um só tempo, livres e necessárias, algo que tem a ver com sua “nova definição de necessidade”; em seguida, o filósofo passa a considerar de que modo essa discussão relaciona-se com a moral. Em conformidade com isso, o segundo capítulo desta dissertação terá por objeto os argumentos de Hume a favor da doutrina da necessidade, uma discussão em terreno metafísico que, à primeira vista, não tem olhos para a moral. Com efeito, embora guarde muitas semelhanças com as posições avançadas por Hobbes e Collins (entre as quais o fato de também ser um “determinista flexível”²), um dos pontos centrais deste capítulo é marcar em que medida os argumentos de Hume pró-doutrina da necessidade afastam-se dos de tais autores – e distanciam-se também de posições como as defendidas por Clarke e King –, oferecendo, desse modo, um tratamento original do problema. A ênfase de Hume sobre a existência de regularidade nas ações dos homens, a ideia segundo a qual necessidade nada mais é

¹ A obra a que fazemos referência para expor o pensamento de Samuel Clarke sobre o tema, por exemplo, não foi senão concebida a partir do texto de um conjunto de sermões por ele proferido em 1704 na Catedral de St. Paul. Portanto, embora talvez precipitadamente, poder-se-ia concluir que se Hume se furta ou não se detém por muito tempo a investigar as consequências que a doutrina da necessidade teria para a religião, isso talvez deva ser visto antes como um descaso ou indiferença em relação a esses problemas teológicos do que como um desconhecimento das possíveis implicações que sua posição poderia acarretar.

² Segundo a explicação proposta por George Botterill sobre o quadro geral do debate liberdade e necessidade, “Soft Determinist” é a expressão designada para referir-se aos filósofos que a um só tempo defendem que as ações e a vontade são *necessárias e livres*. (BOTTERILL, 2002, 278).

do que uma impressão que surge à mente quando inferimos a existência de um objeto pela observação de seu acompanhante usual são elementos centrais de seu argumento em defesa da doutrina da necessidade. No entanto, tendo em vista que originalidade não implica correção, apresentar as dificuldades que a posição de Hume enfrenta faz-se também impositivo, algo que levaremos em conta em nossa exposição.

No terceiro e último capítulo dedicamo-nos à explicação daquilo que se afigura, de acordo com a hipótese que estamos adotando, como o cerne do compatibilismo humeano: a dimensão naturalista de seu projeto reconciliatório, que vê liberdade e necessidade como dois elementos que são descobertos pela observação atenta da agência humana. Neste contexto, veremos que é em função de pensar o fundamento da moralidade em termos de sentimentos e de ter uma explicação do mecanismo por meio do qual tais sentimentos são produzidos (isto é, por ter desenvolvido uma teoria das paixões) que Hume afirma que liberdade e necessidade são duas condições sem as quais a moral “não teria suporte”. Não se trata de dizer que a doutrina da necessidade é requerida pela moral unicamente porque a distribuição de recompensas e punições (e a legitimidade dessas práticas) repousa na suposição de que as leis funcionam como causas do comportamento humano e moldam nossas ações em termos socialmente desejáveis. Segundo Hume, seria porque o objeto da avaliação moral é sempre alguma outra pessoa, o seu caráter – algo cujo conhecimento depende de que possamos inferir suas disposições e intenções a partir de suas ações –, que somente de acordo com a doutrina da necessidade (e com a da liberdade, em uma das acepções da palavra) podemos atribuir responsabilidade, elogiar e censurar os indivíduos de maneira justa.

Ademais, em vez de tomarmos os pronunciamentos de Hume sobre liberdade e necessidade como uma tentativa de *justificar* nossas práticas e atitudes morais, examinando abstratamente as condições de responsabilização dos indivíduos, a compreensão adequada de sua posição implica uma inversão de perspectiva: visto que a moral funciona sob certos princípios, veja-se o que se pode dizer acerca da agência humana, de sua liberdade ou de sua necessidade. Nesse sentido, a moral afigura-se um fato acerca de nossa natureza, o qual não estaria a perigo em função de quaisquer especulações teóricas. A fim de mostrar a relevância desse tipo de abordagem da questão para o debate contemporâneo sobre liberdade e necessidade, apresentaremos em

linhas gerais o projeto reconciliatório avançado por Peter Strawson em “Freedom and Resentment”, o qual, embora não faça referência direta a Hume em nenhum momento, guarda muitas semelhanças e, portanto, pode igualmente esclarecer sua posição: ambos os autores consideram que há fatos sobre nossa natureza que não requerem e não admitem justificção externa – seria este o caso da moral. Também de maneira breve, faremos algumas considerações a respeito do caráter não voluntarista da filosofia moral humeana, bem como sobre o espaço que parece haver para uma liberdade *não metafísica* em seus escritos.

Vale dizer que em grande medida as interpretações desenvolvidas ao longo desta dissertação foram fortemente influenciadas pela leitura de duas obras: *Freedom and Moral Sentiment* (1995), de Paul Russell, e *Of Liberty and Necessity* (2005), de James Harris, sendo esta a ordem de relevância. Cada uma a seu modo serviu como fio condutor para a compreensão do assunto ora proposta.

1. OS ANTECEDENTES DE HUME NO DEBATE LIBERDADE E NECESSIDADE

... the question of liberty and necessity; the most contentious question of metaphysics, the most contentious science ...³

EHU, 95/135

1.1. *Hobbes vs. Bramhall: a querela metafísica*

Os problemas centrais e os termos nos quais a filosofia britânica do século XVIII aborda a questão do livre-arbítrio foram essencialmente antecipados pelas discussões mantidas, no século anterior, por Thomas Hobbes e John Bramhall. Hobbes defende uma posição intermediária entre a negação completa de qualquer tipo de liberdade nos homens e a afirmação da existência de uma liberdade irrestrita, aplicada à vontade ela mesma (uma liberdade de escolha), fundando aquela que ficou conhecida como a tradição compatibilista de pensamento sobre o problema liberdade e necessidade. Em resposta aos pronunciamentos de Hobbes, Bramhall apresenta uma série de objeções ao conjunto de seus argumentos, objeções cuja forma central será retomada mais tarde nas discussões travadas entre Anthony Collins e Samuel Clarke, filósofos de quem Hume herda o quadro geral do debate. Entender a posição de Hume acerca do tema, saber em que medida seus raciocínios são originais e possivelmente satisfatórios, distintos do que já se havia apresentado, implica voltar-se um momento sobre a gênese da discussão.

³ “... a questão da liberdade e da necessidade – a questão mais controversa da metafísica, ela própria a mais controversa das ciências”.

Mantendo-se ativo nas discussões filosóficas e religiosas durante seu exílio em Paris, Hobbes publica, em 1656, “The questions concerning liberty, necessity, and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury”. Nesse pequeno tratado, o filósofo comunica ao leitor que o presente texto é resultado de uma série de reflexões que ambas as partes têm feito sobre o problema liberdade e necessidade, uma discussão que “em todas as idades tem deixado perplexas as mentes de homens curiosos”⁴. Assim, valendo-se de uma prática usual, Hobbes dá início à sua argumentação definindo *liberdade* por meio de uma definição *positiva*: liberdade é liberdade de fazer algo ou de abster-se segundo a própria vontade. Com o claro intuito de marcar desde cedo sua antipatia por uma concepção mais robusta de liberdade, o filósofo afirma:

A questão (...) não é se um homem é um agente livre, isto é, se ele pode escrever ou se abster, falar ou ficar silente, de acordo com sua vontade; mas se a vontade de escrever e a vontade de abster-se vêm até ele de acordo com sua vontade ou de acordo com alguma outra coisa que está além de seu poder. *Eu reconheço esta liberdade, que eu posso fazer se eu quero; mas dizer, eu posso querer se eu quero, eu considero uma fala absurda.* (HOBBS, QLNC, 240 – grifo meu)

Tem-se aqui uma distinção entre duas noções ou sentidos nos quais se pode falar em liberdade, uma *liberdade das ações* e uma *liberdade da vontade*. Hobbes toma partido muito claramente apenas de uma dessas concepções, e o faz sob a acusação de que seu adversário não sabe o que diz. No entanto, os termos em que ele apresenta essa liberdade da vontade, sugerindo que tal coisa não teria sequer sentido, não parece ser o único modo de fazê-lo.

Dado o modo como se desenvolvem as discussões sobre liberdade e necessidade naquele contexto, o que Bramhall e outros questionam é se não seríamos *livres para escolher* aquilo que queremos e não a afirmação trivialmente verdadeira segundo a qual o fato de querer-se algo implica a possibilidade de querer-se algo. De acordo com os defensores dessa liberdade, se nossas ações seguem-se necessariamente de nosso querer, e se esse querer é determinado por outra coisa que não o agente ele mesmo, então o próprio termo “ação” (como sendo algo produzido pelo indivíduo

⁴ HOBBS, QLNC, p.1.

apenas) carece de aplicação na realidade. Isto é, liberdade das ações implicaria liberdade da vontade.⁵ Com efeito, o mal-estar causado nesses autores pela posição avançada por Hobbes baseia-se na incômoda proposição segundo a qual, embora não possamos agir de maneira diferente da que agimos, é suficiente para que se possa atribuir liberdade a uma pessoa que sua ação tenha decorrido de um motivo ou querer que se lhe apresenta como seu.

A despeito disso, para mostrar a consistência e plausibilidade de sua posição, utilizando também de uma via negativa, Hobbes define liberdade como “a ausência de todos os impedimentos para a ação que não estão contidos na qualidade natural e intrínseca do agente” ou “a ausência de impedimentos externos”⁶, afirmação esta que havia sido apresentada de maneira mais ilustrativa no *Leviatã*, onde:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. É o mesmo que se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais. (HOBBS, *Leviatã*, 129)

Desse modo, independentemente dos antecedentes mais remotos de suas ações, bem como do fato de eles as determinarem necessariamente, Hobbes considera que um agente é livre quando sua conduta não é restringida por fatores externos, sendo produzida pela paixão vencedora no processo de deliberação empreendido pelo agente. Trata-se de uma ação livre na medida em que ela resulta da vontade *do* agente, em vocabulário hobbesiano, do “último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou omissão”.⁷

⁵ A liberdade da vontade seria necessária à liberdade das ações, portanto.

⁶ HOBBS, LBNC, 274.

⁷ HOBBS, *Leviatã*, 37. Mais adiante, Hobbes posiciona-se explicitamente contra concepções da vontade como uma faculdade. Segundo ele, o termo “vontade” deve ser entendido unicamente como “ato de querer”.

Essa definição de liberdade é bem conhecida e sua validade tem sido objeto de discussão. Talvez ela não seja capaz de excluir o predicado “agência livre” de casos flagrantes de coação e constrangimento. Não obstante, há na passagem acima um elemento importante a ser ressaltado: ela nos permite vislumbrar como os adversários de Hobbes devem ter recebido seus pronunciamentos. O filósofo coloca seres humanos e seres irracionais na mesma condição no que se refere à liberdade. Homens podem ser – e são – livres do mesmo modo que mesas, cadeiras, e todos os outros animais. Aos olhos de um *libertariano*, tal afirmação só poderia ser tida na conta de um disparate.⁸

De qualquer maneira, o argumento central de Hobbes a favor da necessidade, tanto das ações, quanto da vontade, assenta-se numa base metafísica em voga durante a modernidade: a ideia segundo a qual *todo evento tem uma causa*. Entendendo-se por *causa* uma condição suficiente para a ocorrência de um evento (seja de que natureza for), negar que as ações e mesmo a vontade dos homens são causadas, pensa Hobbes, implica, pois, incorrer-se em absurdos, uma flagrante contradição.⁹ Isto é, se for verdade que todo evento tem uma causa e que, além disso, toda causa é necessária, ao assumirmos a proposição nada problemática de acordo com a qual uma *ação* ou *querer* são eventos, então será forçoso concluir que mesmo nossas escolhas, desejos e disposições (nossa vontade) são necessariamente causados; para insatisfação de seus adversários, causados por algo que está além de nosso alcance.

A resposta de Bramhall a esse argumento, o argumento metafísico de Hobbes, recorre a uma noção de necessidade (e causa) que se aplicaria às ações e apetites humanos cuja natureza, no entanto, seria absolutamente distinta da necessidade presente nas operações dos corpos. Em seu texto, é notável a passagem em que Hobbes retrata um dos pontos centrais desse desacordo:

Novamente ele diz [Hobbes citando Bramhall]: “Em uma palavra, há uma diferença tão grande entre *eficácia natural e moral* como há entre a sua opinião e a minha nesta questão.” De modo que o estado da questão é

⁸ Ao longo deste trabalho, tomaremos de empréstimo os termos “libertariano” e “necessitarista” tal qual James Harris os emprega (HARRIS, 2005, 7), isto é, o primeiro referindo-se ao conjunto dos filósofos que defendem que há liberdade de escolha, as quais não são necessárias, o segundo referindo-se aos filósofos que defendem a necessidade das ações e escolhas humanas.

⁹ Isso porque dizer que A é causa suficiente de B é o mesmo que dizer que B segue-se *necessariamente* de A.

reduzido a isto, “Se há uma eficácia moral que não é natural?”. Eu digo que não há, ele diz que há. (HOBBS, QLNC, 4 – grifo meu)

A distinção proposta por Bramhall entre diferentes tipos de necessidade, uma aplicada aos eventos naturais, outra aos eventos morais, será posteriormente retomada e aceita (cada um a seu modo) por Anthony Collins e Samuel Clarke. A sugestão é a de que tanto ações voluntárias quanto eventos naturais são determinados, ambos admitem necessidade em suas operações. A necessidade envolvida nesses dois casos, porém, teria significados distintos. Como observa James Harris, “Bramhall diz que há um meio caminho entre motivos não terem nenhuma influência sobre a escolha e sua exclusão da capacidade de escolher diferentemente”¹⁰. E em relação à influência dessa distinção para o desenvolvimento posterior dos debates sobre liberdade e necessidade, esse mesmo autor afirma:

A noção de “necessidade moral” supostamente distinta de necessidade “natural” ou, como alguns dizem, “física” ou “literal”, desempenha uma função central nas discussões da vontade no século XVIII. Ela permite, ou talvez meramente *parece* permitir, ao defensor da liberdade da vontade distinguir entre, por um lado, a maneira em que uma causa determina seu efeito, e, por outro, a maneira em que um motivo influencia uma escolha. Um motivo, de acordo com um defensor da liberdade da vontade, não é, propriamente falando, a causa de um ato da vontade. Um motivo é melhor entendido como uma *ocasião* para o agente exercer sua vontade de um modo particular. (HARRIS, 2005, 7)

Essa estratégia de Bramhall, portanto, é bem-vinda ao propósito de uma defesa da liberdade da vontade. As ações e mesmo as escolhas seriam determinadas por nossos desejos e inclinações, mas essa determinação não seria tal que, uma vez presentes certos desejos e inclinações, a ação (ou escolha) não poderia ter ocorrido de outro modo. Tratar-se-ia de uma *necessidade moral*, uma determinação em que não há necessidade absolutamente.

A réplica de Hobbes a essa objeção em parte consiste em reafirmar a definição comum – e comumente aceita naquele período – segundo a qual uma causa

¹⁰ HARRIS, 2005, 6.

que não produz necessariamente seu efeito não é uma causa. Por essa razão, segundo o filósofo, dizer que motivos determinam (causam) *não necessariamente* nossas escolhas seria afirmar algo sem sentido.

1.2. *Hobbes vs. Bramhall: as consequências para a religião e para a moral*

Novamente prestando esclarecimentos ao leitor, para que este bem compreenda a disputa em questão, Hobbes informa-nos as quatro fontes das quais se valem os argumentos de seu adversário. Segundo ele, os argumentos de Bramhall recorrem às *autoridades* (das Escrituras ou de eruditos em matéria religiosa), das *inconveniências* originadas por ambas as opiniões (tanto da liberdade quanto da necessidade), dos *atributos de Deus* e, por fim, da *razão natural*. Por uma questão de relevância, faremos aqui a opção de investigar apenas uma dessas fontes, a que se refere às consequências perigosas da *doutrina da necessidade* para a religião e para a moral.¹¹

Entre as objeções iniciais de Bramhall está a de que a necessidade de ações e escolhas abalaria os alicerces de todas as sociedades humanas. As leis que obrigam e proíbem certas condutas seriam evidentemente injustas, uma vez que os homens não poderiam agir de outro modo. Além disso, não seria compatível com a justiça de Deus punir ou recompensar-nos por nossas ações. As consequências da verdade de uma tese como a defendida por Hobbes seriam, pois, desastrosas para a religião e para a moral.

As considerações de Hobbes frente a esse argumento, tal como ele as formula em QLNC, têm um alcance limitado. Hobbes sugere que, em vez de pensarem a doutrina da necessidade como incompatível com a justiça de Deus, os religiosos deveriam, antes, vê-la como uma consequência natural da presciência divina. Isso porque “qualquer coisa que era conhecida por Deus era necessária; mas todas as coisas eram conhecidas por Deus e, portanto, todas as coisas eram necessárias”¹². A doutrina da necessidade, portanto, é não apenas compatível, mas requerida pela religião – especificamente pelo atributo divino da presciência.

¹¹ Hobbes usa a expressão “doutrina da necessidade” [doctrine of necessity] para referir-se à tese segundo a qual nossas ações e escolhas são determinadas (e, portanto, para designar uma corrente de pensamento da qual é adepto).

¹² HOBBS, QLNC, 19.

De parte a retórica envolvida, tal argumento é insuficiente para responder à objeção levantada por Bramhall. Em primeiro lugar, por sequer esboçar uma resposta direta ao problema da justificação das práticas de recompensar e punir, as quais estão na base de todas as leis, sejam elas divinas ou humanas. Ademais, apelar para a compatibilidade da doutrina da necessidade com um dos atributos divinos, a presciência (da qual, em verdade, aquela seria derivada), só funcionará sob a suposição de que somente religiosos podem avançar objeções daquele tipo, o que é manifestamente falso.

Outra resposta que Hobbes oferece ao problema das consequências religiosas de sua teoria fora apresentada em outro texto, pouco tempo antes, “Of Liberty and Necessity, a Treatise” (LBNC, 1654). Contrariando a ideia de que a doutrina da necessidade traria consequências indesejáveis para a religião – na medida em que Deus não seria justo ao punir ou recompensar as pessoas pelo que fizeram (elas não poderiam ter feito de outro modo) –, Hobbes formula o seguinte argumento: um “poder irresistível justifica todas as ações, real e propriamente, em quem quer que seja encontrado (...) e porque tal poder está em Deus apenas, ele deve necessariamente ser justo em todas as ações”; além do que, em sentido próprio, diz Hobbes, os predicados humanos “justiça” e “injustiça” não se aplicam a Deus, pensar assim seria muita presunção de nossa parte.¹³

Deixando a questão teológica um pouco de lado, tendo agora em mente as consequências sociais da doutrina da necessidade, Hobbes afirma que “a necessidade das ações não torna as leis que as proíbem injustas”, uma vez que, a despeito disso, as leis continuarão a moldar o caráter das pessoas favoravelmente à justiça:

A intenção da lei não é causar desgosto ao delinquente por aquilo que é passado e não será desfeito; mas torná-lo a ele e a outros justos, que de outro modo não seriam assim, e diz respeito não à má ação passada, mas à boa ação que virá (...) *Os homens são justamente mortos não por suas ações não serem necessitadas, mas porque elas são nocivas, e são poupados e preservados aqueles cujas ações não são nocivas.* (...) E assim está claro que da

¹³ HOBBS, LBNC, 250.

necessidade de uma ação voluntária não pode ser inferida a injustiça da lei que a proíbe, ou do magistrado que a pune. (HOBBS, LBNC, 254 – grifo meu)

É em função daquilo que produzem na sociedade que leis, recompensas e punições devem ser consideradas justas ou injustas. Visto que as leis por princípio moldam a vontade das pessoas para agirem em conformidade com o bem da sociedade, não há matéria para discussão. Além disso, pensando agora na figura de um magistrado, Hobbes afirma que não é o caso que, ao julgar uma ação, o juiz leva em consideração suas causas mais remotas. Interessa-lhe descobrir a vontade do agente, o que ele *quis* fazer, afinal de contas. E obviamente, ao afirmar-se que as ações são necessárias, diz o filósofo, não se está sustentando que toda ação é realizada *contra* a vontade do agente. Trata-se, ainda nesse caso, de *suas* intenções e inclinações.

À luz desses pronunciamentos, poder-se-ia questionar a solução apresentada por Hobbes para a questão da justificação das práticas de recompensar e punir, as quais, segundo Bramhall, seriam injustas uma vez que os indivíduos não poderiam ter evitado agir do modo como agiram (nas palavras do próprio Hobbes, “Você dirá: é justo matar um homem para corrigir outro, se o que foi feito era necessário?”¹⁴). Isto é, será suficiente dizer que, porque úteis – para o bem da sociedade –, a punição de uma pessoa é, por isso apenas, justa? Não seria legítimo dizer que o agente não poderia ser responsabilizado por sua ação, que ele não poderia tê-la evitado, visto que as causas de sua conduta lhe fogem ao controle? Em suma, o agente realmente *merecia* ser punido?

Sem dúvida, esse conjunto de objeções traz à tona muitas dificuldades para a justificação hobbesiana de nossas práticas sociais mais elementares – de recompensar e punir os indivíduos, moral e civilmente. Como, porém, uma investigação sobre a consistência e relevância da filosofia de Hobbes é algo que foge ao objetivo que temos em mente neste trabalho (algo que, de todo modo, não estaria ao nosso alcance fazer), limitar-nos-emos a observar que sua estratégia de justificar tais atitudes em termos de utilidade social tem sido atribuída também a Hume, um equívoco de seus intérpretes, como ficará claro mais adiante.

¹⁴ HOBBS, LBNC, 254.

Quanto à querela Hobbes vs. Bramhall deve ficar marcado como ponto central da discussão a defesa, por parte de um dos contendores, da tese metafísica segundo a qual todo evento, mental ou natural, tem uma causa, bem como a ideia de que toda causa é igualmente necessária, e, de outro, a afirmação de que existem diferentes tipos de necessidade, e que a maneira pela qual motivos determinam escolhas e ações não implica a impossibilidade de agir-se de outro modo, não se tratando, portanto, de uma necessidade na acepção comum (isto é, metafísica) da palavra.

1.3. *King e a liberdade de indiferença*

É recorrente nos textos de defensores da doutrina da necessidade certa ênfase em opor-se à presença de uma liberdade de indiferença no homem, liberdade que, nas palavras de Hume, implicaria uma “negação da necessidade e das causas”, sendo, portanto, “contrária à experiência”¹⁵. (No *Leviatã*, Hobbes marca sua oposição à existência de tal liberdade ao dizer que “do uso da expressão livre-arbítrio não é possível inferir qualquer liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem”).¹⁶ A despeito dessa reiterada tomada de posição por parte de filósofos *necessitaristas* (defensores da doutrina da necessidade), não fica claro em seus escritos – ao menos à primeira vista – contra quem exatamente estão argumentando: por vezes, suspeita-se que todo defensor de uma noção de liberdade mais forte do que a liberdade *de agir como se quer* seja, por essa razão, um defensor da liberdade de indiferença. A familiaridade com o texto de filósofos como Bramhall e Clarke, no entanto, permite-nos descobrir o equívoco em que se assenta essa impressão. A rigor, nesse contexto a defesa da *liberdade de indiferença* remete-nos solitariamente à figura de William King, arcebispo de Dublin à época, autor que avança definições um tanto curiosas acerca da liberdade humana.

Em *An Essay On The Origin Of Evil (EOE)*, King dedica boa parte da obra à questão liberdade e necessidade. Como muitos outros autores, King considera essa discussão particularmente confusa, sendo matéria de controvérsias infundáveis e mesmo de inconsistência por parte daqueles que se põem a pensar o assunto:

¹⁵ HUME, T 407/443.

¹⁶ HOBBS, *Leviatã*, 129.

Se há algo difícil e obscuro em filosofia nós estaremos certos de encontrá-lo naquela parte que trata de escolhas e liberdade. Não há ponto sobre o qual os eruditos sejam menos consistentes consigo mesmos ou mais distantes dos outros. Nem é uma matéria fácil entendê-los ou dar uma representação correta e verdadeira de suas opiniões. (KING, EOE, 229)

A despeito das dificuldades que um tratamento da questão inevitavelmente teria de enfrentar, King pensa ser possível oferecer uma resposta satisfatória para pôr fim à controvérsia. Um dos elementos interessantes da discussão proposta por esse pensador diz respeito ao caráter mais geral de sua obra. Segundo Harris, o título do livro sugere tratar-se ali de uma teodiceia, "uma tentativa de explicar a existência do mal em um universo criado e governado por um Deus que é onipotente, sumamente sábio e sumamente benevolente"¹⁷. Assim, a busca pela compatibilização desses atributos divinos com a existência do mal moral (parte de seu propósito naquele texto) ajuda a compreender a extravagância da posição filosófica avançada por King acerca da noção de liberdade: ao que parece, somente um estado de coisas em que os indivíduos fossem absolutamente livres poderia isentar Deus de ser responsabilizado indiretamente pelas ações humanas.

Na seção "Sobre a natureza das escolhas", a qual abre o capítulo que investiga a origem e natureza do mal moral, antes de introduzir e defender sua opinião, King apresenta as diferentes posições no debate, agrupadas em dois segmentos: os filósofos e pensadores que defendem apenas uma *liberdade de compulsão*, e aqueles que sustentam uma *liberdade* tanto de compulsão quanto *de necessidade*.

Quanto ao primeiro grupo, King afirma que "os mais notáveis defensores dessa opinião entre os modernos parecem ser Hobbes, Locke, Leibniz, Bayle, Norris, e o autor da *Investigação Filosófica sobre a Liberdade Humana* [Anthony Collins]"¹⁸. De acordo com esses filósofos, "não há *compulsão* da Vontade, embora haja *necessidade*, necessidade da qual nada no mundo será livre"¹⁹. À luz das inconveniências teológicas mencionadas há pouco, não é difícil imaginar a antipatia com a qual King recebe a obra desse primeiro grupo de pensadores. Se todo evento no

¹⁷ HARRIS, 2005, 43.

¹⁸ KING, EOE, 232.

¹⁹ KING, EOE, 236.

mundo é causado necessariamente por algo que lhe antecede – sobre o qual não tem poder algum –, como, então, as escolhas e as ações humanas não poderiam ser consideradas fruto da causa inicial de tudo que existe? Sob essa perspectiva, a existência do mal moral traria sérios problemas para a doutrina da bondade divina. Ademais, pensa King, a própria noção de *mal moral* parece pressupor a existência de agentes em sentido absoluto, isto é, de seres capazes de dar início a movimentos voluntariamente e não sob efeito, também eles, da agência de uma causa externa, sem o que a própria noção de *agente* estaria arruinada e, portanto²⁰:

Todo mal seria estritamente natural (...) Não haveria mal moral absolutamente. Pois por Moral é reconhecido, pelo consentimento da espécie humana, apenas aquilo de que o homem é ele mesmo propriamente a causa; mas ninguém olha para si mesmo como propriamente causa de algo que não poderia evitar ou que foi necessitado por causas naturais antecedentes à vontade (KING, EOE, 238).

O segundo grupo de pensadores, por sua vez, possivelmente representado por Bramhall e Clarke, sustenta que a vontade é determinada unicamente pelos julgamentos do entendimento, não por algo que, se atentamente observados os antecedentes causais de todos os eventos no mundo, mostrar-se-ia *externo* ao agente. De acordo com essa visão, o entendimento mostra-nos o que é o melhor a fazer, determinando-nos a escolher agir de um ou de outro modo – uma posição *prima facie* mais afeita ao propósito de preservar-se a liberdade dos homens. No entanto, segundo King, também aqui a noção de *agente* seria abalada: a razão determinar-nos-ia necessariamente a querer esta ou aquela ação. Uma vez que ser um ente dotado de razão (entre outras faculdades) não é algo passível de escolha, a noção de agência (livre) perderia o sentido. Por outro lado, não seria suficiente observar, diante de tal dificuldade, que está em poder do indivíduo não observar os ditames do entendimento, recusando-se eventualmente a agir em conformidade com ele, o qual teria, portanto, apenas uma influência sobre o que queremos e fazemos. O problema, diz King, é que se esse for o caso, então a liberdade humana é antes uma imperfeição (uma vez que nos

²⁰ O argumento posto é: a existência de mal moral implica que as ações tenham sido produzidas tão somente pelos indivíduos, excluindo-se quaisquer causas externas a ele; a necessidade das ações implica a ausência de ações humanas propriamente ditas (visto que elas seriam determinadas por outra coisa que não o indivíduo ele mesmo). Portanto, necessidade implica a ausência (ou inexistência) de mal moral.

permitiria discordar da reta razão) que propriamente uma perfeição, conclusão oposta tanto à benevolência, quanto à sabedoria e onipotência divina.²¹

A despeito de suas peculiaridades, o que há de relevante nessas posições (em ambos os grupos), segundo King, é que ambas, embora por vias diferentes, acabam reconhecendo que *em alguma medida* as ações e escolhas humanas são determinadas por algo. O fato de se recorrer ao entendimento (ou a causas externas) como determinante da vontade não evita a consequência indesejável (do ponto de vista religioso) segundo a qual, na medida em que fomos criados por Deus, dotados com cada uma de nossas faculdades, o que fazemos deve necessariamente ser reportado a Ele: uma determinação *sui generis* é, ainda assim, uma determinação²²:

Deve ser também observado que entre os autores mencionados eu reconheço aqueles que declaram que a vontade é determinada pelo último Julgamento do Entendimento (...) a maior parte deles expressamente nega que *Indiferença* pertence à Natureza da Vontade. (KING, EOE, 245)

Assim, com o objetivo de evitar, por um lado, uma ameaça à doutrina da bondade divina e, por outro, a ideia de que o ponto mais alto da criação tem sérias imperfeições (como as possibilidades de querer e de agir contra o que o entendimento informa ser adequado), William King defende uma liberdade contra a qual todos os filósofos posteriores, *necessitaristas* ou *libertarianos*, levantar-se-ão. A “outra noção de liberdade e escolha proposta”²³ por King pretende responder à objeção segundo a qual os objetos que se nos apresentam agradáveis ou apropriados (pelos sentidos ou pela razão) seriam a causa de nossas escolhas e ações. O autor começa seu argumento com a seguinte afirmação:

²¹ É corrente entre os autores religiosos dessa época a ideia de que uma das provas da sabedoria e onipotência divina é o fato de haver no mundo seres com diferentes graus de perfeição, estando os homens, criaturas capazes de dar início ao curso de ação livremente, na parte mais alta da pirâmide.

²² Alguns autores sustentam que a razão, ao mostrar o que seria a melhor ação a ser praticada, estaria desse modo atuando sobre a vontade, determinando-a moral e não fisicamente (são as posições de Bramhall e Clarke). O porquê de King discordar dessa leitura é que a razão – enquanto faculdade presente em nós segundo a vontade divina – e seus julgamentos não poderiam deixar de ser observados pelos indivíduos em suas escolhas e ações.

²³ Este é o título da seção em que King apresenta e defende a existência de uma liberdade de indiferença nos homens.

Há certos poderes, faculdades e apetites, implantados em nós pela Natureza, que são designados para a ação; e quando estes executam suas ações próprias sobre os objetos, eles produzem uma sensação agradável e prazerosa em nós (KING, EOE, 266)

Aparentemente desconectada do debate, sua preocupação inicial é apresentar, valendo-se de um movimento tipicamente aristotélico, a ideia de que nossas faculdades são especializadas e dependem de certas circunstâncias para se tornarem ativas, realizando o fim a que se destinam. A visão, por exemplo, “não percebe nada senão luz, cores, e, sob a remoção dessas coisas, sua ação cessa”; assim também o “entendimento”, diz King, “distingue aqueles objetos que são comunicados a ele pelos sentidos (...), mas há certos limites que não pode exceder”.²⁴ O exercício dessas faculdades implica, pois, a existência dos objetos. Além disso, tais objetos apresentam-se como bons ou maus, agradáveis ou desagradáveis, produzindo em nós certas reações (um entardecer, por exemplo, que além de possibilitar o exercício da visão é estimado como belo). Nesses casos, isto é, no exercício daquelas faculdades, é natural pensar que noções como “agradável” e “desagradável” são dependentes do modo como os objetos são ou apresentam-se, situações nas quais assumimos uma postura meramente passiva.

No entanto, diz King, embora esse seja o modo corrente de se pensar o funcionamento da mente, isso não implica que *todas* as faculdades de que os seres humanos são dotados tenham a mesma natureza:

Não parece impossível conceber um poder com uma natureza bem distinta daqueles, que pode ser mais indiferente com respeito aos objetos sobre os quais ele exerce a si mesmo; para o qual nenhuma coisa é naturalmente mais agradável do que outra (...) [em função do que] toda adequação que há surge da *Aplicação* ou *Determinação* ela mesma. (KING, EOE, 268 – meus colchetes)

Assim, King defende inicialmente a *possibilidade* de haver no homem um poder cuja existência implicaria, de nossa parte, a capacidade de tornarmos os objetos agradáveis ou desagradáveis *voluntariamente*. O objeto ser ou não agradável para nós (isto é, se ele parecerá ou não agradável), seria uma questão a ser determinada

²⁴ KING, EOE, 267.

pelos indivíduos, os quais, apesar da presença do objeto (e de qual objeto se trata), seriam absolutamente indiferentes. Em tal estado de coisas, o agente não seria determinado a escolher ou agir em função do modo como percebe os objetos, uma vez que, por assim dizer, todas as percepções de objetos seriam isentas de valoração: estaria em nossas mãos decidir aquilo que nos agrada ou desagrade. A existência de uma faculdade nesses moldes – uma *liberdade de indiferença* – garantiria, portanto, que as escolhas e ações humanas não são determinadas por nada, nem mesmo pela aparente satisfação a ser produzida em nós pelo objeto:

A bondade do objeto não precede o ato de escolha (...), mas a escolha produz a bondade no objeto; isto é, a coisa é agradável porque escolhida, e não escolhida porque agradável: nós não podemos, portanto, investigar alguma outra causa da escolha do que o poder ele mesmo. (KING, EOE, 290 – grifo meu)

Não é fácil entender precisamente de que modo King entende essa liberdade de indiferença. No entanto, pode-se imaginar, a despeito disso, de que modo sua tese sai do terreno da possibilidade em direção ao da realidade. King sustenta que de fato há no homem um poder “autoativo, capaz de ser determinado em suas operações por si mesmo exclusivamente”²⁵, tendo em vista as consequências filosóficas e, principalmente, teológicas que, pensa o autor, adviriam caso a vontade dos homens estivesse sujeita a causas – internas ou externas – ao agente: ou a ideia de que há males morais não teria aplicação na realidade, ou a benevolência divina estaria abalada.

Antevendo o tipo de resposta que possivelmente ser-lhe-ia endereçada, King tenta escapar da objeção segundo a qual, se as ações não são causadas, elas se devem ao acaso (não à vontade do indivíduo), afirmando que a existência de uma liberdade tal qual ele concebe não implicaria a ruína da noção de “ação”: o próprio ato de escolher indicaria a intenção do agente. A isso, contudo, poder-se-ia ainda objetar: de onde surge ou em que se baseia a intenção do agente? Mais: se a valoração atribuída aos objetos é feita independentemente da razão, haveria espaço para dizer que certas escolhas foram racionais? O risco de limitar-se tão fortemente a influência da razão sobre a vontade dos homens é o de tornar as escolhas absolutamente arbitrárias, o que vai de encontro à sabedoria e perfeição divinas.

²⁵ KING, EOE, 278.

Sem responder a essas possíveis objeções, King encerra sua discussão do problema afirmando que, embora o motivo das escolhas não seja o prazer que os objetos produzem em nós por si mesmos, as ações humanas são acompanhadas de prazer na medida em que o próprio *ato de escolher*, isto é, o ato próprio de certa faculdade humana, seria prazeroso: “nossa felicidade, se nós temos alguma, parece consistir no exercício próprio desses poderes e faculdades de que a Natureza nos dotou”²⁶, outro elemento aristotélico de seu pensamento.²⁷

1.4. Samuel Clarke e uma necessidade *sui generis*

Considerado um dos grandes pensadores ingleses do século XVIII, Samuel Clarke (1675-1729) foi uma figura ativa no meio filosófico de então, correspondendo-se com autores como Leibniz, Collins e, notavelmente, Sir Isaac Newton – tendo sido seu amigo e tradutor²⁸. O fato de ser o maior filósofo britânico “entre a geração entre Locke e Berkeley, ao menos em termos de influência sobre seus contemporâneos”²⁹, justifica nossa opção por analisar seus argumentos acerca do debate liberdade e necessidade de maneira um pouco mais detida.

Em 1705, Clarke publica *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. Como o subtítulo da obra anuncia, trata-se de um texto “em resposta a Hobbes, Espinoza e seus seguidores, onde a noção de Liberdade é especificada e sua possibilidade e certeza provadas, em oposição à Necessidade e Destino”. Embora não se limite a tratar deste assunto, as reflexões sobre liberdade e necessidade atingem em suas mãos uma sofisticação bastante elevada.

Na Introdução do livro, Clarke afirma haver três razões em função das quais algumas pessoas assumem uma postura ateuísta, a saber: por não utilizarem corretamente sua razão – sendo, nesse caso, ignorantes como as bestas; por terem em seu caráter princípios de ação viciosos – os quais, uma vez que se tenham arraigado na personalidade, serão preferidos à mudança nos hábitos que a crença na doutrina

²⁶ KING, EOE, 266.

²⁷ Com efeito, Aristóteles justifica a primeira frase da Metafísica apelando para o agrado produzido pelo uso da visão. O próprio exercício dessa faculdade seria prazeroso.

²⁸ Pensador cujas ideias foram de certo modo incorporadas por Clarke em seus esforços de elaborar uma teologia compatível com as descobertas científicas de seu tempo.

²⁹ VALIATI e YENTER, 2009, 1.

religiosa deveria promover; ou por formularem por si mesmas raciocínios especulativos cuja conclusão é contrária à existência ou aos atributos divinos. Dadas essas três explicações para a preferência que eventualmente se verifica em favor do ateísmo, Clarke adverte o leitor (ou ouvinte)³⁰ sobre quem será o alvo de seu discurso ao longo do texto: o ateu do terceiro tipo, o único capaz de identificar e avaliar argumentos (sendo suficientemente instruído para isso), em função do que poderá ser convencido pela razão, tanto da existência, quanto dos atributos de Deus. Clarke escreve, portanto, para ateus-filósofos, os chamados livres-pensadores. Num movimento que não deixa de ser curioso, ele afirma que, para serem persuadidos de algo que de todo modo lhes seria conveniente (um mundo *com* Deus seria melhor do que um mundo *sem* Ele), tais interlocutores deveriam apenas “deixar de lado todos os tipos de preconceito”, mostrando-se dispostos a rever suas opiniões.³¹

Assim, desejoso apenas de uma boa vontade por parte de seu opositor, Clarke anuncia um conjunto de doze proposições a serem por ele demonstradas ao longo do texto. A proposição sob a qual o problema liberdade vs. necessidade é abordado, a proposição X, assume a seguinte forma: “Que o Ser Auto-Existente, a Causa Suprema de todas as coisas, deve necessariamente ter um Poder Infinito”³²; desta proposição, o autor tentará inferir tanto a possibilidade quanto a realidade de uma liberdade da vontade no homem. Clarke pretende chegar à primeira dessas proposições (a proposição X tal como ela é formulada acima) por meio da familiar asserção segundo a qual, ao menos na natureza, nada é auto-existente, isto é, nenhum objeto é causa da própria existência (ou ainda, a ideia de que todo evento tem uma causa). Disso, poder-se-ia concluir, segundo ele, que tem de haver uma primeira causa, que dá origem às demais, a qual, ela mesma, não é produzida por nada (isso porque não se poderia admitir racionalmente que a existência dos objetos teve início no/do nada). Essa causa não seria senão Deus, criador de todas as coisas direta ou indiretamente, daí seu poder infinito.³³

Com efeito, se tudo foi criado por Deus, pensa Clarke, nada lhe poderia oferecer resistência, e um poder ao qual nada oferece resistência não é senão um

³⁰ Ainda como subtítulo da obra tem-se a afirmação de que seu conteúdo não foi senão “a matéria de oito sermões proferidos na Catedral de St. Paul, no ano de 1704”.

³¹ CLARKE, D, 17. Trata-se de um movimento curioso na medida em que essa é uma reivindicação recorrente nos textos de livres-pensadores, não de religiosos.

³² CLARKE, D, 150.

³³ Nas páginas precedentes, Clarke pretende ter provado a necessidade de uma primeira causa *incausada*.

poder ilimitado, infinito. E porventura haverá algo que não esteja ao alcance de tal entidade?³⁴ Se, portanto, há algo como um poder infinito, então é possível que ele crie “uma Substância Cogitativa Imaterial, dotada com um Poder de começar movimento e com uma Liberdade da Vontade ou Escolha”³⁵. Clarke sabe que essa afirmação marca um dos pontos de discordância entre a sua posição e a de seus adversários. Por essa razão, ele avança um argumento contra a acusação de que sua fala implicaria absurdos, alegando que tal possibilidade só poderia ser contestada se implicasse uma contradição, isto é, que um estado de coisas em que um ser dotado de poderes absolutos criaria entes dotados de liberdade não poderia sequer ser concebido. Nesse ponto, obviamente, Clarke não poderá ser contestado: não há nenhum absurdo lógico em sua hipótese.

A hipótese seguinte diz respeito não à possibilidade de criação de uma substância cogitativa imaterial, mas à de “dotar uma Criatura com o Poder de Começar Movimento”, o que é “constantemente negado por todos os ateístas”³⁶. Também aqui, a despeito das objeções que lhe poderiam ser endereçadas, Clarke está autorizado a afirmar a possibilidade em questão. Para Deus, (ou qualquer outra) entidade cujos poderes são ilimitados, seria perfeitamente possível dotar suas criaturas com o poder de dar início a movimentos. Novamente, temos a formulação segundo a qual tal coisa seria possível *porque* concebível, não implicando contradição alguma. Além do que, neste caso, diz Clarke, é evidente que há pelo menos um ser dotado da capacidade de dar início a movimentos (Deus, precisamente), pois:

Se não há em algum lugar um princípio ou poder de começar o movimento, o movimento tem de existir sem uma causa ou razão de sua existência, o que é uma expressa contradição. (Clarke, D, 172)

Visto que a inferência *existência* → *possibilidade* é legítima, não haveria mais matéria para discussão.

³⁴ Respondendo a uma objeção bem conhecida, Clarke afirma que a ausência de atributos ou poderes cuja existência implicaria imperfeição (como a possibilidade de tornar uma contradição verdadeira ou autodestruir-se) não deve ser considerada uma limitação de poder.

³⁵ CLARKE, D, 159.

³⁶ CLARKE, D, 171. Na sequência do texto, Clarke afirma: “Isto é constantemente negado por todos os ateístas porque sua consequência é uma Liberdade da Vontade”.

À luz dessas argumentações, fica relativamente claro o modo como Clarke conduz seu tratamento da questão liberdade e necessidade. Trata-se de uma postura defensiva do autor frente às críticas de que sequer faria sentido conceber um estado de coisas no qual houvesse seres capazes de iniciar movimento. Clarke está atacando nada menos que o argumento mais forte avançado por seus adversários para sustentar a necessidade das ações humanas, que fazem ou fariam parte da mesma natureza a que está submetida a matéria. Portanto, provar que seus adversários estão equivocados a esse respeito não é uma tarefa secundária: é, antes, uma condição sem a qual suas pretensões sequer sairiam do chão.

Assim, esperando ter provado a possibilidade de haver seres capazes de iniciar movimento, Clarke recorre à experiência para sustentar a existência efetiva – e não mais a mera conceitabilidade – de seres dotados com tal poder:

Suponho que nenhum homem considerável possa duvidar de que não tem realmente um poder de auto-movimento. Pois os argumentos extraídos da experiência e observação contínuas para provar que nós temos tal poder são tão fortes que nada menos que uma estrita demonstração de que a coisa é absolutamente impossível e implica uma contradição expressa pode fazer-nos de algum modo duvidar de que nós não o temos. (CLARKE, D, 175)

O ponto de Clarke é convidar seu adversário a reconhecer pela experiência, *via introspecção*, que o modo como agimos difere em um sentido importante do modo como relógios operam, a saber, estes se movimentam a partir da influência de causas físicas que impulsionam suas molas e rodas, ao passo que nós somos determinados a agir por outras considerações que não a atuação de uma entidade externa sobre nós, mas em função daquilo que nos agrada ou se apresenta como um bem. Segundo Clarke, “pensamento e querer não são, nem podem ser, qualidades da matéria”³⁷. É exatamente essa a diferença mais significativa entre seres humanos e objetos inanimados; não fosse assim, seríamos como pedras e relógios, seres aos quais não convém a capacidade de determinar os próprios movimentos.

³⁷ CLARKE, D, 182.

A proposição mais diretamente ligada ao debate que ora nos interessa, a qual deveria ser aceita, sugere Clarke, na esteira do que se disse acerca das duas hipóteses precedentes (sobre a possibilidade de criar-se uma substância cogitativa imaterial e a de dotar as criaturas com o poder de dar início a movimentos) aparece sob esta formulação: “É possível para um ser infinito dotar uma criatura com liberdade da vontade”³⁸. Eis, precisamente, a questão liberdade e necessidade formulada por um de seus grandes contendores na filosofia britânica do século XVIII:

Quanto à propriedade dos termos, se a vontade é propriamente o lugar da liberdade ou não, não é o propósito agora investigar: a questão sendo, não onde o lugar da liberdade é, mas se há *absolutamente* no homem tal poder, como a liberdade de escolha e de determinar suas próprias ações; ou, ao contrário, suas ações são todas necessárias, como os movimentos de um relógio. (CLARKE, D, 180)

Clarke é explícito quanto ao seu entendimento de quem seriam os filósofos comprometidos com a visão segundo a qual as ações humanas são necessárias “como os movimentos de um relógio”: Hobbes e Espinoza. Novamente, julgando que a experiência sugere fortemente que há algo de diferente nos homens – se comparados aos demais objetos na natureza –, Clarke esforça-se por mostrar os erros nos quais esses dois filósofos teriam incorrido em suas argumentações.

Na medida em que essa é a questão de maior interesse de todos, em matéria tanto de religião quanto da vida humana; e tanto Espinoza quanto Hobbes, e seus seguidores, têm, com grande barulho e confiança, negado [a liberdade da vontade], eu devo, portanto (...) esforçar-me para mostrar, em particular, as fraquezas dos principais argumentos pelos quais esses homens têm pretendido demonstrar que não pode *possivelmente* haver tal poder no homem, como uma liberdade da vontade. (CLARKE, D, 180 – meus colchetes)

Em vez de analisar cada um dos argumentos de Hobbes e Espinoza, Clarke escolhe aqueles que, a seus olhos, são os dois principais raciocínios de seus adversários, aos quais os demais poderiam reduzir-se, a saber:

³⁸ CLARKE, D, 182.

1. “Todo efeito deve necessariamente ser produzido por uma causa; portanto, como cada movimento no corpo tem de ter sido causado pelo impulso de algum outro corpo, e o movimento daquele pelo impulso de um terceiro; assim toda volição, ou determinação da vontade do homem, deve necessariamente ser produzida por alguma causa externa”.³⁹

2. “Pensamento, e todos os seus modos, como querer e preferir, são qualidades ou afecções da matéria; e conseqüentemente, visto que é manifesto que a matéria não tem em si mesma um poder de começar movimento, ou dar a si mesma um modo qualquer de determinação [...] é evidente que, da mesma forma, é impossível que deva haver uma tal coisa como liberdade da vontade”.⁴⁰

Como já havia esboçado antes, em sua resposta ao argumento número 1, Clarke recorre novamente à ideia segundo a qual, para fazer sentido a própria noção de movimento, é preciso que tenha havido, em algum lugar, um começo de movimento sem um antecedente causal, sob pena de termos de admitir o absurdo de que certos eventos têm sua origem no/do *nada* (*by nothing*)⁴¹. Haveria, por assim dizer, uma restrição à máxima causal: todo evento tem um começo de existência (ou causa) à exceção de um, que deu origem aos demais. Assim, visto que é possível e de fato parece haver ao menos um “movente imóvel”, não seria impossível imaginar que esse é o caso dos seres humanos. Ademais, tal como a experiência nos mostra, diz Clarke, “este poder pode estar, e está, no homem”.⁴²

Quanto ao segundo argumento, Clarke sustenta que há uma diferença de natureza entre as qualidades do pensamento e da extensão: “Pensamento e querer são poderes inteiramente diferentes de solidez, figura, e movimento; e se aqueles são diferentes, então não podem possivelmente surgir destes”.⁴³ Ao passo que a matéria admite divisão, pensamentos, desejos e inclinações não o admitem. De maneira análoga, substâncias sólidas não podem pensar e querer. Assim, aplicar as mesmas noções a entidades de registros tão diferentes (falando em *causação* de estados mentais ou do

³⁹ CLARKE, D, 181.

⁴⁰ CLARKE, D, 182.

⁴¹ CLARKE, D, 187.

⁴² CLARKE, D, 183.

⁴³ CLARKE, D, 188.

querer de certos objetos) não seria senão um equívoco, “a mais vergonhosa falácia (...) da qual Hobbes e seus seguidores são culpados”⁴⁴, sobre quem recairia, além disso, o ônus de explicar *como* nossos pensamentos e disposições poderiam ser causados pela matéria.

Independentemente da força dessas duas objeções, há um terceiro argumento (inicialmente omitido) investigado por Clarke nas páginas seguintes que é de grande importância para os rumos das discussões sobre liberdade e necessidade (na medida em que redefine os termos nos quais a questão é posta), a saber, a ideia de acordo com a qual “a necessidade da vontade é determinada pelo último julgamento do entendimento”⁴⁵. A posição avançada por Clarke a esse respeito guarda semelhanças com aquela apresentada por William King em seu “Ensaio sobre a origem do mal”: ambos os autores rejeitam a ideia de que o entendimento (ou a razão) *determina* necessariamente a vontade numa ou noutra direção. Não obstante, as razões e o modo como esses pensadores sustentam tal posição têm naturezas distintas.

Com efeito, tentando evitar quaisquer consequências indesejáveis para a religião, William King rejeita todo tipo de determinação da vontade. Segundo ele, não é o caso nem que os objetos – e o modo como se nos apresentam – nos determinariam a agir em conformidade com suas aparências, nem tampouco que o entendimento, na medida em que nos mostraria qual a melhor maneira de agir, atuaria sobre nós, determinando-nos a fazer uma coisa em vez de outra. Do ponto de vista teológico do qual King vê a questão, aceitar que nossas faculdades determinam nossas ações e escolhas significa aceitar que nossas escolhas podem ser remetidas a Deus, que foi precisamente quem nos dotou com essas faculdades. Seria preciso, portanto, uma liberdade que desse conta de isentar Deus de responsabilidades pelo que fazemos – em suas palavras, uma *liberdade de indiferença*.

Seguindo um raciocínio aparentemente menos preocupado com as implicações religiosas de aceitar-se uma determinação da vontade via entendimento, Clarke sugere haver dois sentidos em que um evento pode ser dito necessário, um dos quais se aplica à matéria, outro às ações humanas, propondo uma espécie de bipartição

⁴⁴ CLARKE, D, 201.

⁴⁵ CLARKE, D, 206.

metafísica do conceito de necessidade. Segundo ele, a determinação da vontade que se diz ter lugar nas ações voluntárias das pessoas não envolveria senão uma “necessidade sob suposição”:

Esta necessidade da vontade do homem de agir de acordo com seu último julgamento seria apenas *uma necessidade moral e não propriamente natural*; isto é, não seria necessidade absolutamente, no sentido dos opositores da liberdade. (CLARKE, D, 207 – grifo meu)

De acordo com essa noção mais frouxa de necessidade, não há equívoco em sugerir que as ações e escolhas humanas são necessárias: elas seriam necessárias em um sentido não problemático, além de serem determinadas por motivos e razões, não pela intervenção de objetos externos. Pensar a determinação da vontade como algo que implicaria a impossibilidade de agir-se de outro modo, portanto, seria assumir uma posição metafísica equivocada quanto ao modo como motivos, desejos e inclinações relacionam-se com a vontade via deliberação. Assim, poder-se-ia dizer que, segundo Clarke, se entendermos que há um modo de determinação da vontade que difere essencialmente do modo como a matéria opera, estaremos autorizados a defender uma determinação *sui generis* de nossas escolhas e ações; se, no entanto, defendermos que só há um tipo de determinação no mundo, o qual implica uma necessidade tal como a encontramos nas operações dos objetos externos, então não há determinação ou necessidade envolvida nas ações voluntárias dos homens absolutamente.⁴⁶

Logo após a apresentação desse argumento, Clarke mostra-se ciente quanto à espécie de objeção que lhe será endereçada: que só há um tipo de necessidade; que falar em necessidade *moral*, em contraste com uma necessidade *natural*, não seria senão traçar distinções arbitrárias. A isso, o filósofo limita-se a responder, como o fizera antes, que a própria noção de movimento pressupõe um “primeiro princípio”, razão pela qual não há qualquer impossibilidade de haver no homem, tal como há em Deus, uma capacidade de iniciar movimentos. (Nesse contexto, a investigação de Hume sobre a

⁴⁶ De acordo com a explicação de Schneewind, “Clarke sustenta que é um erro basear a concepção de que liberdade é uma impossibilidade conceitual na premissa de que todo acontecimento, incluindo as volições, precisa ter uma causa. Aqueles que argumentam dessa maneira ‘confundem de maneira ignorante Motivos Morais com Capacidades Físicas, pois entre essas Duas coisas não há hipótese de relação’. Evite essa confusão, diz Clarke, e você verá que as escolhas feitas a partir dos motivos são livres, ainda que sejam moralmente necessárias” (SCHNEEWIND, 2001, 345).

natureza da noção de causalidade poderia lançar luz sobre a validade das distinções propostas por Clarke, bem como mostrar um dos pontos fortes da posição humeana sobre liberdade e necessidade em terreno metafísico). Por ora, vejamos de que modo tais argumentos foram recebidos por um de seus principais interlocutores.

1.5. *Anthony Collins e um hobbessianismo sofisticado*

A recepção crítica da posição de Clarke sobre liberdade e necessidade foi formulada por Anthony Collins em *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, obra lançada a público primeiramente em 1717. Assim como Clarke, Collins foi um dos grandes pensadores ingleses do século XVIII, expoente de uma atitude filosófica que lhe rendeu, ao lado de outros nomes, a qualificação “livre-pensador”. A influência exercida pela filosofia de Locke – de quem fora amigo – sobre seu pensamento, embora tenha um papel importante em sua formação, não foi tão significativa quanto à exercida pelos pronunciamentos metafísicos de Thomas Hobbes, de quem Collins herdou em grande medida os raciocínios relacionados à questão liberdade e necessidade.

As discussões mantidas por Collins e Clarke sobre temas religiosos e filosóficos, todavia, não têm início apenas quando da publicação da *PI*, nem se restringem a discussões acerca do problema do livre-arbítrio. Já na primeira década daquele século, Collins corresponde-se com Clarke tendo como objeto diferentes temas de metafísica (como o que pergunta pela possibilidade de a matéria pensar); tempos depois, ambos participam de reuniões na casa de amigos em comum para debater temas afins.⁴⁷ Ao tratar do histórico dessas discussões, num texto dedicado à biografia de Collins, Uzgalis informa-nos sobre o espaço ocupado pela questão liberdade vs. necessidade dentro de sua obra:

Na correspondência de 1706-1708 com Clarke e em seu livro *An Essay concerning the Use of Reason*, Collins aborda de passagem determinismo e liberdade da vontade. Sua *Philosophical Inquiry Concerning Liberty* de 1717 é dedicada inteiramente à questão. (UZGALIS, 2003)

⁴⁷ Essa intensa correspondência – de ideias e objeções – ocorreu também quando Collins publicou sua *Investigação*, à qual Clarke apresentou uma série de comentários em uma obra intitulada *Remarks upon a Book, Entitled, A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, publicada ainda em 1717.

Assim, talvez não estejamos errados ao concluir, entre outras coisas, que a obra de 1717 contém muitos dos aspectos relevantes em disputa entre aqueles autores, significando bem uns dez anos de reflexão e correspondências sobre o tema.

Dizendo esperar que o julgamento que lhe venha a ser dedicado seja naturalmente posterior à leitura de sua obra, Collins abre a *PI* dando ao leitor indícios sobre o tipo de liberdade do qual se mostrará partidário ao longo do texto. Assumindo a forma de uma advertência inicial, ele diz:

Eu nego liberdade em um certo sentido dessa palavra, *embora eu afirme liberdade, quando ela significa um poder no homem de agir como ele quer ou agrada*, que é a noção de liberdade afirmada por Aristóteles, Cícero, Mr. Locke, e vários outros filósofos, antigos e modernos. (COLLINS, PI, ii – grifo meu)

Trata-se, com efeito, de um primeiro movimento bem conhecido desde as primeiras querelas mantidas entre Hobbes e Bramhall acerca da questão do livre-arbítrio no século anterior: a defesa de uma liberdade *das ações*. Ademais, Collins sugere, em uma passagem bastante original, que, ao fim e ao cabo, a controvérsia em torno da questão liberdade e necessidade talvez tenha sua origem em uma confusão meramente verbal. Segundo ele, embora neguem em palavras, os filósofos parecem concordar com o *significado* desse termo:⁴⁸

Em verdade, após um exame atento dos melhores autores que têm tratado da liberdade, posso afirmar que, embora em palavras eles possam parecer opostos uns aos outros (...), no fundo há um acordo quase universal sobre a noção defendida por mim. (COLLINS, PI, ii)

De maneira esquemática, Collins divide sua investigação em duas etapas: na primeira, avalia até que ponto os defensores da liberdade estão certos ao tomar como uma simples e acessível *questão de fato* que as ações e a vontade humanas são livres, não necessárias; na segunda, propõe uma consideração atenta da experiência

⁴⁸ Embora mais adiante venhamos a nos esforçar por marcar as distâncias existentes entre Hume e Collins (e, principalmente, entre Hume e Hobbes), é inegável que, de todos os autores até então mencionados, Anthony Collins foi quem mais exerceu influência sobre o modo como Hume veio a tratar da questão liberdade e necessidade. Logo no começo da seção 8 da primeira *Investigação*, Hume afirma que toda a controvérsia não teria passado de um mal-entendido, um problema de natureza verbal.

que temos do comportamento humano, a qual nos mostraria, com segurança, que nossas escolhas são necessárias e que não há nenhuma incompatibilidade a priori entre uma ação ser, ao mesmo tempo, *livre e necessária*. Seu esforço inicial, portanto, num movimento que lembra a atitude defensiva de Clarke em atestar a possibilidade da liberdade, é o de mostrar que a experiência comum está longe de fornecer provas claras a favor do libertarianismo.

Ao realizar algumas “reflexões gerais sobre o argumento da experiência”⁴⁹, Collins acusa o vulgo de afirmar sua liberdade (de necessidade) com base na experiência comum da agência humana. Segundo os leigos, em geral as pessoas agem em função daquilo que desejam – seja esse desejo ou não o resultado de um processo de deliberação –, não tendo diante de si nenhum impedimento externo, o que nos autorizaria concluir que as ações e escolhas humanas não estão sujeitas à necessidade (na maioria dos casos, ao menos). A questão, dizem, é que nenhuma *introspecção* mostra que estamos sendo compelidos a optar por este ou aquele curso de ação; pelo contrário, sentimo-nos livres e isso é um indicativo de que podemos agir do modo como melhor nos aprouver. Por que, então, pensar que estamos sujeitos à necessidade do mesmo modo que entes materiais?

Eis a resposta de Collins, a qual, por um lado, reafirma a posição de Hobbes, e, por outro, adianta uma das razões que Hume apresentará para a prevalência da doutrina da liberdade: o vulgo fica tentado a concluir que há uma liberdade irrestrita no homem porque *ignora as causas* de suas ações. O fato, porém, de não observarmos aquilo que nos determina ou motiva a fazer as escolhas e ações que fazemos não implica, obviamente, a inexistência de causas para esses eventos:

O vulgo, que é criado para crer na Liberdade, considera-se seguro do êxito, constantemente apelando à *Experiência* para uma prova de sua liberdade, e sendo persuadido de que se sentem livres em milhares de ocasiões. E a origem de seus erros parece ser a seguinte. Eles não assistem ou não veem as causas de suas ações, especialmente em questões de pouca importância, e assim concluem que são livres, ou não são movidos por causas, a fazer o que eles fazem. (COLLINS, PI, 12)

⁴⁹ Nome da seção em que Collins avalia as pretensões libertarianas de basearem sua posição em questões de fato claramente observadas via experiência (COLLINS, PI, 12).

Porque não observam com atenção o modo como os seres humanos funcionam, as pessoas comuns (e mesmo alguns notáveis defensores da liberdade) pensam, erroneamente, que se pode provar a liberdade da vontade por meio de um simples recurso à experiência.

Segundo Collins, há ainda um indício mais forte para sustentar que a liberdade do homem – ao menos a espécie de liberdade cuja existência excluiria a necessidade de suas ações e volições – não é suportada de maneira evidente pela experiência, a saber: diferentes autores têm definido liberdade cada um a seu modo. Alguns chegam mesmo a considerar a própria definição intrincada.⁵⁰ A questão é: se a existência dessa liberdade fosse facilmente atestada pela experiência, não poderia jamais haver tanta discordância entre seus defensores quanto ao que ela seja e como se manifesta:

Mas como pode tudo isso ocorrer [a defesa de diferentes concepções de liberdade entre os próprios libertarianos] dentro de uma clara questão de fato, que se supõe observada em toda parte? (...) E por que tantas contradições sobre o assunto? (...) Isso não poderia ocorrer, se a questão de fato fosse clara a favor da liberdade. (COLLINS, PI, 22 – meus colchetes)

Desse modo, tendo em mente autores como Bramhall, Clarke e King, Collins pretende ter deixado suficientemente claro que não há nada como uma experiência manifesta da agência humana em favor do libertarianismo e daqueles que o advogam.

A segunda parte de seu empreendimento teórico – cujo objetivo é, aí sim, estabelecer a necessidade de escolhas e ações – é introduzida sob a sugestão de que há uma maneira correta de observarem-se os fenômenos relacionados à ação humana. Trata-se, agora, de “nossa experiência ela mesma considerada”.⁵¹

Collins afirma haver quatro tipos de operações ou atividades que efetivamente realizamos enquanto humanos, as quais lhe caberá investigar se estão ou

⁵⁰ Ao fazer essa observação, Collins tem em mente a figura de William King (COLLINS, PI, 22).

⁵¹ COLLINS, PI, 22.

não sujeitas à necessidade. São elas: *percepção de ideias, julgamento de proposições, querer e agir como se quer*. Ao tratar das duas primeiras, Collins não perde muito tempo, afirmando, por uma lado, que seria absurdo dizer que nós percebemos os objetos voluntariamente e, por outro, que asserir ou acreditar na verdade de uma proposição, obviamente, não é algo que possamos fazer de acordo com a nossa vontade. Especificamente sobre este último ponto, contrariando uma filosofia de orientação cartesiana, ele diz:

Se um homem pensa que pode julgar uma proposição, que aparece a ele como evidente, não ser evidente; ou uma proposição provável ser mais ou menos provável do que ela aparece pelas provas, ele não sabe o que diz. (COLLINS, PI, 34)

Para os nossos propósitos, a investigação torna-se mais interessante nas análises das atividades do *querer* e do *agir*. Quanto ao primeiro, Collins afirma:

Há duas questões usualmente colocadas sobre esse assunto: *primeiro*, se nós somos livres ou não de querer? *Segundo*, se nós somos livres para querer um ou outro de dois ou mais objetos? (COLLINS, PI, 37)

Quanto à pergunta referente à *liberdade de querer*, Collins é taxativo: diante de uma possível ação (caminhar, por exemplo) um homem terá ou não vontade de realizá-la. E esse querer ou não querer surge imediatamente, ou seja, não é produzido pela mente a partir de outras considerações. Ademais, se alguém se amparar na consideração de ações futuras para sustentar que podemos suspender nosso querer, novamente incorrerá em erro: o fato de que hoje eu seja indiferente ao ato de participar de uma maratona que acontecerá daqui a dois meses não é uma prova a favor da ideia de que o querer pode ser suspenso absolutamente. Isso porque, nesses casos, o que ocorre é uma suspensão do querer que é, ela mesma, um ato de querer.

Assim, resta-nos a questão: somos livres para querer ou escolher um entre dois ou mais objetos? Novamente, Collins traça uma distinção entre as diferentes maneiras de compreender-se essa pergunta, uma das quais se refere a objetos que se nos apresentam mais ou menos excelentes (uns do que os outros), a outra se refere a casos nos quais os objetos parecem-nos igualmente excelentes.

Em resposta à primeira formulação da questão, Collins afirma que os seres humanos invariavelmente querem ou desejam, entre dois ou mais objetos, aquele que lhes parece trará mais prazer e felicidade. Não se pode recusar que nosso querer é determinado na direção daquilo que se nos apresenta como um bem maior; por essa razão:

Mesmo o maior advogado da liberdade [Bramhall] concede que, o que quer que a vontade escolha, ela escolhe sob a noção de bem; e que o objeto da vontade é o bem em geral, que é o fim de todas as ações humanas. (COLLINS, PI, 44 – meus colchetes)

Desse modo, diante de dois ou mais objetos diferentes em suas qualidades, nosso querer é direcionado necessariamente para aquele que promete o maior grau de prazer e satisfação. Também nesses casos nosso querer é determinado.

Mas mesmo quando temos diante de nós objetos semelhantes em todos os aspectos relevantes, os quais geram igual expectativa de satisfação, mesmo nessas situações, ao optarmos por um dentre eles não estamos realizando um ato de querer que não seja determinado por nada. A título de ilustração, Collins apresenta o seguinte exemplo. Imaginemos dois ovos entre os quais não conseguimos perceber nenhuma diferença. Essa, que é uma situação corriqueira, parece indicar um caso genuíno de livre escolha, segundo os defensores da liberdade: ao optar por um dos ovos, não fui determinado pela expectativa de obter uma satisfação maior, e ainda assim eu o escolhi, uma prova de que o querer é indeterminado.

Retoricamente, Collins pergunta: supondo-se que se conceda que o exemplo dos ovos ilustra uma situação na qual há um ato genuinamente livre (no sentido que interessa aos seus opositores), será esse o único caso (ou tipo de caso) em que os homens são livres para escolher? Se a resposta for afirmativa, diz ele, então pouca coisa precisará ser dita ainda sobre liberdade e necessidade. As escolhas e ações seriam admitidas necessárias na maioria absoluta dos casos. Não obstante, deixando a retórica de lado, Collins procede a uma explicação num tom que, anacronicamente, alguém poderia dizer que é bem humeano: a igualdade existente entre os objetos em si

mesmos não é suficiente para provar que minha opção por um deles não foi determinada por nada:

Todas as várias modificações do homem, suas opiniões, preconceitos, temperamento, hábito, e circunstâncias devem ser tomados e considerados como causas da escolha não menos do que os objetos entre os quais nós escolhemos; e essas modificações inclinarão ou determinarão nossos querer, e produzirão a escolha que nós fazemos preferível para nós, embora os objetos externos de nossa escolha sejam sempre iguais uns aos outros. (COLLINS, PI, 47 – grifo meu)

Portanto, segundo Collins, é um erro sustentar que experimentamos uma liberdade de escolha quando decidimos realizar certas ações ou optamos por adquirir certos objetos. Via introspecção, podemos *não perceber* as causas menos evidentes de nosso querer, mas uma observação atenta do funcionamento da mente humana mostra-nos inequivocamente que, mesmo em casos de aparente indiferença, nossas escolhas estão sendo determinadas, seja pelas qualidades dos objetos, seja pelo modo como pensamos ou pelas circunstâncias em que nos encontramos.

1.6. *Clarke vs. Collins*

De tudo o que se disse até o momento sobre Anthony Collins e sua posição no debate liberdade e necessidade, nada ultrapassa em importância uma distinção que, ao menos nominalmente, o autor toma de empréstimo de um conhecido interlocutor, Samuel Clarke:

Quando eu afirmo necessidade, eu afirmo apenas o que é chamado *necessidade moral*, significando, assim, que o homem, que é um ser inteligente e sensível, é determinado por sua razão e sentidos; e eu nego que o homem esteja sujeito a uma tal necessidade como a que está nos relógios e outros seres, que por carecerem de sensação e inteligência estão sujeitos a uma necessidade absoluta, física ou mecânica. (COLLINS, PI, iii – grifo meu)

Com efeito, a segunda advertência ao leitor, apresentada ainda nas páginas iniciais de seu livro, indica com precisão que Collins – que “desde o começo é

um determinista com uma explicação compatibilista da ação livre”⁵² – estava consciente das dificuldades avançadas por Clarke, já em 1705, contra posições *necessitaristas* acerca da questão liberdade e necessidade. Collins tem, por isso, o cuidado de afirmar que defender a necessidade das ações (ou mesmo a necessidade da vontade) não implica, por si só, assumir a ideia inaceitável segundo a qual os homens estão *sob todos os aspectos* na mesma condição que a matéria. E sobre essa espécie de necessidade, Collins diz que “os maiores defensores da liberdade” a sustentam.

Nesse sentido, não há dúvida de que Collins tinha conhecimento da distinção proposta por Clarke mais de dez anos antes em *A Demonstration*, de acordo com a qual as ações e a vontade humanas estariam sujeitas a uma espécie de necessidade que não seria uma “necessidade absolutamente”⁵³. Diante disso, a questão que naturalmente emerge é: em que medida esses autores defendem posições diferentes no debate liberdade e necessidade? Se ambos reconhecem uma determinação da vontade e das ações, não haveria tão somente uma disputa verbal, como Collins sugere?

A despeito dos esforços de ver-se a controvérsia como um simples mal-entendido, tem-se precisamente nesta discussão a diferença mais notável entre Clarke e Collins em suas tentativas de solucionar o problema do livre-arbítrio, uma disputa que se dá, essencialmente, em terreno metafísico. Segundo Paul Russell:

Um ponto central de desacordo entre Clarke e Collins é a questão da causação. Ambos os pensadores concordam que todas as coisas devem ter uma causa. O que eles discordam é se toda causa é tal que é uma causa *antecedente eficiente que torna necessário* seu efeito. Collins sustenta que se uma causa não determina necessariamente o seu efeito de modo que nas mesmas circunstâncias seu efeito tem de seguir-se (isto é, não poderia ser de outro modo) então a causa não é “apropriada a seu efeito”, e assim “não é uma causa absolutamente”. Contra essa visão, Clarke sustenta que é essencial distinguir entre “necessidade moral” e “eficiência física”. (RUSSELL, 2008, 228)

⁵² Uzgalis, William, "Anthony Collins", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collins/>>.

⁵³ CLARKE, D, 207.

Ao investigar o quarto tipo de operação do qual os seres humanos são capazes – a saber, a capacidade de realizar ações –, Collins retoma os raciocínios de Hobbes sobre causação para, diretamente, sustentar a tese segundo a qual nossas ações são absolutamente necessárias: “Eu devo agora considerar as ações dos homens que seguem o querer, e ver se ele é livre em algumas dessas ações. E também aqui nós observamos perfeita necessidade”⁵⁴. Apresentada como uma segunda razão para provar que o homem é um agente necessário, Collins afirma: “Todas as suas ações [do homem] têm um começo. O que quer que tenha um começo tem de ter uma causa; e toda causa é uma causa necessária”. Logo, as ações humanas são necessárias, isto é, são produzidas por eventos que lhe antecedem, cuja aparição é condição suficiente de sua realização.

Tão logo esse argumento é apresentado, Collins apressa-se em justificar uma de suas premissas, a de que todo começo de existência tem uma causa, valendo-se de uma estratégia de argumentação por redução ao absurdo. Segundo ele, admitir que algo tenha sido produzido sem uma causa significa dizer que “nada pode produzir algo”, o que deveria constituir um absurdo não só aos olhos de filósofos, como aos de todos os defensores da religião, “uma absurdidade comumente atacada nos ateístas”. Embora essa tese metafísica sobre começo de existência tenha recebido especial atenção de Hume no *Tratado*, interessa-nos aqui a parte do argumento que se ocupa em afirmar que “toda causa é necessária”.

Conforme vimos na seção dedicada à exposição do pensamento de Clarke, esse autor postula a existência de dois tipos de necessidade, uma moral, outra física. Em função dessa distinção, ele se permite dizer que não há problema em sustentar-se que as ações e escolhas são necessárias. No entanto, deve-se entender que a necessidade envolvida nas ações voluntárias dos homens é uma necessidade em sentido peculiar, não se tratando propriamente de uma determinação tal qual a que observamos nas operações da matéria. A aposta de Clarke é que o modo como motivos e disposições relacionam-se com nossas escolhas via deliberação tem uma natureza distinta daquele pelo qual um objeto material exerce poder sobre outro (quando dois artefatos se chocam, por exemplo, situação em que dizemos que um foi a causa do movimento do outro). Assim, se não fizermos essa distinção, não poderemos de modo algum dizer que

⁵⁴ COLLINS, PI, 52.

os homens são entes necessários. As necessidades envolvidas nas operações da matéria e nas ações voluntárias dos homens são de tipos diferentes.

Em resposta a isso, conforme se disse, Collins tem o cuidado de sustentar que os seres humanos agem necessariamente, mas que isso não os torna meros relógios. O tipo de causa que nos move é outro. Não é o caso que somente molas e parafusos estão em nós articulados com o intuito de permitir que *pareçamos* agir. Agimos em função de quererem, via deliberação e todos os elementos que uma observação atenta da agência humana informa-nos.

O grande ponto de discordância legado por esses autores diz respeito à distinção proposta por Clarke *nos termos em que* ele a propôs. Em certo sentido, Collins aceita a ideia de que há uma necessidade moral, em oposição a uma necessidade física, mas ele a aceita somente na medida em que falar em necessidade moral implicaria pensar em motivos e disposições, expectativa de obter prazer e evitar a dor, como causa de nossas escolhas e ações. Isto é, na medida em que essa necessidade distinguiria as operações materiais e as ações voluntárias dos homens dado o *tipo de causa* de que tratam. Não está em jogo, para Collins, se há uma espécie de causa mais forte ou mais necessitante do que outra, exatamente o que Clarke parece sugerir. Toda causa é igualmente necessária, sem exceções. Portanto, dizer que as ações e escolhas humanas são necessárias ou causadas de uma maneira mais fraca do que as operações da matéria seria incorrer em absurdos, uma posição metafísica flagrantemente falsa. Eis, portanto, uma das divergências mais notáveis entre as posições de Clarke e Collins sobre o assunto.

1.7. *Considerações finais deste capítulo*

Em linhas gerais, esse é o quadro da discussão sobre liberdade e necessidade que revela os termos nos quais a questão vinha sendo debatida à época em que David Hume surge no cenário filosófico. À luz desses esclarecimentos, talvez possamos agora melhor nos situar para bem compreender seus pronunciamentos acerca dessa controversa questão.

2. LIBERDADE E NECESSIDADE EM HUME: O DEBATE METAFÍSICO

Would you know the sentiments, inclinations, and course of life of Greeks and Romans? Study well the temper and actions of the French and English: You cannot be much mistaken in transferring to the former *most* of the observations which you have made with regard to the latter.⁵⁵

EHU, 83/123

O segundo livro do *Tratado*, o livro “Das Paixões”, divide-se em três partes. Nas duas primeiras, Hume analisa as paixões de orgulho e humildade, amor e ódio, as quais são chamadas tecnicamente de *indiretas*. A terceira parte trata das paixões diretas – obviamente um complemento do que veio antes – e de algo mais, a vontade. Dizendo que a compreensão desta é condição para o entendimento daquelas, Hume a toma como objeto inicial em sua investigação e, diante da dificuldade em determinar a natureza precisa do que ele chama vontade, o filósofo passa a examinar um tema que, em suas palavras, “há muito vem sendo objeto de discussão: a questão acerca da liberdade e da necessidade”.⁵⁶ É com base nessas considerações que, no *Tratado*, Hume nos conduz de explicações sobre o modo como a mente é tomada pelas paixões para uma questão genuinamente metafísica, a liberdade (ou ausência dela) nas ações humanas, um movimento que não deixa de ser estranho ao leitor.

⁵⁵ “Quer-se conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude-se bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; não se estará muito enganado ao transferir para os primeiros a maior parte das observações feitas sobre os segundos”.

⁵⁶ HUME, T, 399/436.

Anos mais tarde, Hume dedica ao tema uma seção inteira de sua *Investigação*: a seção 8, “Da liberdade e necessidade”, contém em essência os mesmos raciocínios expressos na década anterior. Todavia, esta obra apresenta “uma notável diferença”⁵⁷ quando comparada ao texto do *Tratado*: em 1739, Hume mostrara-se um defensor da “doutrina da necessidade” que rejeita fortemente a existência de liberdade nas ações, ao passo que, em 1748, ele afirma a um só tempo “que toda a humanidade sempre esteve de acordo em relação à doutrina da liberdade, assim como em relação à da necessidade e que toda a disputa tem sido até agora meramente verbal”.⁵⁸ Desse modo, uma questão de grande relevância se impõe: nas duas obras, trata-se do mesmo Hume ou a opção tardia pelo compatibilismo indica uma mudança radical em sua posição? Se este for o caso, de qual dos *Humes* falaremos nesta dissertação?

Com efeito, uma leitura atenta de ambas as obras indica que essa aparente mudança de posição tem a ver exclusivamente com o fato de Hume associar diferentes significados ao termo “liberdade” nesses textos. Em um primeiro momento, o filósofo pensa em liberdade como “liberdade de indiferença” (uma negação completa das causas), o que seria contrariado pela experiência que temos do mundo. Em sua segunda abordagem da questão, contudo, Hume toma “liberdade” em outra acepção da palavra, “uma liberdade *de agir ou não agir*, de acordo com as determinações da vontade”.⁵⁹ Sob a presente hipótese, a melhor interpretação da “notável diferença” não é senão a de ver já no *Tratado* as bases de um projeto reconciliatório (entre as doutrinas da liberdade e da necessidade): Hume se opôs a certa concepção particular de liberdade, não a todos os modos em que a palavra pode ser compreendida. Como observa Paul Russell:

A discussão de Hume do problema ‘liberdade e necessidade’ foi primeiramente apresentada no *Tratado* (II,III,1-2) e, então, *em uma forma ligeiramente emendada*, na primeira *Investigação* (Sec. 8). Como resultado da *mudança em sua terminologia*, a discussão de Hume na *Investigação* é apresentada como um projeto

⁵⁷ Expressão utilizada por George Botterill para explicar uma das principais diferenças entre os textos do *Tratado* e da *Investigação* sobre liberdade vs. necessidade. (BOTTERILL, 2002, 280).

⁵⁸ HUME, EHU, 95/136.

⁵⁹ Hume explica de que modo deveríamos entender essa “liberdade”: uma liberdade tal que “se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos” (HUME, EHU, 95/137 – grifo meu).

reconciliatório em vez de uma refutação da doutrina da liberdade ou acaso. (RUSSELL, 1995, 11-12, grifo meu)

Por essa razão, utilizaremos aqui ambos os textos em nossas explicações da posição de Hume no debate liberdade vs. necessidade. As mudanças que emergem quando da publicação da primeira *Investigação* não alteram substancialmente seu pensamento.

Grosso modo, os argumentos de Hume podem ser organizados em dois segmentos. Inicialmente, o filósofo destina seus esforços à defesa da tese segundo a qual nossas ações são necessárias.⁶⁰ Em seguida, ele afirma o caráter inofensivo da doutrina da necessidade para a moralidade, chegando a sustentar que a determinação (necessidade) e a liberdade das ações são na verdade condições da produção dos sentimentos morais – o que, dentro da filosofia prática humeana, significa uma condição da vida moral.⁶¹ Neste capítulo, abordaremos os raciocínios referentes à primeira etapa de seu projeto acerca da questão liberdade e necessidade.⁶²

2.1. *O argumento humeano em defesa da “doutrina da necessidade”*

Conhecedor dos termos nos quais a discussão é conduzida à época, Hume tem o cuidado de não introduzir a temática liberdade vs. necessidade em seus escritos sob a perspectiva limitada de uma análise da *agência humana*. O problema a ser elucidado, tal como o filósofo o apresenta, diz respeito à *vontade* dos homens, se ela é livre ou está sujeita a determinações causais.⁶³ Assim, a despeito da advertência sobre a impossibilidade de se definir precisamente o termo “vontade” – algo com que muitos filósofos teriam se ocupado inutilmente –, Hume precisa dizer, mesmo que em linhas

⁶⁰ Tese da qual Hume se mostra partidário do início ao fim.

⁶¹ O próximo capítulo desta dissertação será dedicado em parte à apresentação e discussão dos fundamentos da filosofia moral humeana, quando, naturalmente, far-se-á referência aos sentimentos morais e às circunstâncias sob as quais eles são produzidos.

⁶² A rigor, faremos algumas considerações sobre o projeto humeano de reconciliar liberdade e necessidade já neste capítulo; como, porém, parece-nos que a essência de seu compatibilismo diz respeito às razões pelas quais o filósofo julga liberdade e necessidade condições da vida moral, a este tema resolvemos dedicar um capítulo inteiro desta dissertação (o capítulo 3: *Liberdade, necessidade e moral: a natureza do compatibilismo humeano*).

⁶³ Naquele contexto, pronunciar-se tão somente sobre a *liberdade de agir* seria conceder ao libertariano – seu adversário – a possibilidade de haver uma faculdade humana – a vontade – que efetivamente determinasse nossas ações, a qual, não obstante, não seria determinada por nada. Para Clarke, por exemplo, seria perfeitamente legítimo dizer que uma ação foi determinada ou causada pela vontade do agente, vontade que não sofre efeito da atuação de elementos exteriores ao agente.

gerais, o significado dessa expressão, pois, afinal, é dela que tratam suas teses nas páginas seguintes. A esse respeito, ele afirma:

Desejo observar que entendo por *vontade* simplesmente a *impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente [knowingly] geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente*. É impossível definir essa impressão, e inútil descrevê-la com mais detalhe – exatamente como ocorria com as impressões de orgulho e humildade, ou amor e ódio. (HUME, T, 399/435 – meus colchetes)⁶⁴

Segundo Hume, portanto, a *vontade* não é senão uma “impressão”, algo que *sentimos* em certas circunstâncias, estando a meio caminho entre nossas intenções e ações. Ela é um *efeito* da atuação de motivos e disposições sobre a mente na determinação da agência humana.⁶⁵ Não se trata de uma faculdade que estabeleça soberanamente o modo como devemos agir, uma faculdade comum – e exclusiva – a todos os seres racionais. Embora o próprio Hume tenha uma restrição quanto a isso, a *vontade* está mais para uma paixão (algo que lembra a definição avançada por Hobbes) do que para um poder de agir sobre nossas motivações externamente.⁶⁶

Distanciando-se, pois, de concepções da vontade como uma faculdade eminentemente ativa, Hume põe-se a investigar um tópico específico a seu respeito, a questão sobre sua liberdade ou necessidade. Em linhas gerais, a estratégia argumentativa do filósofo é a de identificar nas operações dos corpos externos – que são

⁶⁴ No texto original em inglês, Hume utiliza a expressão “knowingly” para referir-se às circunstâncias nas quais geramos uma ação, de nossa mente ou corpo, em função da qual sentimos uma impressão a que ele chama “vontade”. Talvez, a melhor tradução para esse termo, em vez de “deliberadamente” – que fora adotado pela tradutora da edição a que fazemos referência – seja “intencionalmente”. Deliberação remete à ideia de um processo racional por meio do qual se identifica e se contrapõe razões à realização de um determinado ato, processo este que teria fim com a escolha do agente propriamente dita. Desse modo, dizer que a vontade é um efeito somente de movimentos que geramos *deliberadamente* seria restringir equivocadamente o número de casos em que essa impressão se origina.

⁶⁵ Diante dessa explicação, alguém poderia ficar tentado a perguntar por que o filósofo é tão econômico ao falar sobre a natureza da vontade. Frente à estranheza que tal definição pode gerar, lembrar o espírito da filosofia humeana talvez seja útil: é preciso que se tenha em mente a antipatia com a qual Hume vê quaisquer pronunciamentos metafísicos, sejam eles acerca da legitimidade da máxima causal, da natureza das qualidades e distinções morais, da noção de substância etc., antipatia que se justifica, em grande medida, a partir da adoção de seu princípio empirista.

⁶⁶ Longe de ser irrelevante para seus propósitos, o modo como Hume define “vontade” – sendo não mais do que um dos “efeitos imediatos da dor e do prazer” (HUME, T, 399/435) – é decisivo para o estabelecimento da doutrina da necessidade, da ideia segundo a qual as ações e a vontade humana estão sujeitas à necessidade.

o paradigma de operações necessárias – os elementos que as tornam necessárias para, então, descobrir se as ações voluntárias que praticamos são dotadas dos mesmos elementos. Hume sustenta que sim e que, portanto, a agência humana está sujeita à necessidade, ainda que nos recusemos a reconhecê-lo.

Em uma passagem de difícil compreensão, o filósofo dá início a seu argumento afirmando algo sobre a crença das pessoas acerca das operações da matéria. Segundo ele, julga-se em geral que o mundo físico está sujeito à necessidade, que os eventos que ocorrem nesse domínio são determinados, algo de que se poderia inferir, aparentemente, a verdade da tese do determinismo:

Todos reconhecem que as operações dos corpos externos são necessárias, e que, na comunicação de seu movimento e em sua atração e coesão mútuas, não há nenhum traço de indiferença ou liberdade (...) Portanto, as ações da matéria devem ser vistas como exemplos de ações necessárias; e tudo que, por esse aspecto, estiver na mesma situação que a matéria deverá ser admitido como necessário. (HUME, T, 400/436; EHU, 82/121 – grifo meu)

Aceitando-se, pois, que tais *operações* são de fato determinadas, a questão que naturalmente se apresenta é: o que faz da matéria – e de sua “situação” – tal que se pode dizer legitimamente que ela está sujeita à necessidade? Qual a natureza da necessidade ali envolvida? Será também esse o caso das ações humanas, afinal? Na sequência do texto, tendo respondido às duas primeiras questões, Hume afirma que as ações voluntárias dos homens estão na mesma condição que os eventos do mundo físico (proposição que deve ser entendida com algum cuidado)⁶⁷, o que nos autoriza a dizer que seu raciocínio a favor da necessidade repousa *em parte* sobre uma analogia. Como observa Barry Stroud, Hume pensa que “o que natural e inevitavelmente leva-nos a acreditar na causalidade no mundo inanimado também nos leva a mesma crença com respeito às ações humanas”.⁶⁸

⁶⁷ Diferentemente de Hobbes, Hume não pretende colocar tanto homens quanto matéria insensível na mesma condição de *absoluta* determinação. Mesmo a necessidade envolvida nas operações da matéria, segundo Hume, não é tal que torna impossível um evento ter ocorrido de modo diferente, algo de que trataremos mais adiante.

⁶⁸ STROUD, 1977, 141.

Contudo, antes de prosseguirmos em nossa exposição, há algo importante a dizer sobre a passagem acima. A despeito de sua enorme relevância para a validade do argumento, Hume não oferece *nenhuma* razão para defender que as operações da matéria são necessárias, limitando-se a afirmar que todos pensamos desse modo. A força do raciocínio parece depender, assim, de uma atitude particular do leitor, quiçá seu adversário, em relação ao que é asserido: a aceitação pura e simples da ideia de que as operações da matéria são necessárias. Infortunadamente, como observa George Botterill, “a ciência moderna certamente não proferiu o veredito inequívoco em favor do determinismo que pareceu ser indicado pela mecânica newtoniana”, razão pela qual “talvez devêssemos manter um agnosticismo cauteloso sobre a questão metafísica especulativa de se o universo é determinístico ou não”.⁶⁹ A premissa inicial do argumento humeano pró-doutrina da necessidade carece de apropriada justificação, o que tem consequências decisivas para as suas pretensões nesse debate.

Diante disso, para que não se pense que a posição adotada por Hume é *inteiramente* arbitrária e sua aceitação depende apenas da boa vontade alheia, seria oportuno lembrar que a ideia segundo a qual os eventos do mundo físico são necessários é geralmente aceita pela comunidade filosófica de sua época⁷⁰, de modo que aceitar tal suposição seria a alternativa mais razoável para qualquer filósofo contemporâneo a Hume, não o contrário. Por certo, o significado do termo “necessário”, quando utilizado naquele contexto, não é consensual entre os filósofos. Isso, no entanto, não os impede de conceder, como diz Hume, que nas operações do mundo físico “não há nenhum traço de indiferença ou liberdade”, que os acontecimentos do mundo exterior estão sujeitos à determinação.

Ademais – e o que é central para a compreensão de seu projeto – Hume não coloca para si a tarefa de provar o determinismo em sua generalidade. Vê-lo sob esta luz seria interpretar equivocadamente aquilo a que o filósofo se propôs ao tratar da questão liberdade e necessidade⁷¹. Seria, pois, no mínimo curioso que um filósofo conhecedor das dificuldades que envolvem a justificação da máxima causal, da ideia de que a ocorrência de um evento deve necessariamente dar origem a outro evento,

⁶⁹ BOTTERILL, 2002, 282.

⁷⁰ Mesmo por *libertarianos*, como vimos no capítulo 1.

⁷¹ Em verdade, um equívoco quanto à interpretação da estratégia mais geral do filósofo em sua investigação da noção de causalidade no Livro I do *Tratado*.

pretendesse ter provado a tese do determinismo apenas por apelar para o modo como as pessoas costumam pensar sobre a natureza. Na passagem acima, Hume está na verdade avançando uma espécie de “argumento *ad hominem* extensivo”⁷², como observa James Harris, dizendo tão somente que *se alguém aceita que as operações da matéria estão sujeitas à necessidade, então deve igualmente conceder que as ações voluntárias dos homens também o estão*. Não se trata de uma tentativa malsucedida de demonstrar-se que o determinismo é o caso.

Não obstante, tudo considerado, pensando no modo como sua posição seria recebida filosoficamente nos dias de hoje, temos de concordar com Botterill quanto à força dos argumentos de Hume pró-doutrina da necessidade:

De fato, seria certamente muito surpreendente (para dizê-lo moderadamente) se Hume, ou alguém mais, pudesse estabelecer a verdade do determinismo simplesmente por apelar para nossa experiência ordinária do mundo e da conduta humana. (BOTTERILL, 2002, 282)

A primeira premissa do argumento, portanto, é lançada quase que inteiramente sob a expectativa de que o interlocutor lhe dê assentimento.

Julgando ter endossado uma tese unanimemente aceita, Hume lança então um olhar atento para as operações da matéria em busca das circunstâncias em função das quais elas seriam universalmente reconhecidas como necessárias. A segunda premissa do argumento é, provavelmente, a proposição mais sutil do ponto de vista filosófico. Hume afirma que a ideia de necessidade envolve apenas a *conjunção constante* de objetos semelhantes, somada à *inferência da mente* (passagem da mente) de um a outro. Nada de poder, conexão necessária, ou impossibilidade de um evento ter acontecido de outro modo. Apenas regularidades constituem a necessidade:

Já observei que não há um só caso em que a conexão última entre os objetos pudesse ser descoberta por nossa razão ou por nossos sentidos, e que somos incapazes de penetrar tão profundamente na essência e estrutura dos

⁷² HARRIS, 2005, 69.

corpos a ponto de perceber o princípio de que depende sua influência última (HUME, T, 400/436)

Um evento ser necessário significa que, a partir de uma experiência repetida da observação de sua conjunção com outro evento, nós inferimos sua existência antes mesmo que ele se nos apresente – quando apenas o outro está diante de nós. (Como no caso em que vemos uma bola de bilhar dirigindo-se à outra, a partir do que inferimos o movimento desta última antes mesmo que elas se choquem). E é exatamente a *impressão* que temos quando a mente efetua essa operação que recebe o nome de necessidade, a única da qual temos conhecimento. A necessidade, segundo Hume, assim como a moral, seria “mais propriamente sentida que julgada”⁷³; ela existe no observador e não resulta de uma operação da razão:

Fora da *conjunção* constante de objetos semelhantes, e da conseqüente *inferência* de um a outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão [...] A única necessidade existente nas ações da matéria é a que deriva dessas circunstâncias. (HUME, T, 400/436 – EHU, 82/122;)

Dando sequência ao raciocínio, Hume afirma que nós não apenas percebemos regularidades nas ações das pessoas – uma conjunção constante entre seus motivos, temperamento, circunstâncias e ações –, como também extraímos conclusões a partir de sua observação, asserção que deve ser analisada em dois momentos, tal como ele sugere. Primeiro, há que se mostrar a conjunção constante entre *motivos, temperamentos e circunstâncias* e as *ações* das pessoas; segundo, é preciso mostrar que essa conjunção observada determina a mente a fazer inferências sobre sua conduta. Temos aqui duas condições necessárias e conjuntamente suficientes para atribuímos necessidade a qualquer operação, seja ela física ou mental, de acordo com a premissa precedente.⁷⁴

⁷³ Hume afirma exatamente isso sobre a moral. No terceiro livro do *Tratado*, ele diz “a moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada” (HUME, T, 470/510).

⁷⁴ Muito se escreveu sobre as teses humeanas referentes às noções de *causalidade* e *necessidade*. Há uma vasta bibliografia sobre o assunto, o que em alguma medida indica sua importância no cenário filosófico. A despeito de sua relevância, não vamos aqui nos estender sobre o tema: a exposição de um raciocínio tão abstruso - para usar uma terminologia do próprio Hume - por certo nos desviaria do objetivo principal deste trabalho.

Quanto à primeira parte da asserção, Hume afirma a existência de uma regularidade nas ações das pessoas segundo seu “sexo, idade, governo, condição ou método de educação”.⁷⁵ Nesse contexto, o filósofo por vezes compara algo que poderíamos chamar de uma regularidade *física* com uma regularidade *moral*.⁷⁶ Segundo ele, assim como existem regularidades na produção de frutos por uma árvore, frutos cujos sabores são regularmente diferentes de uma árvore de mesmo tipo localizada em outra região, assim também existem regularidades nos sentimentos e na conduta de homens e mulheres. Homens distinguem-se por sua “força e maturidade”; mulheres, por sua “sutileza e suavidade”. Além disso, do mesmo modo que as transformações que sofrem nossos corpos ao longo do tempo seguem um padrão, também acontece de nossa conduta modificar-se no decorrer dos anos. “Alguém que esperasse que uma criança de quatro anos de idade levantasse um peso de trezentas libras seria por acaso mais ridículo que alguém que esperasse, de uma criança da mesma idade, um raciocínio filosófico ou uma ação prudente e bem planejada?”, pergunta Hume.⁷⁷ Ora, as características físicas de que as crianças são dotadas são tais que elas não podem realizar algumas tarefas; de maneira análoga, suas qualidades mentais nesse período não lhes facultam a realização de certas ações. Em ambos os casos, é a observação de regularidades que nos leva a inferir que o comportamento humano, em circunstâncias e condições semelhantes, será semelhante, seja uma regularidade observada quanto à força física ou a ações que exigem alguma capacidade intelectual ou senso moral.

Na mesma direção, Hume apresenta ainda uma conduta comum não apenas às pessoas de mesmo sexo ou idade, mas aos seres humanos em geral: nós sempre buscamos a vida em sociedade. Trata-se, pois, de uma regularidade nas ações que se estende a toda a espécie. E o interessante, diz Hume, é que não apenas percebemos que as pessoas sempre buscam a vida em sociedade, como também sabemos explicar os motivos pelos quais elas agem desse modo: o apetite sexual entre os membros dos dois sexos leva ao nascimento de filhos e, pelo desejo de preservá-los e mantê-los próximos após seu crescimento, busca-se essa forte associação. Dentre todas, a procura pelo convívio em sociedade é a característica que atinge o maior grau de

⁷⁵ HUME, T, 401/437.

⁷⁶ “Moral”, neste contexto, refere-se aos atributos humanos que os diferenciam de meros entes físicos. Ao falar em *necessidade moral*, portanto – contrapondo-a a uma *necessidade física* -, Hume não está pensando em um conjunto de deveres que nos determinaríamos necessariamente.

⁷⁷ HUME, T, 401/438.

generalidade, quantitativamente falando. Para onde quer que olhemos, qualquer que seja a época, descobrimos essa disposição nos homens.

Por certo, o fato de haver regularidades nas ações humanas não significa, pensa o filósofo, que não haja características que se apliquem a pequenos grupos ou, até mesmo, a pessoas consideradas individualmente: o primeiro caso é evidente pelo que se disse sobre homens e mulheres, adultos e crianças; o segundo, por esta afirmação:

Mesmo os caracteres, que são peculiares a cada indivíduo, exibem uma uniformidade em sua atuação, caso contrário nossa familiaridade com as pessoas e nossas observações de sua conduta não nos poderiam jamais ensinar suas disposições, ou servir para guiar nosso comportamento em relação a elas (...) Existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do Sol e do clima. Existem também caracteres peculiares a diferentes nações e a diferentes pessoas, e outros que são comuns a toda a humanidade. O conhecimento desses caracteres funda-se na observação da uniformidade das ações deles decorrentes; e essa uniformidade constitui a própria essência da necessidade (HUME, T, 403/439; EHU, 86/126)

O fato, portanto, de que há motivações e inclinações que dizem respeito apenas a uma pessoa não afeta de modo algum a afirmação de acordo com a qual a conduta humana admite regularidades. Em tais casos, não falaremos de ações em geral; criaremos expectativas quanto à conduta de um indivíduo em particular dado o conhecimento que temos de suas disposições. Sendo conclusivo a esse respeito, Hume afirma:

Daí igualmente o valor da experiência adquirida por uma vida longa e uma variedade de ocupações e convivências para instruir-nos sobre os princípios da natureza humana e regular nossa conduta futura tanto quanto regula nossa especulação. Com o auxílio desse guia, ascendemos ao conhecimento dos motivos e inclinações dos homens a partir de suas ações, expressões e mesmo gestos; e, em seguida, descendemos à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações. (...) *Mas, se não houvesse uniformidade nas ações humanas, e se todo experimento*

realizado nesse campo fornecesse resultados irregulares e anômalos, seria impossível coletar quaisquer observações gerais referentes à humanidade, e nenhuma experiência, por mais adequadamente digerida pela reflexão, poderia servir a qualquer propósito. (HUME, EHU, 85/124 – grifo meu)

É precisamente por essa razão, diz Hume, que olhamos desconfiados para interlocutores que relatam acontecimentos fantásticos envolvendo seres humanos, narrativas que são em geral consideradas inverossímeis: “a experiência nos instrui sobre os princípios da natureza humana” de tal modo que:

Se um viajante, regressando de um país distante, nos dissesse ter visto um clima, a cinquenta graus de latitude norte, onde todas as frutas amadurecem e atingem seu pleno desenvolvimento no inverno, deteriorando-se no verão, do mesmo modo como, na *Inglaterra*, elas se produzem e se deterioram nas estações contrárias, encontraria poucas pessoas crédulas o bastante para acreditarem nele. Inclino-me a pensar que tampouco encontraria muito crédito um viajante que nos informasse da existência de pessoas exatamente com o mesmo caráter que as descritas na *República*, de *Platão*, ou no *Leviatã*, de *Hobbes*. (HUME, T, 402/438)

Tudo considerado, Hume pretende ter provado que há uma conjunção constante entre nossos *motivos, temperamentos, circunstâncias e ações*: o modo como raciocinamos ordinariamente parece estabelecer que esse é o caso. Julgando ter obtido êxito, o filósofo passa a considerar os efeitos dessa conjunção observada sobre a mente. A fim de tornarmos seu raciocínio menos abstrato, inspirados pelo tipo de consideração a que Hume recorre nesse caso, poderíamos pensar em uma pessoa com a qual tenhamos alguma familiaridade. Pela convivência, acostumamo-nos a vê-la agindo de um modo particular em certas circunstâncias e, em virtude desse costume, inferimos, quando a vemos em situações semelhantes, que ela agirá do mesmo modo como age habitualmente. Professores, políticos, esposas, filhos, qualquer que seja o indivíduo observado, contanto que com ele tenhamos relativa intimidade, criaremos expectativas de que suas ações venham a acontecer de certo modo em situações específicas. Eis o segundo ponto a ser provado: que, a partir da observação de regularidades, extraímos conclusões sobre a conduta humana.

A afirmação de que a mente, ao observar uma pessoa com a qual temos familiaridade (ou, simplesmente, de cujas disposições temos algum conhecimento), leva-nos a conceber como será a sua ação centra-se na noção de *evidência moral*. Para o filósofo, “evidência moral não é mais que uma conclusão acerca das ações dos homens, derivada da consideração de seus motivos, temperamentos e situações”⁷⁸, algo que fazemos cotidianamente. O general que dá ordens, diz Hume, espera ser obedecido; o comerciante espera muito naturalmente que seu gerente lhe seja leal; o homem que faz exigências a seus criados sobre o jantar sequer duvida de que eles lhe obedecerão. Enfim, a existência da sociedade depende de inferências acerca da conduta das pessoas. Com base nessa noção e em sua centralidade para os negócios humanos, Hume afirma:

Não há nenhum filósofo cujo juízo esteja tão preso a esse sistema imaginário da liberdade [liberdade de indiferença] que não reconheça a força da *evidência moral*, e não a tome como um fundamento razoável para suas ações, tanto na especulação como na prática. (HUME, T, 404/441 – meus colchetes)

Tendo chegado a esse ponto, o filósofo poderia então concluir: uma vez que há regularidade nas ações das pessoas (nas ações de homens, mulheres, crianças, idosos, e de seres humanos enquanto tais), e visto que essa regularidade observada leva-nos a inferir seu comportamento, as ações voluntárias dos homens satisfazem os dois critérios exigidos para que um evento qualquer seja necessário.⁷⁹

Mas o que precisamente se obteve até aqui? Já vimos que a primeira premissa do argumento não está sobre bases sólidas. Teria Hume provado ao menos que existe uma conjunção constante entre motivos, temperamento, circunstâncias e as ações humanas?

⁷⁸ HUME, T, 404/440.

⁷⁹ Segundo Paul Russell, os argumentos de Hume para sustentar a ideia de que fazemos inferências a partir da conjunção observada entre os motivos, temperamento, circunstâncias e as ações dos indivíduos “estão baseados em dois fatos incontestáveis sobre a humanidade: ‘que os homens *sempre* buscam a sociedade’ (T, 402) e que os homens consideram outras pessoas como objeto de elogio ou censura – isto é, eles as consideram responsáveis [...] pois para as pessoas viverem em sociedade, elas devem ser capazes de inferir as ações dos outros a partir de seu caráter, e – na direção oposta mas paralelo a isto – para as pessoas considerarem alguém como responsável, elas devem ser capazes de inferir o caráter a partir das ações” (RUSSELL, 1995, 59). Tal interpretação parece fazer justiça ao modo como Hume aborda este tópico.

É tarefa difícil determinar o tipo de prova que seria aceito nesse domínio. Hume pretende empiricamente sustentar que as pessoas agem segundo (e são *determinadas* por) motivos e intenções, sendo influenciadas pelas circunstâncias externas, por seu temperamento, etc. Uma pergunta com raízes céticas, contudo, não teria dificuldade em desvelar a dificuldade que há na identificação dos estados mentais de outros indivíduos; na verdade, uma tal pergunta duvidaria até mesmo da existência de outras mentes. Mas ainda que se consiga conquistar a simpatia de ceticismos mais radicais, certamente há uma dificuldade nos argumentos de Hume na medida em que o filósofo sustenta que a regularidade das ações é de mesmo tipo que aquela envolvida nas operações da matéria. Eis o ponto: observar a conduta alheia e inferir suas motivações é por acaso algo tão cristalino quanto à contemplação de duas bolas de bilhar chocando-se uma contra a outra? A carga teórica envolvida na atribuição de estados mentais a terceiros (pois que é preciso interpretar motivos a partir de ações) torna o quadro muito mais sofisticado no primeiro caso. É verdade que, segundo Hume, na vida ordinária “ascendemos ao conhecimento dos motivos e inclinações dos homens a partir de suas ações, expressões e mesmo gestos; e, em seguida, descendemos à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações”⁸⁰. O fato, porém, é que o fazemos sempre por comparação às nossas motivações e intenções conjugadas aos sinais externos (gestos e expressões) que manifestamos quando agimos em circunstâncias semelhantes. Como observa George Botterill:

Hume pensa que nós chegamos a expectativas sobre a conduta como um resultado de hábitos inferenciais formados por regularidades previamente experimentadas. Contudo, isso só poderia ser verdade se nós iniciássemos com uma consciência dos motivos de uma pessoa e então, subsequentemente, observássemos suas ações. Mas como nós vamos ter crenças sobre os motivos dos outros? (Botterill, 2002, 285)

Na vida comum, é um procedimento legítimo inferir a existência de motivações em outrem com base na observação de seu comportamento. Mas isso prova alguma coisa? Temos garantias quanto ao que efetivamente move uma pessoa em cada situação particular? Do ponto de vista epistemológico, portanto, parece haver uma

⁸⁰ EHU, 85/124.

sensível diferença entre o conhecimento que temos dos eventos observados nos domínios físico e moral.

Eis, portanto, o argumento de Hume (e algumas de suas dificuldades) que visa a estabelecer que nossas ações são necessárias; que a vontade humana (entendida como uma *impressão* que resulta da atuação de motivos e disposições sobre nossa conduta) é determinada; e que *liberdade*, em uma das acepções da palavra, é um termo carente de sentido. Resumidamente, se for (fosse) o caso que as operações dos corpos externos são necessárias; que nessas operações não há nada além da conjunção constante de objetos semelhantes e inferência da mente de um objeto a outro; e, além disso, que as ações voluntárias dos homens são dotadas com essas características, então será (seria) impossível que tais ações não sejam (fossem) necessárias. Por certo, todo o problema repousa na justificação dessas premissas, duas das quais vimos serem alvos de fortes objeções.

2.2. *As ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria: Hume vs. Clarke e o libertarianismo*

Um primeiro contato com o texto humeano sobre a questão liberdade e necessidade costuma conduzir os leitores à seguinte interpretação. Hume parece defender que as ações humanas são necessárias, mas necessárias em um sentido com o qual todos parecem estar de acordo. Isto é, ele estaria propondo um *enfraquecimento* das noções de causa e efeito tal como as concebemos no mundo físico de modo que elas se apliquem às ações voluntárias e, além disso, sejam compatíveis com a moralidade. (De fato, como recusar que as ações estejam constantemente conjugadas com motivos? Como negar a possibilidade de inferirmos a conduta humana da consideração das circunstâncias e motivações das pessoas?). E o resultado a que ele teria chegado, de acordo com essa leitura, nos permitiria dizer algo como “As ações humanas são, sim, necessárias, mas não em sentido forte”, de modo que a formulação de sua tese dependeria de uma manobra meramente verbal (isto é, de chamar *necessidade* algo que não é *necessidade* absolutamente).

Paralelamente, costuma-se pensar que a análise da noção de causalidade empreendida por Hume – na medida em que retira da *necessidade* a ideia de

que um evento ser causado é o mesmo que ter sido obra de força ou constrangimento – é vista como central pelo filósofo no esclarecimento da questão liberdade e necessidade uma vez que sua nova definição de necessidade fortaleceria aquele que é possivelmente o argumento compatibilista por excelência, o “Argumento Contrastivo”, o qual, segundo Botterill, assume a seguinte forma⁸¹:

(1) o conceito de liberdade é *contrastivo*, visto que há uma distinção genuína a ser extraída entre ações que são realizadas livremente e aquelas que não são, mas

(2) é um erro supor que o contraste é com causação em geral

(BOTTERILL, 2002, 279)

Nesse contexto, o contraste entre ações livres e não livres deveria ser entendido em termos de ações realizadas ou não sob compulsão, coação ou constrangimento. (De acordo com a análise de Hume, sabidamente, um evento ser causado não é o mesmo que ter sido compelido). O objetivo central de Hume ao aplicar os resultados obtidos em sua investigação sobre a natureza das noções de causa e efeito nesta discussão seria, à luz dessa interpretação, *compatibilizar* liberdade e necessidade.⁸²

Sem hesitar, pode-se dizer que tais hipóteses, que figuram entre leituras preliminares daquelas seções, são insustentáveis. Há muitas evidências textuais que lhes são contrárias.

Hume insiste, em várias passagens, que a necessidade nas operações da matéria e a necessidade que tem lugar nas ações dos homens são de mesmo tipo. Isso, aliás, é parte central de seu argumento a favor da “doutrina da necessidade”. Para mostrar que a estratégia do filósofo é mal interpretada quando se lhe atribui um enfraquecimento da noção de necessidade tal como ela figura no mundo físico para dar conta de uma necessidade nas ações humanas, será suficiente lembrarmos o que se disse há pouco. Seu argumento consiste, pois, em afirmar que as operações dos corpos

⁸¹ A tradição compatibilista que, segundo Donald Davidson, é representada por “Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson e muitos outros”. (DAVIDSON, 2001, 63).

⁸² Enigmáticamente, porém, Hume lança mão de sua “nova definição de necessidade” para abordar o tema já no *Tratado*, obra na qual o filósofo sustenta uma posição marcadamente incompatibilista.

externos são necessárias, o que, segundo sua análise, significa que elas envolvem somente duas circunstâncias, a conjunção constante entre objetos semelhantes e a inferência da mente de um a outro. Uma vez que tais circunstâncias têm lugar nas ações humanas, segue-se, por paridade de raciocínio, que essas ações estão sujeitas à necessidade *do mesmo modo* que as operações da matéria. A esse respeito, Hume faz uma afirmação que põe por terra qualquer dúvida sobre o assunto:

De fato, quando consideramos quão adequadamente as evidências naturais e morais se aglutinam, formando uma cadeia única de argumentação, não hesitaremos em admitir que *elas têm a mesma natureza e derivam dos mesmos princípios*. (HUME, T, 406/442; EHU, 90/131; grifo meu)

O exemplo que o filósofo apresenta a título de ilustração – ao qual a citação acima se refere – é o de um prisioneiro na iminência de ser executado, cuja mente percorre uma série de ideias que o levam a conceber (e crer) que sua morte inevitavelmente ocorrerá. Entre essas ideias figuram a recusa do carcereiro em permitir-lhe a fuga, a ação do carrasco, sua decapitação, o sangramento, sua morte. O ponto de Hume é que essas evidências, algumas das quais “morais”, outras “físicas”, além de fazerem parte da mesma cadeia de raciocínio, indicam o destino do prisioneiro (a ele próprio) com a mesma certeza: ele não acredita mais no sangramento decorrente de sua decapitação do que na recusa do carcereiro em conceder-lhe a fuga, nem que seus movimentos convulsivos serão mais certos do que a ação do carrasco de lhe cortar a cabeça. E o que é central: a transição de um tipo de ideia a outro não produz nenhum sobressalto à imaginação do prisioneiro, ocorrendo fácil e naturalmente. Sua conclusão não é senão a de que:

A experiência da mesma união tem o mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos unidos sejam motivos, volições e ações, quer sejam figuras e movimentos. Podemos mudar os nomes das coisas, mas sua natureza e sua operação sobre o entendimento nunca mudam. (HUME T, 407/442 – EHU, 91/131)

As ações voluntárias dos homens não são, portanto, menos necessárias do que as operações da matéria.

Mas alguém pode ainda sentir-se insatisfeito com tais argumentos, lembrando a cada instante, nas palavras de Hume, que as ações humanas são caprichosas, nossos desejos inconstantes. Como, então, poderiam ser as ações necessárias, haja vista serem tão irregulares? A isso o filósofo responde que, muito embora a conduta humana possa eventualmente ser imprevisível, essa não é uma característica que se aplique apenas ao domínio moral:

Se nem todas as ações estão constantemente unidas com seus motivos próprios, essa incerteza não é maior que aquela que se pode observar todo dia nas operações da matéria (...) Dois gramas de ópio matam qualquer pessoa que não esteja acostumada com essa substância; mas dois gramas de ruibarbo *nem sempre* serão suficientes para purgá-la. De maneira semelhante, o medo da morte sempre fará um homem se desviar um pouco de seu caminho, mas *nem sempre* o fará cometer uma má ação. (HUME, T, 661/698 – grifo meu)

Contra a leitura que vê em Hume apenas um movimento verbal nesse debate, há ainda uma consideração mais geral acerca do objetivo do filósofo naquelas passagens⁸³: tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, Hume quer refutar a “doutrina da liberdade” – entendendo-se por essa expressão a tese segundo a qual *liberdade* significa “uma negação da necessidade e das causas”.⁸⁴ Defender uma necessidade nas ações humanas atribuindo outro significado a esse termo, um significado diferente daquele envolvido nas operações dos corpos, seria abrir uma via de argumentação para o *libertariano* (defensor da “doutrina da liberdade”), que poderia prontamente reconhecer uma regularidade entre nossos *motivos*, *temperamentos*, *circunstâncias* e *ações* sem, contudo, conceder que essa regularidade nos autorize a falar em *causa*: nossas ações seriam no máximo *influenciadas* por esses fatores. Essa estratégia libertariana de falar em determinações *sui generis* da vontade é bem conhecida de Hume. Em verdade, é parte central de seu projeto mostrar que tal estratégia assenta-se em uma suposição equívoca.

⁸³ Leitura que *em alguma medida* é encorajada pelo próprio Hume, que a certa altura afirma que a questão liberdade e necessidade não tem senão uma natureza verbal, a qual seria solucionada tão logo algumas poucas definições fossem avançadas.

⁸⁴ HUME, T, 407/443.

No capítulo anterior, vimos a posição avançada por Samuel Clarke sobre o tema. Clarke admite que as ações e escolhas humanas são de *algum modo* determinadas. Diferentemente de William King, para quem a “a bondade do objeto não precede o ato de escolha, mas a escolha produz a bondade no objeto”⁸⁵, Clarke reconhece a influência de nossos motivos e razões sobre a vontade. Ao analisar a ideia segundo a qual a vontade seria determinada pelo último julgamento do entendimento, mas ainda assim determinada, Clarke responde que essa seria uma necessidade “no máximo sob suposição”, uma “necessidade moral e não propriamente natural”. Em suma, segundo ele, essa determinação das ações e escolhas pelo entendimento não seria “necessidade absolutamente, no sentido dos opositores da liberdade”.⁸⁶ Escolher uma ação benéfica e racional em vez de uma que vise à própria destruição é uma *necessidade de natureza moral*; escolher o contrário seria moralmente impossível (isto é, saber qual o melhor curso de ação – moralmente falando – implica a impossibilidade de se buscar algo distinto). Mas essa “necessidade moral é evidentemente consistente com a mais perfeita liberdade natural”, da qual em verdade ela depende. Essencialmente, essa é a distinção conceitual que Clarke considera ter lançado luz sobre o debate.

Desse modo, se a primeira hipótese aqui contestada estivesse certa, Hume e Clarke teriam defendido posições muito semelhantes, se não idênticas, nas discussões sobre liberdade e necessidade. Note-se, contudo, que esse não é o caso: Hume sustenta que as ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria; Clarke, por sua vez, defende uma espécie de bipartição metafísica da ideia de necessidade, segundo a qual há eventos necessários e eventos “absolutamente necessários”, estando as ações e escolhas humanas no primeiro grupo. É, pois, com o objetivo de não deixar espaço para tal opositor, que Hume *visa a* estabelecer que em ambos os casos, “quer os objetos unidos sejam motivos, volições e ações, quer sejam figuras e movimentos”, trata-se da mesma necessidade.

A outra leitura aqui contestada, que vê a “nova definição de necessidade”⁸⁷ introduzida por Hume na discussão sobre liberdade e necessidade como objetivando em primeiro lugar uma sofisticação do Argumento Contrastivo (e, por

⁸⁵ KING, EOE, 290.

⁸⁶ CLARKE, D, 207.

⁸⁷ HUME, T, 661/698.

consequente, do compatibilismo), passa ao largo de considerações elementares: no *Tratado*, onde Hume toma partido muito claramente de uma posição incompatibilista, o filósofo lança mão e expressa grande expectativa quanto à utilização de sua análise das noções de causa e efeito para solucionar a controvérsia. Hume não apresenta ali nenhum interesse em mostrar que necessidade e liberdade são conceitos consistentes; antes pelo contrário: nessa obra, ele acusa a “doutrina da liberdade” de absurda e ininteligível. Ademais, mesmo na *Investigação*, onde o projeto de reconciliar liberdade e necessidade é explícito, o filósofo não afirma que “a nova definição de necessidade” permitir-nos-á compatibilizá-la com os conceitos de liberdade e mérito moral. Com uma clareza ímpar, Botterill resume esse ponto:

Hume usa sua explicação da causação para argumentar que o determinismo é verdadeiro das ações tanto quanto de outros eventos, não para argumentar que o determinismo é compatível com ações sendo livremente realizadas e justificadamente passíveis de avaliação moral (...). É na argumentação a favor do determinismo que Hume emprega sua nova explicação da ideia de necessidade causal. (BOTTERILL, 2002, 281)

Em suma, a nova definição de necessidade avançada por Hume, segundo ele mesmo, serve bem ao propósito de provar-se que o determinismo é o caso nas ações humanas (que são passíveis de regularidades, a partir das quais fazemos inferências), o que é significativamente distinto de um projeto de reconciliar liberdade e necessidade.

2.2.1. *Hume contra o “argumento da experiência”*

Ainda nesse registro sobre a maneira adequada de entender os argumentos humeanos sobre liberdade e necessidade, parece oportuno analisar o que o filósofo apresenta, no *Tratado*, como sendo a segunda razão para a prevalência da doutrina da liberdade, bem como os termos nos quais ele a contesta. A fim de explicar a preponderância do libertarianismo, a despeito dos inconvenientes que tal posição implicaria, o filósofo afirma:

Há até mesmo uma *falsa sensação* ou *experiência* da liberdade de indiferença, que é vista como um argumento

em favor de sua existência real (...) Sentimos que nossas ações, na maioria das vezes, estão sujeitas a nossa vontade; e imaginamos sentir que a vontade ela mesma não está submetida a nada – porque quando, diante da negação disso, vemo-nos incitados a pô-lo à prova, sentimos que nossa vontade se move facilmente em todas as direções, produzindo uma imagem de si própria até mesmo ali onde não se estabeleceu. (HUME, T, 408/444)

Trata-se, em termos humeanos, de um dos aspectos nos quais, segundo Anthony Collins, o “argumento da experiência” é formulado no seio do libertarianismo. De acordo com Collins, a “experiência é enfatizada com grande triunfo pelos defensores da liberdade”⁸⁸; recorrendo a ela, poder-se-ia provar que os seres humanos são livres, que eles não estão sujeitos à necessidade: ao agir não percebemos ou sentimos que nossas ações e escolhas foram determinadas; pelo contrário: à exceção de casos limite (quando somos coagidos, por exemplo), sentimo-nos como agentes propriamente ditos, capazes de fazer o que bem nos aprouver.

A esse argumento, influenciado pelo tratamento que Collins dera à questão (de acordo com quem o vulgo “não repara ou não vê as causas de suas ações, especialmente em questões de pouca duração, e assim conclui que eles são livres, ou não são movidos por causas, a fazer o que eles fazem”⁸⁹), o filósofo responde que a ignorância das causas de uma ação – de suas motivações – não implica, por si só, a inexistência de causas. Mas Hume vai além e imagina o caso em que pretendêssemos provar a liberdade humana realizando gestos imprevisíveis (movimentando os braços em muitas direções rapidamente, talvez). Parecer-nos-ia, então, que a realização de cada movimento não fora governada pela necessidade; ora tivemos vontade de erguer o braço esquerdo, e o fizemos, ora o braço direito, etc. Uma série de atitudes imprevisíveis, irregulares, não poderia senão contar como uma prova contra o determinismo.

A réplica de Hume a esse argumento a favor de uma liberdade *contracausal* da vontade é categórica: em tais casos, diz Hume, “como o desejo de mostrar nossa liberdade é o único motivo, nunca poderemos nos libertar das amarras da necessidade”, isto é, tal raciocínio mostra-se falho na medida em que o desejo de provar-se a liberdade humana estaria sempre conjugado àqueles movimentos, o que, de

⁸⁸ COLLINS, PI, 12.

⁸⁹ COLLINS, PI, 13.

acordo com a natureza da necessidade, significa que tal desejo atuara como uma causa daquelas ações.

Ademais, o equívoco desse raciocínio, segundo Hume, não reside apenas em uma observação inadequada das próprias motivações, mas assenta-se equivocadamente no desconhecimento do conteúdo preciso da ideia de necessidade, pois a rigor:

A necessidade de uma ação, seja da matéria, seja da mente, não é, rigorosamente falando, uma qualidade do agente, mas sim de algum ser pensante ou inteligente que possa considerar de fora a ação, consistindo na determinação de seu pensamento a inferir a existência dessa ação a partir de objetos preexistentes (HUME, T, 408/444)

Desse modo, a *experiência* que temos quando realizamos nossas ações particulares sequer deve ser levada em conta como argumento nesta discussão: a ação pode muito bem ser necessária e seu autor não sentir nenhum desconforto ao realizá-la; a necessidade existe no observador, não sendo sensível aos objetos (humanos ou inumanos).

Por alguma razão, Hume julgou suficiente tais considerações para desqualificar o argumento da experiência *pró*-libertarianismo. O caso é que o filósofo poderia ainda ter dito, na esteira de suas explicações sobre a natureza da noção de causalidade, que o fato de a matéria insensível não ter consciência de estar submetida às “amarras” (*bonds*) da necessidade não torna suas operações menos necessárias. Contudo, dizer tal coisa seria possivelmente reforçar ou, ao menos, estimular a concepção dominante de necessidade como algo que põe por terra qualquer tipo de liberdade (pois é comumente aceito que entes meramente físicos não são livres). Pode-se compreender, portanto, certa cautela de Hume a esse respeito.

2.3. *As ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria: Hume vs. Hobbes e Collins*

Embora as considerações precedentes estabeleçam que o objetivo de Hume no debate liberdade vs. necessidade seja sustentar uma necessidade de mesmo tipo nos domínios físico e moral, algo nos faz olhar com desconfiança para o raciocínio utilizado pelo filósofo, precisamente para a conclusão a que ele nos conduz. Assim, a questão que se apresenta é: por que, afinal de contas, resistimos à ideia de que nossas ações são tão necessárias quanto as operações da matéria? Em que premissa discordamos, se é que discordamos, do argumento humeano?

Com efeito, parece-nos que a advertência de Hume de que temos uma noção incorreta de *necessidade* (apesar de ser o tema central do primeiro livro do *Tratado*, sendo retomada nas seções sobre liberdade e necessidade) talvez não seja forte o bastante para livrar-nos de nossa tão arraigada ideia de necessidade, a qual “parece implicar algo de força, violência e constrangimento”.⁹⁰ Em outras palavras, é porque temos uma noção equivocada desse conceito, como algo que envolve mais do que a conjunção constante de objetos semelhantes e a inferência da mente de um a outro, que naturalmente tendemos a rejeitar sua conclusão.

Textualmente, Hume considera sua maior contribuição para o debate liberdade e necessidade a aplicação, nessa controvérsia, dos resultados por ele obtidos mediante a análise das ideias de causa e efeito (e da necessidade ali envolvida). De fato, tanto Hobbes quanto Collins, pensadores dos quais o filósofo toma de empréstimo muitos dos raciocínios sobre o assunto, defendem claramente a tese segundo a qual todo evento tem uma causa, a qual, uma vez presente, tornaria impossível que seu efeito não se manifestasse. A aparição de uma causa sem seu efeito implicaria, pois, uma contradição. Ao expor sua opinião sobre liberdade e necessidade, por exemplo, Hobbes afirma: “eu penso que nada começou de si mesmo, mas pela ação de algum outro agente imediato”. Dada a verdade desse princípio, diz Collins, “somos necessariamente levados a conceber uma causa das ações nos homens, mesmo onde nós não vemos uma causa particular”⁹¹. Além disso, conclui Hobbes, visto que é parte da definição de *causa* uma condição de suficiência da produção de um efeito “é manifesto que o que quer que seja produzido, é produzido necessariamente; pois o que quer que seja produzido tem uma

⁹⁰ Ver HUME, T, 407/443.

⁹¹ COLLINS, PI, 50.

causa suficiente para produzi-lo, ou não teria sido; portanto também ações voluntárias são necessitadas”.⁹²

A despeito das semelhanças, Hume distancia-se desses autores em muitos de seus pronunciamentos referentes à questão liberdade e necessidade. Ao dizer de um evento que ele é causa de outro, Hume não está dizendo que seria *impossível* que aquele se manifestasse sem ter seu efeito usual como consequência: a razão não pode *provar* que um evento seguir-se-á de outro. Embora *acreditemos* que os eventos que observamos na natureza sejam todos necessários, que a existência de um objeto depende necessariamente da existência de outro, que o tenha produzido, isso não é algo de que possamos ter conhecimento. E para provar que o determinismo é o caso, diz Hume, de nada adianta afirmar-se que *todo efeito tem uma causa*; segundo o filósofo:

São ainda mais levianos aqueles que dizem que todo efeito deve ter uma causa porque a ideia de causa está implicada na ideia mesma de efeito. Todo efeito pressupõe necessariamente uma causa, já que efeito é um termo relativo, cujo correlato é causa. Mas isso não prova que todo ser tenha de ser precedido por uma causa, assim como, do fato de que todo marido deve ter uma esposa não se segue que, por isso, todo homem tenha de ser casado. (HUME, T, 82/110)

Na *Sinopse*, onde Hume anonimamente explica alguns dos temas discutidos nos dois primeiros livros do *Tratado*, ao falar da questão liberdade e necessidade, o filósofo afirma que “o fundamento dessa doutrina está naquilo que o autor diz sobre a causa e efeito” e que esse mesmo autor “ao nos fornecer uma nova definição de necessidade, dá uma nova perspectiva a toda essa controvérsia”.⁹³ Segundo essa nova definição (que, portanto, é central para sua posição), necessidade envolve apenas duas circunstâncias: *conjunção constante* e *inferência da mente*. Essas circunstâncias revelam o todo da ideia de necessidade, sejam quais forem os eventos observados (se ações voluntárias ou operações da matéria). É neste ponto que o argumento de Hume causa-nos estranheza e, aparentemente, pode ser rejeitado: a ideia de necessidade *parece* implicar algo mais, de modo que uma ação necessária, tanto da matéria quanto humana, seria aquela realizada sob um poder ou compulsão, seria tal que

⁹² HOBBS, LBNC, 274-5.

⁹³ HUME, T, 661/698.

não poderia ter ocorrido de maneira diferente. No *Tratado*, esta sugestão é apresentada pelo filósofo como sendo a primeira razão para a “prevalência da doutrina da liberdade”⁹⁴, a qual, segundo ele, repousa sobre um equívoco quanto ao conteúdo da ideia de necessidade:

Após termos realizado uma ação, mesmo que reconheçamos ter sido *influenciados* por considerações e motivos particulares, é difícil persuadirmos a nós mesmos de que fomos *governados* pela necessidade e de que nos teria sido inteiramente impossível agir de forma diferente – pois a ideia de necessidade *parece* [seeming] implicar algo de força, violência e constrangimento, coisas de que não temos consciência ao agir. (HUME, T, 407/443 – grifo meu)

Esse algo mais, seja lá o que for, é o que Hume impugna em seu exame da ideia de necessidade.

Valendo-se da aplicação do princípio empirista segundo o qual todo conteúdo mental, direta ou indiretamente, tem sua origem nos sentidos, com o objetivo de identificar o que, precisamente, está contido na ideia de que um evento ou objeto é uma *causa*, Hume propõe-nos uma reflexão a partir da consideração de um caso paradigmático em que se diria que um evento é causa de outro (o caso das bolas de bilhar).⁹⁵ O experimento mental proposto por Hume é que imaginemos uma bola de bilhar indo rapidamente em direção à outra; elas se chocam, e a bola que foi tocada passa, então, a se mover. Ao observarmos essa cena – fazendo uso dos sentidos apenas –, diz Hume, não descobrimos senão três circunstâncias que parecem se aplicar à ideia de causa: a primeira bola, que é causa do movimento da segunda, move-se antes de seu efeito (isto é, antes do movimento da segunda bola). Isso significa dizer, muito simplesmente, que se um evento é causa de outro, então necessariamente antecede-lhe no tempo. Para ilustrar essa característica um tanto evidente da noção de *causa*, poderíamos imaginar o absurdo em que incorreria aquele que dissesse “A causa principal da reabertura política no Brasil não foi senão o aumento do poder econômico

⁹⁴ HUME, T, 407/442 – EHU, 92-94/132-135

⁹⁵ HUME, T, 649/687. Talvez não seja demasiado lembrar que, antes de propor uma explicação da *origem* da ideia de causalidade, o procedimento humeano no *Tratado* consistira em mostrar o equívoco daqueles que pensam ser possível provar que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência”. A famosa seção 3 (T, I.III.III) “Por que uma causa é sempre necessária” acaba por desqualificar nada menos que as pretensões de Hobbes, Clarke e Locke sobre o assunto. (Ver: HUME, T, 78/107).

da classe média desde os anos 2000”. De parte o equívoco histórico, esse exemplo está a indicar um anacronismo gritante: a causa de um evento teria se apresentado depois de seu efeito usual.⁹⁶

Além disso, diz Hume, percebemos que as duas bolas mantêm uma relação de contiguidade entre si, no espaço e no tempo, isto é, tão logo houve o choque entre elas (contiguidade espacial), imediatamente (contiguidade temporal) a segunda bola passou a se mover. Não houve um período durante o qual a segunda bola, após ter sido tocada, ficou em repouso; tampouco foi o caso que a segunda bola moveu-se antes de ser tocada.

A terceira circunstância observada como constituinte da ideia de causa não é senão a de que *sempre* que repetimos tal experimento temos os mesmos resultados: a segunda bola move-se tão logo é tocada pela primeira *todas as vezes* que realizamos o experimento. Assim, contiguidade, prioridade temporal e conjunção constante entre objetos semelhantes são as únicas informações disponíveis ao observador de eventos causais como o do choque das bolas de bilhar.

O ponto de central importância filosófica introduzido mediante esse experimento, porém, é formulado mais adiante: com que direito podemos concluir neste momento, quando então houve apenas o choque entre as duas bolas de bilhar, que a segunda entrará em movimento? Qual o fundamento dessa inferência? A esse problema, Hume responde em dois momentos. Primeiramente, o filósofo apresenta uma tese negativa, dizendo que não é a razão que responde por conclusões dessa natureza. Se os raciocínios por causa e efeito estivessem baseados na razão, pensa Hume, então constituiriam uma demonstração – uma prova de que é necessariamente verdade que a segunda bola entrará em movimento, sendo o contrário impossível (inconcebível). Como é perfeitamente possível (concebível) que a segunda bola não entre em movimento muito embora seja tocada *do mesmo modo* pela primeira, então de nada adianta recorrer à razão para justificar tais inferências.

O que, então, seria o fundamento desses raciocínios? Sem hesitar, Hume afirma: a experiência. É porque observamos uma regularidade no comportamento dos objetos na natureza que acabamos por inferir a existência de um da (observação da) existência do outro. Se nunca tivéssemos observado que colocar a mão próxima ao fogo

⁹⁶ A rigor, no Livro I do *Tratado*, Hume analisa e desqualifica rapidamente a tese de que a *prioridade temporal* da causa (em relação a seu efeito) não seria indispensável para a relação de causalidade, que seria possível objetos “perfeitamente contemporâneos” manterem entre si tal relação. (HUME, T, 76/104).

tem como consequência usual a sensação de calor, jamais chegaríamos à ideia de que o fogo pode produzi-la⁹⁷. De fato:

Todos os raciocínios concernentes a causas e efeitos estão fundados na experiência, e todos os raciocínios baseados na experiência estão fundados na suposição de que o curso da natureza continuará uniformemente o mesmo. (HUME, T, 651/688)

Como corolário, temos que todos os raciocínios por causa e efeito “estão fundados na suposição de que o curso da natureza continuará uniformemente o mesmo”, isto é, que há conformidade entre futuro (ou presente) e passado. Assim, a questão passa a dizer respeito ao que contaria como fundamento ou prova dessa suposição. Ora, segundo Hume, não se pode provar tal coisa, seja recorrendo à experiência, seja recorrendo à razão. Como observa Norman Kemp Smith, ao fim e ao cabo “tudo que a experiência revela é a conjunção no passado, e a inferência de uma conjunção similar em casos futuros repousa sobre a suposição de que o futuro assemelhar-se-á ao passado”, e visto que “não existe evidência suficiente para a inferência, ela deve ser o resultado de uma propensão irracional, e essa propensão é o costume ou hábito”.⁹⁸

Portanto, uma vez que só chegamos à ideia de que um evento é causa de outro por intermédio da experiência, com que direito se pode afirmar que “tudo que tem um começo deve ter uma causa”?⁹⁹ Ademais, a crença segundo a qual raciocínios por causa e efeito estabelecem conclusões demonstrativamente verdadeiras – isto é, proposições cuja negação implica contradição – carece, pois, de adequada justificação.

Tudo somado, fica claro que se deve ter cuidado na compreensão do que, efetivamente, Hume está afirmando ao argumentar a favor da “doutrina da necessidade”. Trata-se da constatação de que o comportamento humano admite regularidades, as quais nos permitem fazer inferências quanto às ações das pessoas. Estando ciente dos mal entendidos derivados do pensamento corrente sobre a natureza

⁹⁷ HUME, T, 87/116.

⁹⁸ SMITH, 1905, 162.

⁹⁹ COLLINS, PI, 50.

da ideia de necessidade – isto é, do modo como o termo é pensado usualmente –, para evitar críticas ilegítimas, Hume faz a seguinte advertência:

Que ninguém, portanto, venha deturpar minhas palavras, dizendo de maneira simplista que afirmo a necessidade das ações humanas e as coloco no mesmo plano das operações da matéria insensível. *Não atribuo à vontade essa necessidade ininteligível, que se supõe existir na matéria.* Ao contrário, atribuo à matéria essa qualidade inteligível, *quer a chamemos ou não de necessidade*, que até a mais rígida ortodoxia reconhece, ou deve reconhecer, como existindo na vontade. (HUME, T, 410/446 – grifo meu)

Eis aqui uma passagem central para o correto entendimento da posição humeana sobre liberdade e necessidade, bem como da medida em que seus argumentos, distanciando-se de outras abordagens, podem lançar luz sobre o debate. A rigor, o que os *libertarianos* em geral consideram seja apenas uma *influência* para nossas ações, Hume chama de *causa*, não por uma manobra meramente verbal, mas em função de sua nova definição de necessidade. Nossos motivos e intenções estão constantemente conjugados com nossas ações, e alguém que tenha um conhecimento mínimo dessas disposições não encontrará dificuldade em inferir o modo como devemos agir. Por outro lado, Hume é, sim, um necessitarista, mas de certo tipo. Ele não sustenta uma “necessidade ininteligível” – como lhe parecem fazer Hobbes e Collins –, o que nos autoriza a olhar com desconfiança para sentenças como esta: que “a estratégia geral do projeto reconciliatório de Hume não é nova, ela é encontrada *em todos os aspectos essenciais* em Hobbes”¹⁰⁰; pois, embora ao defender a doutrina da necessidade Hume não esteja ainda argumentando a favor do compatibilismo, seria errado pensar que seus pronunciamentos sobre essas duas questões são independentes, e que os termos nos quais ele defende a doutrina da necessidade não tem importância para seu projeto compatibilista. Há que se levar a sério a afirmação do filósofo segundo a qual a “nova definição de necessidade” é o grande ganho teórico que sua investigação tem a oferecer.

Desse modo, muito embora Hume seja, ao lado de Hobbes e Collins, partidário da doutrina da necessidade, opondo-se igualmente à existência de uma liberdade de indiferença nos homens (uma liberdade *contracausal*), a crítica

¹⁰⁰ STROUD, 1977, 153 – grifo meu.

empreendida pelo filósofo à noção de causalidade, juntamente com o seu reconhecimento de que esse empreendimento teórico deveria elucidar toda a controvérsia, são condições suficientes para que vejamos o projeto desses filósofos como distintos em aspectos relevantes. Tendo em vista o caráter definitivo das principais teses de Hume sobre as noções de causa e efeito (das teses negativas, ao menos), a utilização dessa discussão na questão liberdade e necessidade coloca Hume um passo à frente de Hobbes e Collins no desenvolvimento do *necessitarismo* e, mais fundamentalmente, de uma posição compatibilista menos ofensiva às convicções libertarianas: como diz James Harris, “longe de sustentar necessidade como Hobbes a entende, Hume eviscerou o necessitarismo de sua metafísica, e o redefiniu como algo de que o libertariano não tem razão para recuar”.¹⁰¹

2.4. *O compatibilismo de Hume: o projeto de reconciliar liberdade e necessidade*

As explicações desenvolvidas até o momento permitem-nos concluir, com alguma segurança, que parte do propósito de Hume ao tratar da questão liberdade e necessidade é estabelecer que as ações e a vontade estão sujeitas à necessidade. Mas o que isso significa? Por si só, essa defesa da doutrina da necessidade nos legitima a pensar que não há nenhum espaço para a liberdade nas explicações de Hume da agência humana? Aceitar que nossa conduta é necessária, nos termos em que Hume entende esse predicado, implicaria *a fortiori* aceitar que as pessoas não são livres?

Conforme acenamos inicialmente, no *Tratado* Hume associa o termo *liberdade* a acaso (que é o mesmo que uma negação das causas), noção contra a qual o filósofo se mantém fiel do início ao fim. Dizer que as ações humanas são absolutamente livres, que não são causadas por nada, significa, segundo Hume, contrariar aquilo que a experiência nos informa: nossos motivos, temperamentos e as circunstâncias nas quais nos encontramos são *causas* de nossa conduta. Nessa medida, seria impossível compatibilizar necessidade e liberdade. Visto que a experiência nos comunica a existência da primeira, é preciso que recusemos esta última. Em função de sua definição de liberdade no *Tratado*, portanto, em 1739 Hume assume uma posição *incompatibilista* no referido debate.

¹⁰¹ HARRIS, 2005, 78.

Em 1948, porém, com a publicação da primeira *Investigação*, Hume apresenta à comunidade filosófica um projeto de reconciliar ambas as doutrinas:

Espero, portanto, tornar evidente que todos os homens sempre concordaram tanto sobre a doutrina da necessidade quanto sobre a da liberdade, em qualquer sentido razoável que se possa dar a esses termos, e que toda a controvérsia girou até agora meramente em torno de palavras. (HUME, EHU, 81/121)

No entanto, a principal mudança empreendida por Hume em sua segunda abordagem do tema não tem senão uma natureza verbal: em vez de pensar liberdade como “liberdade de indiferença”¹⁰², o filósofo associou um significado diferente a esse termo, a saber:

Por liberdade, então, só nos é possível entender um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado. (HUME, EHU, 95/137)

Na *Investigação*, portanto, ser livre é poder agir em conformidade com o que se quer ou deseja. Uma liberdade da qual, tempos antes, Hobbes mostrara-se partidário:

Do uso da expressão livre arbítrio não é possível inferir qualquer liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer. (HOBBS, *Leviatã*, 129)

Também como Hobbes, Hume nega a existência de *certa* liberdade no homem. Isso, porém, não exclui a possibilidade de que possamos ser ditos, corretamente, agentes livres em uma das acepções da palavra, a saber, no sentido hipotético a que o filósofo se refere. O fato de as ações serem determinadas ou estarem

¹⁰² HUME, T, 407/443.

sujeitas à necessidade não afetaria de modo algum nossa “liberdade hipotética”. Pelo contrário: as ações e a vontade humanas são necessárias (determinadas) na medida em que decorrem dos motivos, temperamento e disposições dos indivíduos. São os motivos *do* agente que determinam qual o curso de ação que ele seguirá. E, sendo esse o caso, quando então também não há impedimento externo, dizemos que a pessoa agiu ou agirá livremente. Ironicamente, a acusação de Hume de que toda a controvérsia “girou até agora meramente em torno de palavras” aplica-se também a sua “mudança de posição”: por associar diferentes sentidos a um dos termos, Hume, antes um *incompatibilista*, leva a cabo um projeto de reconciliar liberdade e necessidade.

2.5. Considerações finais deste capítulo

A um só tempo, portanto, Hume distancia-se da posição libertariana nos moldes em que Clarke a apresenta e das posições necessitarista e compatibilista clássicas, que tem em Hobbes seu primeiro movimento. É porque mesmo nas operações do mundo físico não percebemos nada exceto a conjunção constante de objetos semelhantes e a inferência da mente de um objeto a outro – não havendo, portanto, nenhuma ideia de poder ou conexão necessária que possamos acessar –, que o filósofo, ao indicar que essas circunstâncias são encontradas nas operações da mente, pode concluir que as ações humanas são necessárias *do mesmo modo* que as operações dos corpos externos, afirmação cuja compreensão adequada exige algum cuidado. Por um lado, não é o caso que nossas ações sejam necessárias em um sentido mais fraco que a necessidade envolvida no comportamento da matéria, pois só há uma definição inteligível de necessidade; por outro, tampouco é o caso que a ideia de necessidade implica a adoção de uma metafísica robusta, segundo a qual a ocorrência de um evento é condição suficiente – logicamente falando – da aparição de seu efeito. Hume está, pois, a meio caminho entre o *necessitarismo* de Hobbes e Collins e o *libertarianismo* de Clarke, caracterizando-se pela defesa de um compatibilismo *sui generis*. Segundo Paul Russell:

Nós podemos descrever Hume como se esforçando para mostrar que o dilema do determinismo, como ele é usualmente concebido, interpreta erroneamente nossas alternativas. Hume está argumentando que pode haver um meio caminho entre, por um lado, um conceito de

necessidade confuso e ininteligível e, por outro, uma crença errônea na existência de acaso. (RUSSELL, 1995, 51)

Mas a despeito da originalidade de sua posição metafísica no debate liberdade e necessidade, pode-se dizer que o argumento que Hume utiliza para justificá-la enfrenta sérias dificuldades. Conforme ressaltamos, a premissa inicial do argumento – a qual afirma que o determinismo quanto às operações da matéria é universalmente aceito –, mesmo sendo verdadeira, não estabelece a verdade da tese do determinismo, que os eventos do mundo físico estão submetidos à necessidade.

Não obstante, para sermos justos com o filósofo, talvez devêssemos nos perguntar se, ao tratar dessa questão, ou mesmo em outros escritos, Hume tinha como objetivo provar a validade irrestrita de uma tese do determinismo. Ora, os termos nos quais o filósofo analisa as noções de causa e efeito, encontrando uma origem psicológica para a ideia de necessidade, parece indicar que esse não é o caso. Especificamente em suas discussões sobre liberdade e necessidade, Hume está argumentando em favor de um modo coerente de pensar os eventos, algo como: “Se aceitarmos que os eventos do mundo físico são determinados, visto que isso não significa nada além de (...), então teremos que aceitar que as ações humanas também o são”. Estivesse Hume na iminência de lançar as bases de uma tese universal do determinismo, dificilmente encontraríamos, no começo do argumento, a cláusula “*Todos reconhecem que as operações dos corpos externos são necessárias...*”¹⁰³. Hume não toma para si tal tarefa. Seu projeto não deve, portanto, ser visto sob essa luz. Neste ponto, concordamos com a interpretação avançada por James Harris:

A maioria dos leitores de Hume parece acreditar que nessa passagem Hume está afirmando sua própria opinião. Eu sugiro que Hume é melhor visto como fazendo nada mais do que apresentar um argumento *ad hominem* extensivo para o efeito de que, se você acredita que a matéria é necessitada em suas operações, *por paridade de raciocínio* você deve também acreditar que as ações

¹⁰³ HUME, T, 399/436 – grifo meu. No original: “’Tis universally acknowledg’d, that the operations of external bodies are necessary...”

humanas são necessitadas. (HARRIS, 2005, 69 – grifo meu)¹⁰⁴

De resto, embora essas considerações não façam do argumento humeano pró-doutrina da necessidade uma prova definitiva a seu favor, elas servem para mostrar a que o filósofo se propôs em seu tratamento do assunto.

¹⁰⁴ Nessa mesma direção, Tony Pitson afirma: “Se o determinismo, ou necessidade, não pode ser demonstrado como contido no mundo natural, então é improvável que ele possa ser demonstrado como se aplicando ao mundo moral. *Mas isso sugere que nós devemos ver o argumento de Hume como uma tentativa de estabelecer apenas que a doutrina da necessidade aplica-se às ações humanas exatamente do mesmo modo, ou exatamente na mesma medida, que ela se aplica aos objetos ou eventos naturais*” (PITSON, 2006, 220 – grifo meu).

3. LIBERDADE, NECESSIDADE E MORAL: A NATUREZA DO COMPATIBILISMO HUMEANO

The difference, which nature has placed between one man and another, is so wide, and this difference is still so much farther widened, by education, example, and habit, that, where the opposite extremes come at once under our apprehension, there is no scepticism so scrupulous, and scarce any assurance so determined, as absolutely to deny all distinction between them.¹⁰⁵

EPM, 169/226

3.1. *A Filosofia Moral humeana e sua prioridade no debate*

Discussões sobre a liberdade humana dificilmente teriam tanto espaço nas temáticas filosóficas de diferentes épocas se não tocassem, direta ou indiretamente, em problemas de natureza moral. A verdade de uma tese como a do determinismo, segundo a qual todo evento tem uma causa que o determina, parece trazer consigo a ruína de nossas práticas sociais mais elementares de elogiar e censurar as pessoas, de recompensá-las ou puni-las por suas ações. Como diz Barry Stroud, “parece haver pouca dúvida de que muitas pessoas sejam contrárias à ‘doutrina da necessidade’ porque pensam que sua verdade abalaria a religião e a moralidade, e mostraria que elas não são nada senão ilusões”¹⁰⁶. Assim, todo o debate se dividiria entre aqueles que buscam justificar tais práticas, mostrando sua legitimidade, e aqueles que consideram esse

¹⁰⁵ “A diferença que a natureza estabeleceu entre um ser humano e outro é tão vasta e, além disso, tão mais ampliada pela educação, pelo exemplo e pelo hábito que, quando consideramos simultaneamente os extremos opostos, não pode existir ceticismo tão metuculoso nem certeza tão inflexível que negue absolutamente toda distinção entre eles”.

¹⁰⁶ STROUD, 1977, 148.

empreendimento fadado ao fracasso. Diante disso, com o objetivo de salvar a moralidade, a agenda *libertariana*, em especial, ocupar-se-ia, antes de estabelecer quais são nossos deveres, em oferecer provas a favor da liberdade humana. Sob esse ponto de vista, os manuais de ética poderiam ser todos aniquilados e os moralistas perderiam sua utilidade caso o esforço teórico de demonstrar tal liberdade fosse malsucedido: fazer filosofia moral, para um *libertariano*, significa já ter feito boa metafísica. E um insucesso neste terreno implicaria a suspensão da moral. Traço característico das posições avançadas por William King e Samuel Clarke, essa atitude filosófica não tem equivalente no tratamento humeano da questão liberdade e necessidade.¹⁰⁷

Com efeito, Hume não vê as discussões sobre a liberdade humana como um obstáculo a ser superado para, somente então, poder lançar as bases de uma filosofia moral; pelo contrário, seus pronunciamentos sobre o assunto inserem-se, em sua primeira aparição, dentro de uma explicação abrangente das paixões e do modo como elas se apresentam à mente. Hume está interessado nas impressões de desejo e aversão, esperança e medo, quando passa a considerar essa questão “tão longamente debatida”¹⁰⁸: no *Tratado*, as seções sobre liberdade e necessidade surgem como digressões ao projeto mais geral de explicar a natureza das paixões, não como a tentativa de estabelecer uma das condições de possibilidade da moral. Está entre seus objetivos principais *explicar* o modo e sob quais circunstâncias tais paixões – e mesmo a moralidade – se manifestam, um empreendimento notadamente diferente da busca por uma *justificação* de nossas operações mentais.

Na primeira *Investigação*, ao analisar as dificuldades que a doutrina da necessidade traria à religião, Hume considera uma das vias de um conhecido dilema segundo o qual ou Deus é em parte responsável pelo mal que há no mundo, ou aquilo que se apresenta aos leigos como males, físicos ou morais, não seria senão “parte essencial de um sistema benevolente”, sendo, na verdade, “bens para o universo”. À

¹⁰⁷ “Pelo mesmo princípio [isto é, segundo a doutrina da necessidade] todo mal seria estritamente *natural*, pois derivaria sua origem de causas naturais e necessárias. A distinção entre mal natural e moral, como usualmente entendida, seria então perdida. Não haveria mal moral em absoluto. Pois apenas é considerado moral pela espécie humana aquilo de que o homem ele mesmo é propriamente a causa; mas ninguém vê a si mesmo como a causa de uma coisa que não poderia evitar, ou que foi necessitado por causas naturais que antecederam a vontade (...) Quando, portanto, nós censuramos um ladrão, um adúltero, um assassino, um mentiroso, isso não é feito porque eles mereceram, ou porque essas coisas são em si mesmas vergonhosas ou censuráveis, mas porque essa infâmia pode ser um meio de dissuadir os culpados ou outras pessoas de fazerem escolhas semelhantes”. (KING, EOE, 238 – meus colchetes).

¹⁰⁸ HUME, T, 399/436.

hipótese de que “o Todo, considerado como um sistema único, está, em cada período de sua existência, ordenado com perfeita benevolência”¹⁰⁹, Hume contrapõe as seguintes observações, que marcam sua convicção acerca da vida moral como parte de nossa natureza, como algo que não pode ser suspenso em função de quaisquer reflexões teóricas:

A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta de imediato o sentimento de aprovação ou de condenação (...). Que importa, então, se as meditações filosóficas estabeleceram uma diferente opinião ou conjectura: a de que tudo está correto com referência ao Todo, e que as qualidades que perturbam a sociedade são, em geral, tão benéficas e adequadas às intenções originais da natureza quanto aquelas que promovem de modo mais direto sua felicidade e bem-estar? *Seriam essas incertas e remotas especulações capazes de contrabalançar os sentimentos que brotam da consideração imediata e natural dos objetos? (...) Ambas essas distinções [entre virtude e vício, beleza e fealdade pessoal] estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana, sentimentos esses que não podem ser controlados ou alterados por nenhuma espécie de teoria ou especulação filosóficas.* (HUME, EHU, 102/145 – grifo meu)

Portanto, em vez de tomarmos os pronunciamentos de Hume sobre liberdade e necessidade como uma tentativa de *justificar* nossas práticas e atitudes morais, a compreensão adequada de sua posição implica uma inversão de perspectiva: visto que a moral funciona sob certos princípios, veja-se o que se pode dizer acerca da agência humana, de sua liberdade ou necessidade. Embora, como todo filósofo, Hume busque rigor e precisão de raciocínio em suas reflexões, o espírito mais geral de sua obra não é o de *demonstrar* os princípios pelos quais nossa mente opera. É a isto, precisamente, que se deve o predicado *naturalista* ao qual acostumamos ver seu nome

¹⁰⁹ HUME, EHU, 101/143. Nessa passagem, é provável que Hume tivesse em mente a posição defendida por Samuel Clarke, de acordo com quem: “Liberdade implica um poder *natural* de fazer o mal tanto quanto o bem, e a natureza imperfeita dos seres finitos torna possível para eles abusar de sua liberdade; e sendo [o mal] *necessário à ordem e beleza do todo, e por exibir a infinita sabedoria do criador, que deve ser diferente em vários graus de criaturas*, das quais algumas conseqüentemente tem de ser menos perfeitas do que outras; assim, necessariamente, surge uma possibilidade do mal, muito embora o criador seja infinitamente bom” (CLARKE, D, 218 – grifo meu).

conjugado: o estabelecimento de uma geografia de nossas faculdades que dê conta de explicar suas mais variadas manifestações.¹¹⁰

Ao propormos uma análise de um dos aspectos do problema liberdade e necessidade em Hume como parte (ou mesmo resultado) do que o filósofo tem a dizer sobre a moral, estamos endossando a interpretação avançada por Paul Russell sobre a maneira que Hume via a questão. Para Russell:

A discussão de Hume do tema do livre-arbítrio deve ser interpretada dentro da estrutura de sua explicação *naturalista* da responsabilidade. Em particular, não é possível entender a estrutura e o significado geral do esforço de Hume de ‘reconciliar’ liberdade e necessidade até que nós apreciemos propriamente como esses argumentos dependem da descrição de Hume do mecanismo causal que produz nossos sentimentos morais. (RUSSELL, 1995, 5)

Tudo somado, Hume não apenas recusa uma atitude familiar diante da questão liberdade e necessidade – de acordo com a qual a moral estaria a perigo, em função de um conjunto de reflexões abstratas –, como defende um ponto de vista cuja compreensão passa necessariamente por explicações sobre a natureza da moralidade – em se tratando de Hume, considerações sobre os sentimentos morais e o mecanismo por meio do qual tais sentimentos são produzidos. Dada a prioridade da filosofia moral humeana ante sua abordagem da questão, a consideração sobre o que é fundamental a seu respeito se impõe.

3.1.1. *A filosofia moral de Hume*

No final de sua argumentação contra posições racionalistas em moral, Hume afirma que, do mesmo modo que não consiste em meras relações de/entre ideias, a moralidade também não se assenta em nenhuma *questão de fato* (termo utilizado pelo filósofo para referir-se ao uso que fazemos da razão quando inferimos a existência de objetos externos), isto é, virtude e vício não são qualidades que podem ser percebidas

¹¹⁰ Hume utiliza a expressão “geografia mental” [mental geography] para designar o tipo de atividade que deve ser empreendida pela filosofia, um olhar para os limites e força do conhecimento humano (HUME, EHU, 13/28). Sobre as ambições de Hume em sua teoria moral, Geoffrey Sayre-McCord afirma que “primeiro de tudo, e mais explicitamente, [Hume] tenta dar uma *explicação* da moralidade, alguém que oferece uma explicação das origens da moralidade, uma articulação de seus princípios e uma imagem de sua contribuição tanto para a vida pessoal quanto para a vida social” (SAYRE-MACCORD, 1994, p. 2).

diretamente através dos sentidos e, conseqüentemente, não são atributos cuja existência seja dada à razão.¹¹¹ O que há de importante nessa discussão, entre outras coisas, é que Hume nos dá indícios sobre sua resposta sobre o fundamento último da moralidade. Eis o famoso trecho no qual o filósofo começa a apresentar sua teoria:

Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de *vício*. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapanos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. *Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento, não de razão. Está em nós, não no objeto.* Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento de censura quando os contemplamos. *O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente.* (HUME, T, 468/508 – grifo meu)

Em que pese a clareza dessa passagem, algumas observações se fazem necessárias. Primeiro: Hume pretende estabelecer de uma vez por todas que a razão sozinha não pode descobrir as noções de virtude e vício¹¹². No caso em questão, é preciso que se diga onde, numa ação reconhecidamente viciosa (o homicídio voluntário), encontra-se a deformidade moral, o caráter censurável da ação e daquele que a realizou. Visto que não percebemos tal qualidade pela contemplação pura e simples do ato, cria-se um problema: de que maneira descobrimos as noções mais elementares do discurso moral?

Eis o segundo e mais importante ponto digno de nota: o esboço da resposta humeana sobre a natureza da virtude e do vício. Embora essas qualidades não se apresentem a nós do mesmo modo como cores, formas e sons – que percebemos

¹¹¹ Neste primeiro momento, referimo-nos à filosofia moral humeana tal qual ela figura no *Tratado*.

¹¹² No *Tratado*, Hume abre as discussões sobre a moralidade com uma seção inteiramente dedicada a mostrar que a razão não é o fundamento da moral, oferecendo uma série de argumentos que visam a frustrar as pretensões dessa faculdade nesse domínio.

através dos sentidos –, o caráter virtuoso ou vicioso de uma ação nos é indicado pelo sentimento que experimentamos ao contemplá-la: quando dirigimos o olhar para nós mesmos, deparando-nos com um sentimento de aprovação ou de censura, temos a indicação da moralidade ou imoralidade da ação. Tal informação nós “não encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação”; “Está em nós, não no objeto”. A qualidade moral de uma ação depende, pois, dos sentimentos reativos que entretemos ao contemplá-la.

Sendo mais específico, dissertando sobre o tipo de impressão que caracteriza o vício e a virtude, Hume é direto em sua resposta: a impressão suscitada pelo vício é desagradável, enquanto que a impressão que deriva da virtude é agradável. Segundo ele, essa conclusão é um tanto óbvia, podendo ser obtida pelo simples recurso à experiência, uma vez que “não há espetáculo mais belo e formoso que uma ação nobre e generosa; e nenhum gera em nós maior repulsa que uma ação cruel e traiçoeira”.¹¹³ Para Hume, portanto, as distinções morais derivam de um senso moral, a virtude consistindo em uma impressão agradável, e o vício em uma impressão desagradável, as quais têm lugar naquele que contempla a ação. Mas será essa explicação suficiente para estabelecer a natureza precisa das noções de virtude e vício, seu estatuto ontológico? Não existirá algo independente desses observadores, bem como do modo como eles *sentem as ações*, que as tornam louváveis ou censuráveis? Em resumo: será que “os julgamentos morais que eu faço são sobre mim” e que “a fala moral”, como diz Stroud, é mera “autobiografia”?¹¹⁴

A resposta de Hume a esse conjunto de indagações é sutil. Segundo o filósofo, há algo para além do observador que é igualmente parte do fenômeno moral: o caráter do agente, com certas qualidades e motivações, o qual, ao ser contemplado, produz em nós um sentimento de aprovação ou desaprovação. É a visão, por assim dizer, de seus traços de caráter que nos faz louvá-lo ou censurá-lo, de acordo com o sentimento que essa visão nos causa. Assim, embora a moral dependa de atitudes reativas do observador da ação (o modo como ele é tocado pelo que vê), tais reações só ocorrem porque o agente manifesta suas disposições, motivações e intenções, qualidades de seu caráter, o qual, segundo Hume, é o objeto próprio da avaliação moral.

¹¹³ HUME, T, 470/510.

¹¹⁴ STROUD, 1977, 180: “The ‘moral judgment’ I make are about me”; “Moral talk é autobiography”.

3.1.2. *A natureza peculiar do sentimento moral: seu objeto adequado*

Tendo realizado algumas considerações iniciais, Hume busca estabelecer de maneira mais precisa a natureza dos sentimentos morais. Com tal objetivo em mente, o filósofo apresenta-nos uma objeção que possivelmente lhe seria endereçada (em função dos termos em que seus pronunciamentos tem se desenvolvido até o momento), uma dificuldade cuja solução teria como resultado a sofisticação de sua posição.

Na análise anterior sobre a possibilidade de a razão ser a fonte das distinções morais, Hume esforçara-se por mostrar os absurdos nos quais incorreríamos caso sustentássemos que virtude e vício têm sua origem em relações de ideias apenas. Segundo ele, teríamos de admitir que animais e objetos inanimados – uma vez que estão sujeitos às mesmas relações que os seres humanos – são passíveis de qualificações morais. Imaginando o que se poderia objetar à explicação alternativa que oferece, o filósofo pergunta se aquilo que ele está a defender (a tese segundo a qual as distinções morais são produzidas pelo prazer ou desprazer que sentimos ao contemplar certos indivíduos) não implicaria aceitar que objetos inanimados e outros animais são passíveis de qualificação moral, na medida em que sua contemplação frequentemente causa-nos prazer ou desprazer. Trata-se, aparentemente, da mesma objeção utilizada por Hume anteriormente voltando-se agora contra ele.

Diante dessa possível objeção, porém, o filósofo responde que, embora tenha a mesma forma que a avançada na seção anterior, tal dificuldade não tem neste caso a mesma força: há uma peculiaridade no prazer ou desprazer que dá origem à virtude e ao vício, e isso evita uma consequência absurda. Embora a contemplação de objetos que nos causem prazer ou dor seja *necessária* à produção dos sentimentos morais, o surgimento daquelas impressões diante de um objeto qualquer não é *suficiente* para produzi-los: é preciso que o objeto contemplado seja um ser humano, visto que somente o prazer ou desprazer gerado nessa contemplação é do tipo que nos faz *louvar* ou *censurar*. O prazer ou desprazer que nos causam, por exemplo, a degustação de um vinho ou a apreciação de uma música é diferente do sentimento despertado em nós pela contemplação das ações de uma pessoa.¹¹⁵ Vinhos são ditos saborosos, músicas,

¹¹⁵ Deve-se ter em mente que as ideias do *eu* ou de *alguma outra pessoa* são tomadas por Hume como *objetos* de certas paixões.

harmoniosas, mas não se diz de uma música que ela é saborosa ou que o vinho é harmonioso; de maneira análoga, ninguém diria que o caráter de uma pessoa está sujeito a esses predicados ou que músicas e vinhos são passíveis de qualificações morais simplesmente porque produzem prazer:

Tanto um objeto inanimado quanto o caráter ou os sentimentos de uma pessoa podem nos dar satisfação; contudo, como a satisfação é diferente, isso nos impede de confundir nossos sentimentos relativos a cada um deles, e nos faz atribuir a virtude à pessoa, mas não ao objeto. (HUME, T, 472/511)

Na segunda *Investigação*, ao discorrer sobre por que a utilidade agrada – seja pela contemplação das características de um ser inanimado, seja pela observação de traços de caráter propriamente humanos –, Hume é cuidadoso ao afirmar que o sentimento que direcionamos a um e outro é distinto. Segundo o filósofo:

Não devemos imaginar que, só porque um certo objeto possa, como um homem, ser dito útil, conseqüentemente deva também, de acordo com nosso sistema, merecer ser denominado *virtuoso*. Os sentimentos provocados pela utilidade são muito distintos nos dois casos, estando um deles, mas não o outro, mesclado com afeto, estima, aprovação etc. De maneira similar, um objeto inanimado pode, assim como a figura humana, possuir uma bela coloração e proporções, mas seria possível que nos enamorássemos dele? *Há um grande conjunto de paixões e sentimentos dos quais, pela constituição original da natureza, os seres racionais pensantes formam os únicos objetos adequados* [the only proper objects], e se as mesmas qualidades forem transferidas para um ser inanimado insensível, elas não produzirão os mesmos sentimentos. (HUME, EPM, 213/278 – grifo meu)

À objeção segundo a qual sua filosofia levar-nos-ia inevitavelmente a sustentar absurdos, falando em vinhos e músicas morais, Hume responde, portanto, com a afirmação de que há um objeto adequado do elogio e da censura, ao qual os sentimentos morais são *exclusivamente* dirigidos. Que esse seja o caso, embora não se possa provar demonstrativamente, é algo que uma observação atenta da natureza humana nos informa, pensa Hume.

Além desse argumento, há no *Tratado* um raciocínio adicional que pretende estabelecer a mesma conclusão (a de que o presente sistema não implicaria

uma extensão da moral a entes não humanos) valendo-se, em grande parte, dos resultados obtidos pelas investigações avançadas no livro das Paixões (o livro II do *Tratado*). A principal tese formulada por Hume naquelas passagens da obra diz respeito às condições sob as quais as paixões de orgulho e humildade, amor e ódio surgem em nossa mente. Amor e ódio, por exemplo, são paixões que se dirigem sempre a alguma outra pessoa, o que só ocorre nos casos em que percebemos uma qualidade da pessoa em questão (ou objeto estreitamente relacionado a ela) cuja contemplação é agradável ou desagradável. Uma pessoa que age sempre levando em conta os interesses alheios, que é dotada de uma benevolência extensiva, por exemplo, mostra-se, por essa razão, um objeto adequado de amor e afeição. Isso porque todo indivíduo dotado de certas qualidades ou posses cuja contemplação tenha o poder de produzir agrado ou desagrado será, de acordo com a teoria das paixões de Hume, objeto de amor ou ódio.

Supondo que o leitor esteja familiarizado com (e convencido por) suas explicações do mecanismo mental de produção das paixões indiretas, Hume pergunta (já no livro da Moral) se a contemplação da virtude e do vício – uma vez que, obviamente, são qualidades estreitamente relacionadas às pessoas que são virtuosas ou viciosas –, se tal contemplação não deve produzir em nós, observadores da ação, um sentimento de afeição (amor) ou censura (ódio). Naturalmente, a virtude, dada sua explicação antecedente, tem o poder de produzir amor, ao passo que o vício tem o poder de produzir ódio. Ora, feliz ou infelizmente, não há nenhuma criatura humana que realmente ame ou sinta uma afeição dessa natureza por objetos inanimados ou animais não humanos. A não ser por uma maneira pouco filosófica de proceder, pensa Hume, pode-se afirmar que vinhos são amáveis ou odiáveis, entendendo-se por essas expressões o mesmo que elas significam quando se aplicam a pessoas. Desse modo, o filósofo conclui: porque a contemplação de qualidades agradáveis ou desagradáveis em seres não humanos não produz em nós amor ou ódio, sendo essa uma consequência inevitável da virtude e do vício, segue-se que tais objetos não podem ser ditos virtuosos ou viciosos.¹¹⁶ A compreensão da resposta humeana sobre os fundamentos da moral

¹¹⁶ Em resumo, o argumento assume a seguinte forma: se um indivíduo tem uma qualidade ou objeto cuja contemplação é agradável (ou desagradável), então sua contemplação fatalmente produzirá a paixão do amor (ou do ódio) no observador. Virtude e vício são qualidades cuja contemplação produz agrado ou desagrado no observador. Logo, virtude e vício dão origem a amor e ódio. Visto que as qualidades de seres inanimados e animais não humanos jamais produzem amor ou ódio no observador, segue-se que tais entes não são virtuosos ou viciosos.

depende, em muitos aspectos, de um olhar atento para suas teses acerca das paixões e para o modo como, segundo ele, elas são produzidas em nossa mente.

3.1.3. *A natureza peculiar do sentimento moral: o ponto de vista geral*

De acordo com Hume, além do fato de serem sentimentos que se dirigem sempre a outras pessoas – nunca a artefatos ou seres irracionais –, há outro elemento distintivo envolvido na produção dos sentimentos morais: se é para receberem essa qualificação (dando origem a elogios e censuras genuínos), o prazer ou desprazer que experimentamos deve ser causado pela contemplação do caráter do agente de um *ponto de vista geral*, uma consideração de suas qualidades “sem referência a nosso interesse particular”¹¹⁷.

Com efeito, quem quer que defenda uma filosofia moral baseada em sentimentos tem de apresentar, cedo ou tarde, uma resposta à ideia muito natural de que a sensibilidade humana é variável, e que o modo como somos tocados pela contemplação de uma ação depende, em grande medida, da situação ou condição em que nos encontramos e dos interesses que possuímos. Hume era consciente disso e, em suas reflexões, dedicou um número expressivo de páginas à explicação de como a vida moral é possível a despeito de estar assentada em sentimentos. Sua sugestão é a de que, embora em geral levemos em conta nossos interesses e bem-estar quando contemplamos os diversos eventos no mundo, os homens não são indiferentes à felicidade e miséria dos demais membros da espécie: somos dotados de uma benevolência ou simpatia pelos interesses alheios e pelo bem público, o que nos permite chegar a uma perspectiva mais isenta em nossos julgamentos.

Nesse contexto, Hume reconhece duas classes de qualidades da mente ou traços de caráter a que chamamos virtudes, aquelas que derivam seu mérito de uma utilidade para o bem público, e aquelas que extraem seu mérito mais naturalmente, por uma satisfação imediata que sua contemplação proporciona (entre as primeiras estão justiça, honestidade, veracidade; entre as últimas, espíritosidade, modéstia, polidez). Em ambos os casos, uma vez que “é a natureza da virtude e, na verdade, sua definição, que ela é uma qualidade do espírito estimada ou aprovada por todos que a consideram

¹¹⁷ HUME, T, 472/512.

ou contemplam”¹¹⁸, é preciso explicar por que qualidades que beneficiam seus possuidores ou a sociedade recebem nossa estima, muito embora, como é notório, em inúmeras circunstâncias não nos beneficiem e, eventualmente, cheguem a contrariar nossos interesses pessoais. A esse respeito, diz Hume:

A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão factual, confirmada pela observação diária. Mas *útil?* Para quê? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não apenas os nossos, pois nossa aprovação frequentemente se estende para além dessa esfera. *Devem, portanto, ser os interesses dos que são beneficiados pelo caráter ou ação que recebe aprovação, o que nos leva a concluir que esses interesses, por mais remotos que sejam, não nos são totalmente indiferentes.* (HUME, EPM, 218/284 – grifo meu)

A mesma explicação estende-se ao conjunto das virtudes naturais. É somente porque a felicidade e a desgraça humanas nos tocam via simpatia, isto é, por meio de um mecanismo psicológico que permite, por assim dizer, que nos coloquemos na perspectiva de outrem e *como que* sintamos o que tal pessoa sente, é apenas por essa razão que as qualidades da mente ou ações de estranhos sobre estranhos figuram como um objeto próprio de meu elogio e censura. Se não houvesse algo como essa benevolência natural – embora limitada – na humanidade, nossos compromissos e práticas morais simplesmente não existiriam: toda aprovação estaria inseparavelmente ligada aos interesses do avaliador e, portanto, quando este não estivesse envolvido, as ações alheias ser-lhe-iam inteiramente indiferentes. Segundo Hume, visto que um rápido olhar para os negócios humanos mostra que a moral não só é possível, mas é parte indispensável da vida em sociedade, qualquer tentativa de negar a realidade de uma disposição benevolente (do princípio da simpatia) em nossa natureza deverá ser rejeitada como falaciosa.

A hipótese de que todo julgamento moral envolve necessariamente os interesses daquele que aprova ou censura é fortemente rejeitada especialmente na segunda *Investigação* (EPM). Nessa obra, Hume não economiza ataques à figura do cético moral, a quem não se deve levar muito a sério, segundo suas recomendações, sobretudo se atentarmos para o fato de que elogiamos e estimamos as grandes figuras da história da humanidade e, eventualmente, até mesmo as qualidades de nossos inimigos,

¹¹⁸ HUME, EPM, 261/337.

o que ocorre apesar de não sermos beneficiados por suas disposições e ações, algo absolutamente irrealizável segundo a hipótese cética:

Ninguém é totalmente indiferente nem à felicidade nem a desgraça de outros. A primeira tem uma tendência natural a produzir prazer, a segunda, dor, e isso é algo que cada um pode verificar por si mesmo. (HUME, EPM, 220/286)

Dando por estabelecida a existência de um sentimento humanitário em nossa espécie, uma simpatia pela felicidade humana que em grande medida seria responsável pelo fenômeno moral, Hume tem diante de si uma difícil objeção, a qual diz respeito à extensão dessa mesma disposição benevolente de que por ora ele se ocupa, a saber: um ato de injustiça, por exemplo, praticado contra um estranho não parece tocar nossos sentimentos tão fortemente, ao menos não do modo como eles seriam tocados se a injustiça tivesse como alvo um amigo ou familiar. De acordo com o presente sistema, uma variação no modo como somos afetados pelas ações, sentimentalmente falando, não traria consigo uma alteração em nossos juízos morais, nos elogios e censuras que endereçamos às pessoas? A posição que ocupamos em relação ao objeto da avaliação moral *parece*, pois, influenciar nossos sentimentos e, portanto, nossas decisões sobre a qualidade de um caráter. Assim, se é verdade, como Hume sugere, que ninguém é completamente indiferente à felicidade e à miséria humana, parece igualmente verdade que nossa simpatia ou sentimento humanitário dirige-se às pessoas em maior ou menor grau segundo a relação que mantemos com elas.

A resposta humeana a essa sofisticada objeção tem dois níveis e passa pelo reconhecimento de que a razão (e a reflexão) desempenha um papel importante – embora limitado – no cenário moral, via recolocação dos objetos sob uma perspectiva comum, bem como pela afirmação de que, às vezes, o modo como a contemplação de uma ação ou caráter nos toca, sentimentalmente falando, pode ser diferente do modo como os avaliamos moralmente: uma variação no *sentimento* não leva, necessariamente, a uma alteração em nossa *estima* pelo indivíduo.

É especialmente na segunda *Investigação* que Hume concede um papel considerável à razão no domínio moral.¹¹⁹ Com efeito, uma adequada avaliação

¹¹⁹ A rigor, também no *Tratado* Hume reconhece que a razão tem um papel importante na vida moral. A diferença é que esse reconhecimento vem após uma bateria de argumentos destinados a atacar, de forma

moral pressupõe a capacidade não apenas de sentir-se de certo modo diante da contemplação de uma ação ou caráter, mas também de *colocar-se em uma condição o mais isenta possível para considerar suas tendências a despeito de interesses particulares*. A benevolência de um inimigo continua sendo uma virtude muito embora eu não o tolere. A contemplação de suas qualidades diretamente (isto é, pela observação direta de suas ações) por certo não me agrada; no entanto, ao considerar aqueles com quem ele estreita as mais diferentes relações, vendo que eles não têm senão uma satisfação por estarem em sua companhia, por gozarem sua amizade – isto é, observando a tendência geral que suas disposições manifestam –, acabo inevitavelmente reconhecendo sua virtude, considerando-o digno de elogio. Adotando esse ponto de vista – que se preocupa com a felicidade ou bem-estar de terceiros –, um espectador atento da agência humana *pode*, a despeito de seus interesses e preferências pessoais, sentir prazer diante da contemplação do caráter tanto de um amigo, quanto de um inimigo.¹²⁰ E o mais importante: ainda que o sentimento seja diferente, seu julgamento se estenderá a tais caracteres igualmente.¹²¹

Algo semelhante se passa com os caracteres virtuosos que nos são desconhecidos (com os quais não temos qualquer familiaridade) ou estão muito distantes de nós, no tempo e no espaço:

Dedicamos sempre uma consideração mais apaixonada a um estadista ou patriota que serve nosso próprio país em nossa própria época do que a outro cuja influência benéfica operou em eras remotas ou em nações distantes, nas quais o bem resultante de sua generosa benevolência, estando menos relacionado conosco, parece-nos mais obscuro e afeta-nos com uma simpatia menos vívida. (HUME, EPM, 227/295)

Do mesmo modo que olhar para pessoas próximas a um inimigo é uma boa maneira de avaliar seu caráter – e até mesmo de alterar nosso sentimento

contundente, as pretensões mais sérias da razão nesse domínio. Tomando de empréstimo uma expressão de Annette Baier, podemos dizer que a segunda *Investigação* “corrige a ênfase excessiva” [do *Tratado* “sobre o que a razão não pode fazer”. (BAIER, 1991, 176).

¹²⁰ Supõe-se neste caso que o traço de caráter em questão seja semelhante em ambos os indivíduos.

¹²¹ Aqui, deve-se observar que Hume não se compromete com a tese de que os mesmos sentimentos serão suscitados diante da contemplação das qualidades de um amigo ou de um inimigo. Pelo contrário, o filósofo nos adverte que “o julgamento corrige ou esforça-se para corrigir a aparência, mas não é inteiramente capaz de sobrepujar o sentimento” (HUME, EPM, 228/296).

diante de suas qualidades – aqui há uma correção da simpatia que se deve à aproximação do objeto da avaliação moral via imaginação:

A virtude, quando situada a uma tal distância, é como uma estrela fixa que, embora apareça aos olhos da razão tão luminosa como o sol a prumo, está tão infinitamente afastada que não afeta os sentidos com sua luz ou calor. Traga-se essa virtude para mais perto, pela nossa familiaridade ou conexão com as pessoas envolvidas, ou mesmo por um relato eloquente do episódio, e nossos corações serão imediatamente capturados, nossa simpatia avivada, e nossa apática aprovação convertida nos mais fervorosos sentimentos de amizade e consideração. (HUME, EPM, 230/299)

Hume sustenta, assim, que se houver uma aproximação dos objetos e de suas qualidades mentais merecedoras de elogio ou censura, nossos sentimentos serão naturalmente elevados a um grau muito superior ao que se encontravam inicialmente, quando contemplávamos o agente à distância. No entanto, visto que a aproximação desses objetos depende de um exercício da imaginação (não está em nosso alcance contemplar as ações de Péricles, por exemplo), dificilmente nossa atitude reativa nesse caso será, sentimentalmente falando, a mesma que teria lugar caso contemplássemos o caráter a partir da observação direta das ações do indivíduo e não de relatos a seu respeito. Hume reconhece esse fato e, referindo-se a um estadista virtuoso que nos é estranho (ou distante), ele afirma:

Podemos reconhecer que seu mérito é igualmente grande, embora nossos sentimentos não se elevem à mesma altura em ambos os casos. Aqui, o juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos. (HUME, EPM, 227/296 – grifo meu)

Disso se pode concluir que, segundo Hume, os sentimentos morais são despertados em maior ou menor grau no observador da ação, o que, todavia, não o impede de estimar e censurar igualmente os indivíduos a despeito da posição – de distância ou proximidade – que ocupa em relação a eles. Apesar de não se elevarem ao mesmo nível em todos os casos, variações nos sentimentos não implicam, por si só, mudanças na *avaliação* moral. Como observa Sayre-McCord, “nossos julgamentos morais, considera Hume, são usualmente, e apropriadamente, guiados não por como nós

individualmente sentimos em um dado momento, mas em vez disso por como nós todos sentiríamos tivéssemos nós ocupado um ponto de vista geral”.¹²² Com efeito, a razão nos informa que, estivéssemos em outra posição (ou o objeto contemplado estivesse em condição diferente), nossos sentimentos seriam produzidos de maneira diversa; visto, porém, que a imaginação é fraca demais para isso, para evitar variações que poriam por terra nossos compromissos morais, a natureza escolheu outra faculdade para oferecer-lhe estabilidade, e “o juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas”.

Em função dessa série de sofisticções da filosofia prática humeana – entre as quais um grande cuidado com a explicação das circunstâncias especiais em que os sentimentos morais são produzidos –, estaremos mais próximos da verdade se, a exemplo de outros, concluirmos que “estritamente falando, Hume não é um emotivista”: “sua teoria da moralidade baseia-se em paixões refletidas e sentimentos corrigidos, e o pensamento é tão essencial a eles quanto o é para o puro raciocínio”.¹²³

Grosso modo, esses são os princípios e teses elementares da filosofia prática humeana, de acordo com os quais as distinções morais são derivadas de um senso moral, a virtude e o vício não sendo senão sentimentos de prazer ou desprazer que experimentamos diante da contemplação de caracteres de um ponto de vista geral. Ademais, uma avaliação propriamente moral, segundo Hume, requer a um só tempo uma preocupação genuína com a felicidade dos demais membros da espécie, uma *simpatia* pelo interesse ou bem público, assim como a capacidade de discriminar as qualidades de caráter que tendem a promover a felicidade humana, independentemente de quem as possua. Deve-se à reflexão – que nos permite avaliar o caráter de um amigo, inimigo ou desconhecido do ponto de vista do bem público (e não sob a luz de interesses particulares) – a possibilidade da vida moral. Não fosse esse o caso, todos os juízos a seu respeito seriam relativos, meras expressões de gosto pessoal.

Tudo considerado, talvez possamos agora melhor compreender um aspecto central do tratamento humeano da questão liberdade e necessidade.

¹²² SAYRE-MCCORD, 1994, p.8.

¹²³ BAIER, 1991, 180.

3.2. *Liberdade e necessidade como suporte para a moral: o naturalismo do projeto reconciliatório de Hume*

Conforme dissemos, o tratamento humeano da questão liberdade e necessidade é marcado por dois momentos: primeiramente, Hume oferece argumentos para estabelecer a tese segundo a qual *nossas ações são determinadas, livres e determinadas*, uma asserção em terreno metafísico; na sequência, o filósofo se pronuncia acerca do modo como tal discussão está relacionada com a moral. Sobre esse último ponto, ele diz:

Arrisco-me a afirmar que tanto a doutrina da necessidade como a da liberdade, tal como já explicadas, são não apenas consistentes com a moralidade, mas absolutamente essenciais para dar-lhe suporte. (HUME, EHU, 97/138)

Visto que entender as razões pelas quais, segundo Hume, liberdade e necessidade são essenciais para a moral leva-nos à compreensão mais global de sua posição nesse debate, bem como a originalidade de seu projeto, dedicar-nos-emos agora à exposição e esclarecimento dos enunciados do filósofo referentes a esse tópico. As explicações precedentes dos argumentos pró-doutrina da necessidade, de um dos aspectos do compatibilismo humeano e das bases de sua filosofia moral talvez nos possibilitem lograr êxito nessa empresa.

Hume define “liberdade” como “um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade”. De acordo com ele, somos livres se ao escolhermos fazer certas coisas, pudermos realizá-las, isto é, “se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo”. Segundo o filósofo, essa “liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado”, sendo, além disso, a única “espécie de liberdade que nos interessa preservar”¹²⁴. Já pelo termo “necessidade”, Hume entende “a conjunção constante de objetos semelhantes, ou a

¹²⁴ HUME, T, 407/443 – EHU, 95/137. Deve-se notar que há divergência sobre se a “única espécie de liberdade que nos interessa preservar”, mencionada no *Tratado* como oposta à compulsão e constrangimento, é uma expressão que se refere exatamente à “liberdade hipotética” avançada na primeira *Investigação*. Botterill explora bem esse ponto, sugerindo que Hume está se referindo a aspectos diferentes do conceito de liberdade. Por ora, visto que para entender as razões pelas quais liberdade e necessidade são essenciais à moralidade não é preciso entrar nessa discussão, nós a deixaremos de lado. Mais adiante, sua importância será enfatizada.

inferência do entendimento, que passa de um objeto a outro”¹²⁵. E sobre essa necessidade, o filósofo afirma:

Ora, a necessidade, nesses dois sentidos (que, de fato, são no fundo o mesmo), tem sido universalmente reconhecida, ainda que de forma tácita, nas escolas, no púlpito e na vida ordinária, como participando da vontade humana; e ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferência acerca de ações humanas e que essas inferências fundam-se na conjunção experimentada de ações semelhantes com motivos, inclinações e circunstâncias semelhantes. (HUME, EHU, 97/139)

Em linhas gerais, portanto, nossas ações serão livres se, e somente se, forem o resultado das determinações de nossa vontade (via motivos e inclinações), determinações que não são senão *causas* dessas ações.

À luz dessas definições, resta saber por que, de acordo com o filósofo, liberdade e necessidade são condições sem as quais a moral não teria “suporte”. Com efeito, a resposta a essa questão está naquilo que Hume considera o objeto próprio dos sentimentos morais¹²⁶ e o modo como tais sentimentos são produzidos, algo cuja compreensão requer uma análise do segundo livro do *Tratado*, o livro *Das Paixões*.

3.2.1. O mecanismo regular de produção das paixões

Nenhum dos livros do *Tratado* é mais expressivo no que diz respeito ao projeto humeano de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”¹²⁷ do que o livro *Das Paixões*. Nele, Hume propõe minuciosamente uma explicação das causas (em alguns casos, também dos objetos) de nossas paixões, como orgulho e humildade, amor e ódio, desejo e aversão etc., e apresenta, ainda, uma série de experimentos que visam a confirmar sua tese acerca das condições sob as quais elas

¹²⁵ Embora não tenhamos anteriormente observado, é flagrante a assimetria entre o que Hume diz sobre os dois conceitos-chave do debate: enquanto “necessidade” ocupa páginas e páginas de sua investigação, o termo “liberdade” recebe tão somente as explicações que comporta um parágrafo. Nesse sentido, Stroud parece ter razão ao afirmar que “a visão sobre o que liberdade significa, ou sobre a natureza dessa liberdade que estamos interessados em preservar, é expressa muito brevemente nessa passagem, e ela dificilmente pode ser descrita como uma análise sutil ou profunda do conceito” (STROUD, 1977,145).

¹²⁶ Sentimentos que, conforme vimos, não são senão a base da vida moral, segundo Hume.

¹²⁷ Subtítulo do *Tratado*.

seriam produzidas¹²⁸. De acordo com o filósofo, há um mecanismo regular de produção das paixões, certas circunstâncias sem as quais elas não teriam lugar em nossa mente: *grosso modo*, se é para uma coisa qualquer ser causa de amor ou ódio, orgulho ou humildade, então ela precisa manter uma dupla relação, de impressões e ideias, com o objeto dessas paixões. Como Hume chega à formulação dessa tese e os termos nos quais ela deve ser compreendida é algo que devemos examinar. A aparente desconexão entre um tratamento das paixões com a discussão sobre liberdade, necessidade e moral em Hume desaparecerá à medida que avançarmos em nossa exposição. No entanto, podemos dizer já neste momento que *os mesmos raciocínios de Hume sobre as paixões indiretas* (sobre o que é o caso para elas serem produzidas) *também se aplicam à dinâmica mental envolvida na produção dos sentimentos morais*. Por essa razão, o estudo das paixões neste contexto mostrar-se-á indispensável.

Sabidamente, Hume usa o termo “impressões originais” ou “impressões de sensação” para designar as impressões que surgem na mente sem uma percepção anterior. É o caso das impressões que temos quando há um objeto qualquer diante de nós. Exemplos de impressões dessa natureza são as impressões a que chegamos por intermédio dos sentidos, bem como “todas as dores e prazeres corporais”.¹²⁹ Já as “impressões secundárias” ou “impressões de reflexão”, diz Hume, são as que surgem na mente a partir daquelas (originais), mediata ou imediatamente. Sob este nome incluem-se desejo e aversão, orgulho e humildade, esperança e medo etc. É somente este último tipo de impressões que o filósofo está interessado em investigar no segundo livro do *Tratado*.

Além disso, as impressões secundárias admitem uma distinção interna, a saber, em “diretas” e “indiretas”. As impressões secundárias *diretas*, como desejo e aversão, são aquelas que surgem na mente quando da contemplação de algum objeto que se mostre prazeroso ou doloroso *sem a interposição de outras ideias*. Ao observarem uma bela motocicleta, por exemplo, muitas pessoas são tomadas pelo desejo de pilotá-la imediatamente, independentemente de quem seja seu proprietário: o único objeto neste caso é a motocicleta que se apresenta de certo modo (em relação de

¹²⁸ Tão logo termina sua exposição acerca das paixões indiretas, Hume apresenta uma seção cujo título é “Experimentos que confirmam este sistema”, na qual o filósofo testa a plausibilidade de sua tese central valendo-se da consideração de uma série de casos.

¹²⁹ HUME, T, 275/309.

contiguidade, neste caso). As impressões secundárias *indiretas*, por sua vez, surgem da dor ou do prazer que experimentamos quando percebemos certos objetos (cuja observação é prazerosa ou desagradável) que estão relacionados conosco ou com outrem. Imaginemos, assim, que a motocicleta de que falamos é minha. Sua contemplação certamente me encherá de orgulho, mas para que isso ocorra é preciso que haja uma relação estreita entre a *causa da paixão* (a saber, a motocicleta) e o *objeto próprio dessa paixão* (no caso do orgulho, a ideia do *eu*). É porque não surgem imediatamente da contemplação de um objeto prazeroso ou doloroso que as paixões de orgulho e humildade, amor e ódio são chamadas *indiretas*.

Nas seções iniciais do livro *Das Paixões*, portanto, Hume toma como objeto de investigação os dois pares de impressões que mencionamos há pouco. Sua tese central, a qual ele testará daqui por diante, diz respeito aos requisitos que algo que se pretenda uma causa de *orgulho* ou *humildade*, *amor* ou *ódio* deve satisfazer. Com esse propósito em mente, o filósofo convida-nos a deixar de lado a busca por uma definição exaustiva dessas paixões sob a alegação de que tal coisa seria impossível, limitando-se à seguinte consideração:

Para não ficar discutindo acerca de palavras, noto que entendo por *orgulho* aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos; e que, com humildade, refiro-me à impressão oposta. (HUME, T, 297/332)¹³⁰

Sobre o objeto próprio dessas paixões, aquilo para o que elas se dirigem, Hume afirma: a despeito de terem sensações diferentes, o objeto do orgulho e da humildade não é senão a ideia do *eu*. Sentir orgulho é sentir um prazer pela contemplação de alguma qualidade própria, é ter uma visão agradável de si mesmo com base em algum atributo que se possua; de maneira análoga, sentir-se tomado de humildade é sentir um desprazer quando da contemplação de alguma característica desagradável que se tenha. Para Hume, portanto, essas paixões têm objeto, no sentido

¹³⁰ Hume afirma exatamente o mesmo sobre as paixões do amor e do ódio. (Ver: T, 329/363).

acima exposto. Mas o que, segundo ele, é requerido para que algo seja uma causa dessas paixões? A explicação do filósofo assenta-se sobre uma distinção¹³¹.

As causas das paixões de orgulho e humildade (bem como as de amor e ódio, que seguem o mesmo raciocínio) podem ser vistas sob dois aspectos: a coisa [*subject*] em que elas estão localizadas, de um lado, e a qualidade [*quality*] de que elas são dotadas, de outro. Entre os diferentes *subjects* dessas *causas* Hume cita nossas propriedades mentais (justiça, erudição, coragem; seus opostos: injustiça, ignorância, covardia, etc.) e corporais (beleza, força, feiura, debilidade, etc.), bem como nossa riqueza ou propriedade. O exemplo que o filósofo oferece a título de ilustração é o de um homem que projetou ele mesmo sua bela casa. De fato, esse homem há de sentir-se orgulhoso ao contemplar o seu feito. Nesse caso, diz Hume, a *qualidade* que opera para produzir a paixão é a beleza da casa, e o *subject* em que se encontra tal qualidade não é senão a casa propriamente dita – tomada por ele como sendo de sua propriedade.

Desse modo, a exigência de uma dupla relação, de impressões e ideias, apresenta-se nestes termos: sendo dupla a *causa* das paixões de orgulho e humildade (isto é, tendo sido considerada sob dois aspectos), temos algo que é o *a coisa* (*subject*) em que uma qualidade opera e a *qualidade* ela mesma. Assim, voltando ao exemplo da motocicleta, temos que ela é o *subject*, e a *qualidade* de que é dotada não é senão uma beleza particular. Por outro lado, há também o objeto próprio dessas paixões, a ideia que temos de nós mesmos, a quem elas se dirigem, bem como a sensação particular dessas paixões: o orgulho caracterizando-se como uma sensação agradável, a humildade, como uma sensação desagradável. A relação de ideias que é condição para o surgimento das *paixões indiretas* diz que deve haver uma aproximação entre a ideia da causa – a saber, a *coisa* ou *subject* dotado de certa qualidade (no caso, a motocicleta) – e a ideia do *eu*, objeto da paixão: é preciso que entre elas haja uma estreita relação, que o *subject* seja uma qualidade de *meu* caráter, de *meu* corpo ou, como no caso em questão, um bem que possuo. Sem isso, diz Hume, não seríamos tocados por aquelas paixões.

Mas tal relação não é suficiente. É preciso também, para que aquelas paixões tenham lugar em nossa mente, que a *qualidade* situada no *subject* que é causa

¹³¹ Como veremos a seguir, *amor* e *ódio* diferem das paixões de *orgulho* e *humildade* apenas em função daquilo que se apresenta como objeto próprio dessas paixões (amor e ódio dirigem-se sempre, tal qual Hume as entende, a alguma outra pessoa).

da paixão mantenha uma *relação de impressões* com a impressão própria da paixão: é porque tanto a beleza da motocicleta quanto à sensação da paixão de orgulho são agradáveis que aquela pode, estando situada em um *subject* relacionado comigo, dar origem à sensação peculiar que é a paixão do orgulho. Dito de outro modo, uma moto me fará orgulhoso se, e somente se, sua visão causar um prazer – algo que nessa medida relaciona-se com a sensação da paixão de orgulho (que é também prazerosa) – e, além disso, se ela mantiver uma relação estreita comigo.

Em linhas gerais, é assim que Hume formula sua explicação acerca das condições sob as quais as paixões de orgulho e humildade surgem na mente.¹³² Ora, o raciocínio geral que se aplica a essas duas paixões, conforme dissemos, aplica-se igualmente às paixões de amor e ódio¹³³. Para que essa afirmação não soe como uma suposição arbitrária, vejamos o que Hume diz a respeito:

De fato, é tão grande a semelhança entre esses dois pares de paixões [orgulho e humildade, amor e ódio], que seremos obrigados a começar por uma espécie de resumo de nossos raciocínios concernentes as primeiras, a fim de explicar estas últimas. (HUME, T, 329/363 – meus colchetes)

Uma leitura atenta dessas passagens mostra que, a rigor, a única diferença entre esses pares de paixões é que, enquanto orgulho e humildade são paixões que se dirigem à ideia do *eu*, amor e ódio são paixões que tem por objeto *alguma outra pessoa*. Assim, para que alguém figure como objeto das paixões do amor e do ódio, é preciso que se nos apresente como dotado de certas qualidades (mentais, corporais) ou posses cuja observação nos cause um agrado ou desagrado.

3.2.2. Limitações desse sistema

¹³² Para uma interpretação contemporânea da posição de Hume sobre a paixão do orgulho, ver Donald Davidson: “Hume’s Cognitive Theory of Pride”. Davidson sustenta que, feitas algumas correções, a estratégia geral de Hume para explicar o mecanismo de produção do orgulho seria bem-sucedida. Davidson faz questão de marcar algo que teria passado despercebido por alguns críticos de Hume, a saber, que “a explicação de Hume do orgulho é mais adequada ao que pode ser chamado *orgulho proposicional* – orgulho descrito por sentenças como ‘Ela estava orgulhosa de que tinha sido eleita presidente’. Hume mais frequentemente fala de estar-se orgulho *de* alguma coisa – um filho, uma casa, uma habilidade, um feito” (DAVIDSON, 1980c, 278). De acordo com essa leitura, “estar orgulhoso” segundo a concepção humeana não seria redutível a “estar tomado por uma sensação peculiar”.

¹³³ Algo cuja relevância será compreendida mais adiante, precisamente na seção *Sentimentos morais: uma forma mitigada de amor e ódio*.

Tão logo se encerram suas considerações gerais sobre as paixões, Hume apresenta-nos uma seção cujo título é “Limitações desse sistema” (O sistema de que ele fala não é senão o “sistema geral de que *todos os objetos agradáveis relacionados a nós por uma associação de ideias e de impressões produzem orgulho, e os objetos desagradáveis, humildade*”¹³⁴, ao qual nos referimos como “mecanismo regular de produção das paixões”). Nela, Hume examina cinco circunstâncias nas quais a dupla relação, de impressões e ideias, parece não constituir – e de fato não constitui – uma condição suficiente para a produção das *paixões indiretas*. Interessa-nos aqui apenas a quarta limitação avançada pelo filósofo, assim apresentada:

A quarta limitação resulta da *inconstância da causa* dessas paixões e da curta duração de sua conexão conosco. Aquilo que é casual e inconstante nos dá pouca alegria, e menos orgulho. Não ficamos muito satisfeitos com a própria coisa; e menos ainda tendemos a sentir novos graus de auto-satisfação por sua causa. Prevedemos e antecipamos sua mudança por meio de nossa imaginação, o que nos torna pouco satisfeitos com ela. Comparamo-la conosco, com nossa existência mais duradoura, e isso faz sua inconstância parecer ainda maior. *Parece ridículo inferir uma excelência em nós com base em um objeto que tem uma duração mais curta e nos acompanha durante uma parte tão breve de nossa existência.* (HUME, T, 293/327 – grifo do autor)

Assim, imaginemos uma pessoa qualquer cujo traço distintivo não seja exatamente a beleza. Essa pessoa pode vir a fazer uso de algumas técnicas que a deixem mais bela do que realmente é durante uma noite de gala, por exemplo. Imaginemos ainda que todos a elogiam e que ela mesma se veja mais bonita do que habitualmente se vê. Nesse caso, ela certamente ficará *alegre* com os comentários e com sua aparência temporária. Não obstante, a aposta de Hume é que dificilmente ela sentirá *orgulho* em função da aparência que momentaneamente ostenta. É o tempo de uma noite. Em todos os outros dias, ou pelo menos na maioria deles, sua fisionomia será, se não desagradável, pouco expressiva. Aqui, embora a causa da alegria esteja estreitamente relacionada com a pessoa (sendo, na verdade, sua fisionomia, uma qualidade de seu corpo), trata-se de uma causa cuja duração, se comparada à imagem que ela tem de si

¹³⁴ HUME, T, 290/324.

mesma, é muito reduzida. Esse fenômeno, pensa Hume, deve ser levado em conta em uma análise atenta das paixões¹³⁵.

3.2.3. *O objeto próprio do amor e do ódio; as ações como signos do caráter*

No *Tratado* e na *Investigação*, depois de argumentar a favor da necessidade nas ações, Hume apresenta algumas razões para explicar por que a doutrina da necessidade tem sido rejeitada, tendo em vista que a teoria rival, que advoga a liberdade da vontade, teria defeitos óbvios. Ainda que a forma como a questão veio a ser tratada em 1748 seja mais apropriada ao entendimento da discussão *como um todo*, faremos aqui menção à explicação daquelas razões tal como elas figuram no *Tratado*, em 1739¹³⁶. Nessa obra, Hume postula dois *tipos* de razões (em um total de três razões) para explicar por que a doutrina da necessidade não é bem recebida filosoficamente: o primeiro tipo diz respeito a um equívoco acerca do que seja – e do que implica – a ideia de necessidade enquanto tal (isto é, um equívoco quanto ao seu conteúdo)¹³⁷; o segundo, por sua vez, tem uma natureza bem distinta e refere-se aos perigos, para a religião e para a moral, que poderiam ter lugar caso essa doutrina fosse verdadeira, entre os quais está o seguinte:

Uma terceira razão por que a doutrina da liberdade é em geral mais bem-aceita que a doutrina antagônica provém da religião, que tem sido desnecessariamente envolvida nessa questão. Em discussões filosóficas, não há método de raciocínio mais comum, mas também mais condenável, que tentar refutar uma hipótese a pretexto de suas consequências perigosas para a religião e a moral. Quando uma opinião nos leva a absurdos, é certamente falsa; mas não é certo que uma opinião seja falsa porque tem consequências perigosas. Argumentos como esse, portanto, deveriam ser rigorosamente evitados, porque não ajudam em nada na descoberta da verdade, servindo

¹³⁵ Outros exemplos poderiam ilustrar essa limitação. Uma boa quantia de dinheiro que se obtém através de um empréstimo bancário, por exemplo, a qual naturalmente terá de ser devolvida em pouco tempo ou um lance de brilhantismo no jogo de xadrez por parte de alguém que não é, propriamente, um bom jogador são alguns casos que podemos imaginar como ilustrativos do que Hume diz nessa passagem.

¹³⁶ Conforme dissemos anteriormente, entre outras coisas, é somente na primeira *Investigação* que Hume apresenta sua estratégia de *reconciliar* liberdade e necessidade. Além disso, nessa obra o filósofo organiza melhor seus raciocínios sobre a questão dividindo-os em duas seções: na primeira, seus argumentos visam a estabelecer a verdade das doutrinas da necessidade e da liberdade; na segunda, seu interesse é mostrar que ambas são compatíveis e requeridas pela moral. Todavia, sobre este tópico – que busca compreender as razões pelas quais a doutrina da liberdade tem sido bem-vinda a despeito de suas consequências –, o texto do *Tratado* é mais completo em suas explicações.

¹³⁷ Razões sobre as quais nos detivemos no capítulo precedente.

apenas para tornar odiosa a pessoa do adversário. Faço essa observação de maneira geral, sem pretender tirar dela nenhuma vantagem. Exponho-me francamente a um exame desse tipo, e *ousou afirmar que a doutrina da necessidade, segundo minha explicação, é não apenas inocente, mas vantajosa para a religião e a moral.* (HUME, T, 409/445 – grifo meu)

Mais adiante, Hume chega a dizer que, além de vantajosa, a necessidade de que ele está falando lhes é indispensável, sugestão diametralmente oposta àquela que está criticando¹³⁸:

Essa espécie de necessidade é tão essencial à religião e à moral que sua ausência acarretaria a total ruína de ambas; e qualquer outra suposição destruiria por completo todas as leis, *divinas e humanas.* (HUME, T, 410/446)

Mas por que, afinal, Hume sustenta uma tese tão extravagante, a saber, que religião e moral dependem do fato de nossas ações serem necessárias? A resposta tem a ver com as condições sob as quais, segundo o filósofo, recompensas e punições são aplicadas *de maneira justa*, compatíveis com o que ele chama de “equidade moral”¹³⁹. Se Deus, na qualidade de magistrado, é justo em seus julgamentos quando pune alguém por sua conduta, então essa pessoa foi punida por uma ação *causada por seu caráter* (em relação a qual atuou como um agente propriamente falando), não por algo exterior a ela (como em uma ação devida ao acaso ou realizada sob compulsão):

O objeto constante e universal do ódio ou da raiva é uma pessoa, uma criatura dotada de pensamento e consciência; e quando uma ação criminosa ou nociva desperta essa paixão, ela o faz somente por sua relação ou conexão com essa pessoa (...) *As ações são, por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de alguma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más.* A ação em si mesma pode ser condenável, pode ser contrária a todas as regras da moral e da religião, mas a pessoa não é responsável por ela. E, como a ação não resultou de nada duradouro ou constante na pessoa, nem deixou atrás de si

¹³⁸ Hume sustenta que, se a moral e a religião têm alguma base ou suporte, então a doutrina da necessidade deve ser verdadeira ($M/R \rightarrow N$), e a posição que ele ataca sugere que, se a moral e a religião têm alguma base ou suporte, então a doutrina da necessidade deve ser falsa ($M/R \rightarrow \neg N$).

¹³⁹ HUME, T, 411/447.

nada dessa natureza, é impossível que, por causa da ação, a pessoa possa se tornar objeto de punição ou vingança. (HUME, T, 411/447 – grifo meu)

Com efeito, a aplicação de punições a indivíduos cujas ações não decorrem dos próprios desejos, disposições e intenções, não seria deveras compatível com a justiça de nossas práticas morais. De maneira análoga, elogiar ou censurar uma pessoa por uma ação que se deve ao acaso também não estaria de acordo com a bondade divina. Segundo Hume, uma legítima responsabilização moral implica, pois, que as ações tenham sido causadas pela vontade do agente¹⁴⁰:

É evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador de certos princípios da mente e do caráter. A realização externa não tem nenhum mérito. *Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. Ora, como não podemos fazê-lo diretamente, fixamos nossa atenção na ação, como signo externo.* Mas a ação é considerada apenas um signo; o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu. (HUME, T, 477/517 – grifo meu)

A qualidade moral de uma ação – bem como a justiça de nossas atitudes de recompensar e punir, elogiar e censurar as pessoas –, portanto, depende de ela ter sido *causada* pelos motivos e disposições do agente; ações são “signos” e somente nessa medida podem ser ditas boas ou más do ponto de vista moral. E é porque não temos um acesso direto às qualidades mentais dos indivíduos que os julgamos a partir desses signos. Quem pensa assim, diz Hume, aceita, ainda que implicitamente, que “somente segundo os princípios da necessidade alguém adquire mérito ou demérito” por sua conduta: falar em *causa* das ações significa *a fortiori* reconhecer que elas estão sujeitas à necessidade.

Diante dessas explicações, vem à tona um dos pontos de discordância entre o que julgamos uma correta interpretação dos pronunciamentos de Hume sobre liberdade e necessidade e a leitura feita por alguns comentadores. Segundo Alfred Ayer, “ao longo de sua análise das paixões e de sua exploração dos fundamentos da moral e da

¹⁴⁰ “Vontade” aqui entendida, conforme dissemos anteriormente, como um intermediário entre as motivações e intenções do agente e sua ação propriamente dita.

política, sua posição [de Hume] oficial é a de um determinista”¹⁴¹. Com isso, Ayer está sugerindo que os argumentos de Hume a favor da necessidade das ações implicaria uma alteração radical do conceito de *mérito moral*, alteração que teria sido proposta pelo próprio Hume:

De maneira confusa, atribuímos a nós mesmos e a outros aquilo que às vezes foi descrito como faculdade de autodeterminação. O problema é que, mesmo se houvesse algo que correspondesse a essa descrição, não escaparíamos do dilema de Hume. Ou o exercício dessa faculdade se ajustaria a um padrão causal, ou ocorreria de maneira aleatória, e em nenhum dos casos pareceria justificar uma atribuição de responsabilidade. *Devemos evitar a confusão, como propõe Hume, alterando nossas noções de mérito e responsabilidade, de modo a que elas se ajustem em um esquema exclusivamente utilitário*, mas se temos tal comando sobre nossos sentimentos de forma a sermos capazes de aceitar tal orientação, e se é desejável que nos submetamos inteiramente a esse comando, são questões que permanecem abertas. (AYER, 2003, 107 – grifo meu)

Sob essa perspectiva, Hume teria apresentado uma justificativa à existência de recompensas e punições na sociedade valendo-se de um raciocínio cuja essência remete aos argumentos avançados por Thomas Hobbes, de acordo com quem:

A intenção da lei não é causar desgosto ao delinquente por aquilo que é passado e não será desfeito; mas torná-lo a ele e a outros justos, que de outro modo não seriam assim, e diz respeito não à má ação passada, mas à boa ação que virá. (HOBBS, LBNC, 254)

Tudo considerado, teria Hume realmente proposto uma redefinição das ideias de mérito e responsabilidade em termos *meramente* utilitários? O que foi dito acima, entre o que estão referências ao texto humeano, não será suficiente para mostrar o equívoco dessa interpretação?

Com efeito, ao dizer que a doutrina da necessidade é requerida pela religião e pela moral, Hume não está de modo algum afirmando que, *porque eficazes socialmente*, a adoção dessas leis e a distribuição de recompensas e punições estaria justificada; seu objetivo é, em primeiro lugar, apresentar um raciocínio adicional em

¹⁴¹ AYER, 2003, 103.

favor da doutrina da necessidade, mostrando que a lei atua como *causa da conduta* dos homens. Quanto à questão precisa sobre a correção da distribuição de elogios e censuras, recompensas e punições, Hume é cuidadoso ao afirmar que somente *sob certas condições* ela seria compatível com a “justiça e a equidade moral”: a ação precisa derivar do caráter do indivíduo se é para lhe atribuímos alguma qualidade moral. E isso em nada lembra a forma de uma justificativa utilitarista de nossas práticas. A sugestão de Ayer deve, portanto, ser descartada como improcedente.

Mas o que, precisamente, temos até o momento? De fato, o que se disse até aqui não é ainda suficiente para estabelecer (e explicar) a tese segundo a qual liberdade e necessidade são não apenas compatíveis, mas essenciais à moralidade. Isso porque, chegados a esse ponto, poderíamos nos deparar com as seguintes questões: concedendo-se que o “objeto adequado” das paixões de amor e ódio seja *alguma outra pessoa* e que as ações só possam ser tomadas como causas dessas impressões sob a suposição de que elas derivam do caráter do agente, ainda assim, o que essas paixões têm a ver com os *sentimentos morais*, de modo que uma afirmação sobre aquelas teria também validade sobre estes? Além disso, há alguma razão, até agora, que explique precisa e diretamente por que a doutrina da necessidade, bem como a da liberdade, é essencial para nossas práticas e atitudes morais?

3.2.4. *Sentimentos morais: uma forma mitigada de amor e ódio*

O porquê de se falar em amor e ódio, orgulho e humildade no tratamento humeano da questão liberdade e necessidade vem à tona em uma passagem do *Tratado*, a qual nos permite estender aos sentimentos morais a tese apresentada por Hume para explicar as condições sob as quais as chamadas *paixões indiretas* são produzidas. Discorrendo sobre as aptidões naturais, o filósofo afirma:

Ao tratarmos das paixões, observamos que o orgulho e a humildade, o amor e o ódio são excitados por qualquer vantagem ou desvantagem da mente, do corpo ou da fortuna; e que essas vantagens ou desvantagens têm esse efeito por produzirem uma impressão separada de dor ou prazer. *A dor ou o prazer que resultam do exame ou da consideração geral de uma ação ou qualidade da mente constituem seu vício ou sua virtude, gerando nossa aprovação ou censura, que não é se não um amor ou um*

ódio mais fraco e imperceptível. (HUME, T, 614/653 – grifo meu)

Segundo Hume, virtude e vício, qualidades que atribuímos às pessoas a partir de suas ações, não são mais do que “um amor ou um ódio mais fraco e imperceptível”. Por essa razão, todo raciocínio que explica o surgimento das *paixões indiretas* aplica-se igualmente aos *sentimentos morais*. O sistema das duplas relações, de impressões e ideias (ou *mecanismo regular de produção das paixões*), pronuncia-se também sobre a origem das impressões que são a base da moralidade. A ocorrência de sentimentos morais depende de um conjunto de circunstâncias investigadas por Hume cuidadosamente no livro *Das Paixões*, livro cujo valor filosófico por vezes não é devidamente reconhecido e para o qual, não obstante, uma compreensão adequada de sua posição sobre liberdade e necessidade precisa olhar¹⁴².

Obviamente, o fato de terem muito em comum (isto é, de serem produzidos segundo o mesmo mecanismo mental) não significa que os sentimentos morais e as paixões de amor e ódio, orgulho e humildade não sejam distintos em muitos aspectos. Em primeiro lugar, dado o sentido técnico em que Hume emprega a palavra, as *causas* das paixões indiretas têm fontes mais variadas do que os sentimentos morais. Enquanto sentimos amor ou afeição por alguém que se apresenta como dono de um artefato valioso – ou dotado de certas qualidades corporais e riqueza –, o mesmo não ocorre com virtude e vício: os sentimentos morais têm como causa apenas as *qualidades mentais* dos indivíduos. Dizemos de alguém corajoso que se trata de uma pessoa virtuosa, mas não dizemos que uma pessoa é virtuosa porque têm olhos de uma determinada cor. Segundo Annette Baier:

O sentimento moral é ao menos tão complicado quanto uma paixão indireta, mas tem o caráter de pessoas e não as pessoas como seu objeto (...) é o “caráter” e as combinações dele, não pessoas humanas, que Hume entende ser o objeto próprio da avaliação moral (BAIER, 1991, 134 – grifo meu)

Ademais, a contemplação das qualidades alheias que dão origem às paixões é feita mais diretamente, envolvendo nossa situação e interesses particulares.

¹⁴² No Prefácio do célebre *Hume*, Barry Stroud comunica ao leitor que, a despeito do caráter abrangente de sua abordagem do pensamento humeano, seus pronunciamentos serão limitados, não abarcarão todos os assuntos sobre os quais Hume se deteve em suas obras. Entre essas limitações, Stroud afirma: “Seu tratamento detalhado de paixões e emoções particulares será ignorado” (STROUD, 1977, ix).

Posso sentir afeição por um indivíduo simplesmente porque ele tem preferências semelhantes às minhas sobre o melhor sabor de sorvetes ou porque ele torce para o mesmo time que eu. Fazer uma avaliação moral, contudo, pressupõe um olhar mais indireto sobre as qualidades alheias: tenho de me colocar em um *ponto de vista geral*, como diz Hume, e considerar as consequências que tais qualidades teriam sobre a espécie humana, sobre sua felicidade ou infelicidade¹⁴³.

De todo modo, embora o devido cuidado com as aproximações entre paixões indiretas e sentimentos morais impeça-nos de tomá-los como tendo a mesma natureza, é indispensável para a compreensão do projeto humeano sobre liberdade e necessidade ter em mente o *aspecto sob o qual* amor e ódio, orgulho e humildade, e virtude e vício assemelham-se, a saber, tais impressões são produzidas em nossa mente pelo mesmo mecanismo psicológico, o sistema das duplas relações de que falamos anteriormente.

3.2.5. *Necessidade e liberdade como condição da produção dos sentimentos morais*

Nas seções anteriores, chegamos à compreensão de que, segundo Hume, o objeto próprio da avaliação moral é sempre uma pessoa; que a justiça das práticas de recompensar e punir implica que as ações sejam causadas pelo caráter do agente. No entanto, ainda é legítimo perguntar: por que razão o filósofo afirma que religião e moral dependem da doutrina da necessidade? A esta altura, podemos oferecer uma resposta a essa questão¹⁴⁴.

De acordo com Hume, é fato que não podemos conhecer diretamente o caráter de uma pessoa, não temos uma visão direta de suas qualidades mentais: é preciso, pois, que partamos da consideração de alguma outra coisa em direção à contemplação de seu caráter. Essa outra coisa a partir da qual chegamos ao conhecimento do caráter dos indivíduos são suas ações. Para que esse seja o caso – isto é, para que as ações sirvam como indicadores do caráter –, temos que fazer uma

¹⁴³ Com efeito: “Nossas avaliações morais são gerais e feitas de um ponto de vista geral, enquanto as avaliações nas quais amores pessoais estão fundados são mais particulares e mais diretamente hedônicos. Aprovação moral é [avaliação] de paixões. É uma paixão direcionada sobre paixões. É uma paixão impessoal, sentida de um ponto de vista geral, direcionada sobre paixões em função de seus efeitos sobre as pessoas” (BAIER, 1991, 135).

¹⁴⁴ A rigor, na *Investigação* Hume não mais afirma que a doutrina da necessidade seria conveniente e essencial para a religião, pelo contrário: o filósofo apresenta algumas dificuldades que a verdade dessa doutrina acarretaria para a religião.

inferência destas em direção àquele. Quando, por exemplo, vejo uma pessoa empurrando alguém de uma escada, infiro um motivo (a intenção que essa pessoa tem de fazer-lhe um mal), e esse motivo indica um traço de seu caráter, diante do qual sinto um desprazer, um sentimento de desaprovação. Ora, visto que é somente mediante uma inferência *ação* → *caráter* que contemplamos o objeto próprio dos sentimentos morais, a conclusão segundo a qual a doutrina da necessidade é requerida pela religião e pela moral parece impor-se.

No entanto, embora tais explicações pareçam fazer justiça ao modo como nossas atitudes morais manifestam-se, alguém poderia mostrar-se insatisfeito com a ideia de que é preciso fazer uma inferência das ações em direção ao caráter dos indivíduos para responsabilizá-los. A pergunta dirigida a Hume seria: “Por quê?”. Não bastaria *ver* quem foi o autor da ação, quem a realizou? Aqui, mais uma vez voltamos à tese humeana segundo a qual, se é para sermos justos em nossos julgamentos (e se Deus, na qualidade de magistrado, também é justo), então as ações têm de decorrer do *caráter* do agente, de suas intenções; elas não podem ser realizadas por acaso ou como resultado de coação. Ademais, “por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis”¹⁴⁵. Como, então, poderiam excitar os sentimentos morais? Como poderiam lhe conferir estabilidade? Do ponto de vista moral, o que é passível de avaliação não é a ação enquanto tal, mas o caráter do agente. E para que o consideremos, diz Hume:

Não basta que a ação derive da pessoa e tenha nela sua causa imediata e seu autor. Tal relação, por si só, é demasiadamente fraca e inconstante para ser o fundamento dessas paixões. Não alcança a parte sensível e pensante, e tampouco procede de algo duradouro na pessoa (...) Esta é uma razão, portanto, que explica por que é preciso uma intenção [intention] para excitar o amor ou o ódio. (HUME, T, 349/383 – grifo meu)

Fosse esse o caso, tão logo as ações se realizassem, os agentes não mais poderiam ser alvos de nossa censura ou elogio. Em adição a isso, se lembrarmos do que se disse há pouco – a quarta limitação ao sistema das duplas relações –, veremos que, segundo Hume, “parece ridículo inferir uma excelência [ou deformidade] em nós com base em um objeto que tem uma duração tão curta”; estendendo-se esse raciocínio ao domínio moral (ao qual tal restrição igualmente se aplica), poder-se-ia dizer que seria

¹⁴⁵ HUME, 2009, 447.

ridículo inferir a qualidade moral de um agente a partir de um objeto cuja existência se esvai em poucos instantes (a saber, uma ação que ele tenha realizado). Paul Russell, em *Freedom & Moral Sentiment*, explica a exigência dessa inferência ação → caráter como uma condição psicológica para o surgimento de nossas atitudes reativas:

Para conhecermos o caráter de alguém, nós precisamos da inferência – de suas ações em direção a seu caráter. Sem o conhecimento do caráter de uma pessoa, nenhum sentimento de aprovação ou censura seria despertado em nós. Portanto, sem inferência ninguém seria objeto de elogio ou censura – isto é, ninguém seria considerado responsável por suas ações. Assim, elogiar e censurar seria psicologicamente impossível se não houvesse inferências da ação em direção ao caráter. Sem essa necessidade, a moralidade se tornaria uma impossibilidade psicológica. [...] Apenas quando uma ação é, ou é tomada como, determinada pela vontade do agente é que o agente é considerado como um objeto de elogio ou censura – isso é uma questão de fato psicológico [*psychological fact*] para Hume. *Ações que são, ou incausadas, ou causadas por fatores externos ao agente não podem torná-lo responsável, não porque seria ilógico considerar o indivíduo responsável, mas porque seria psicologicamente impossível considerá-lo assim.* (RUSSELL, 1995, 64 – grifo meu)

A inferência da ação em direção ao caráter do agente, portanto, é uma atividade da mente que está envolvida na produção dos sentimentos morais, um fato sobre a psicologia humana. Apenas qualidades estáveis das pessoas produzem em nós tais sentimentos, o que se aplica às paixões indiretas em geral¹⁴⁶. Ações, e mesmo seus motivos, são duas coisas que desaparecem tão logo a ação seja realizada. Para que eu continue a entreter um sentimento de aprovação ou desaprovação (sentimentos que, segundo Hume, são produzidos pelo mesmo mecanismo regular de produção das paixões de amor e ódio, orgulho e humildade), preciso contemplar uma qualidade estável do agente, suas disposições: aquilo que, como se disse, Hume chama de *caráter*. Ora, para fazer essa inferência, é preciso antes perceber uma conjunção constante entre motivos e ações. E essa regularidade observada, somada à inferência da mente, constitui a própria essência da ideia de necessidade, segundo o filósofo.

¹⁴⁶ A limitação do sistema das duplas relações tem aqui sua importância reconhecida. Por mais que saibamos quem foi o autor de uma ação qualquer, uma vez que essa ação é realizada em alguns instantes e tão logo desaparece, por pior ou melhor que seja, ela não poderá, por si mesma, fazer com que elogiemos ou censuremos seu autor *a menos que tenha servido de indicativo do tipo de pessoa em questão, desvelando seu caráter.*

Por certo, isso não significa que Hume esteja assumindo uma posição voluntarista quanto às condições de responsabilização moral dos indivíduos. Há que se ter cuidado. Sua preocupação é que as ações possam indicar as qualidades mentais do agente. Como observa Annette Baier “não é porque as intenções mostram uma liberdade da vontade incausada, mas em vez disso porque elas ancoram nossas ações – que às vezes parecem caprichosas – no sistema duradouro de nossas paixões”¹⁴⁷ que a mera observação de quem foi o autor de uma ação, por si só, não é suficiente para atribuir-lhe mérito ou demérito e, conseqüentemente, tomá-lo como objeto de elogio ou censura.

Assim, pode-se entender em que sentido a doutrina da necessidade é essencial à moralidade, segundo Hume, pois sem aquela inferência não chegaríamos à contemplação do caráter do agente, sem o que os sentimentos morais não seriam produzidos. Visto que tais sentimentos são a base da vida moral, a ausência de necessidade nas ações dos homens implicaria a suspensão de nossos compromissos morais. Se esse fosse o caso, teríamos que aceitar a estranha conclusão de que ninguém poderia ser responsabilizado pelo que fez. Em outras palavras, seria o fim da moralidade e das noções a ela relacionadas – recompensas, punições, elogios e censuras. Dado que sustentar tal coisa seria um absurdo, a suposição de que nossas ações não são necessárias mostra-se falsa.

Tudo somado, resta-nos apenas entender a razão pela qual a liberdade das ações é também essencial à moralidade, algo que o filósofo igualmente sustenta. Mas sobre esse ponto, dado o que vimos acima, pouco precisará ser dito. Se for verdade que os sentimentos morais são produzidos somente pela contemplação do caráter das pessoas e, além disso, se for verdade que só chegamos a conhecer esse caráter a partir das ações dessas pessoas *tomadas como signos*, então parece impositivo que essas ações tenham de ser realizadas de acordo com as disposições ou intenções do agente, não como fruto de coação ou constrangimento; elas precisam expressar *a sua* vontade, se é para contemplarmos *o seu* caráter. Visto que isso só é possível se tais ações forem realizadas livremente, temos a conclusão segundo a qual a liberdade, assim como a necessidade, é uma condição indispensável à moralidade.

¹⁴⁷ BAIER, 1991, 156.

Com base nessas considerações, afigura-se como uma interpretação equívoca das razões por que Hume considera as doutrinas da necessidade e da liberdade essenciais para a moral a explicação formulada por um dos grandes comentadores de sua obra, Barry Stroud. Em sua análise do compatibilismo humeano, Stroud afirma que “a estratégia geral do projeto reconciliatório de Hume não é nova, ela é encontrada em todos os aspectos essenciais em Hobbes”¹⁴⁸. Embora tenhamos visto que Hume não justifica nossas práticas morais recorrendo a raciocínios utilitaristas (o que seria suficiente para mostrar a falsidade dessa proposição)¹⁴⁹, há na leitura de Stroud outra sugestão que nos leva à mesma conclusão: segundo ele, a doutrina da necessidade seria essencial à prática de responsabilizar moralmente os indivíduos *porque*, de acordo com Hume, sem a necessidade das ações “não faria sentido” distribuir recompensas e punições, elogios e censuras aos indivíduos:

Parece inegável que, para a ação ser a ação de um agente particular, ela deve de algum modo derivar dos motivos, desejos, crenças, caráter ou outras disposições ou atributos desse agente particular. Somente então *faz sentido* [make sense] atribuir tal ação a esse agente, e assim considerá-lo responsável por ela (...). Não é meramente que liberdade e a atribuição de responsabilidade são compatíveis com necessidade – elas na verdade requerem-na; elas *não fariam sentido* [would make no sense] sem a necessidade (STROUD, 1977, 149 – grifo meu).

Se bem-sucedidas, as explicações precedentes mostram que ver a estratégia de Hume para compatibilizar liberdade e necessidade assentar-se sobre um mero exercício de *análise e esclarecimento conceitual* significa desconsiderar um aspecto essencial de seu projeto. Em momento algum Hume afirma que o *conceito* de responsabilidade implica (ou contém) o de necessidade; que não “faria sentido” atribuímos responsabilidade a indivíduos cujas ações não foram causadas por seus motivos. Em vez disso, sua afirmação diz respeito ao modo como, a seu juízo, a mente opera quando os sentimentos morais são produzidos, situação em que se descobre uma inferência em direção ao caráter de uma pessoa a partir da consideração de sua ação, a

¹⁴⁸ STROUD, 1977, 153. Tese à qual nos opusemos já no capítulo 2.

¹⁴⁹ No segundo capítulo desta dissertação, afastamos os pronunciamentos de Hume da posição tradicionalmente avançada por Hobbes sobre a questão liberdade e necessidade. Em tal ocasião, apontamos para as diferenças que existem entre as concepções metafísicas de ambos os autores sobre a ideia de *necessidade*.

qual só é possível segundo “os princípios da necessidade”¹⁵⁰. *A necessidade das ações não é parte do fenômeno moral porque sem ela nossas atribuições de responsabilidade seriam ilógicas, mas porque seriam psicológica e humanamente impossíveis*. Por certo, ainda que seja preciso investigar os conceitos envolvidos no debate para oferecer-lhe uma solução, isso só será possível, pensa Hume, se olharmos atentamente o modo como a agência humana de fato se desenvolve, deixando de lado especulações metafísicas. Inegavelmente, uma posição naturalista nesses termos não tem equivalente na filosofia de Thomas Hobbes.

3.2.6. *Hume contra o voluntarismo moral*

Confrontando-se com tais explicações, que veem liberdade e necessidade como *parte* do fenômeno moral, alguém poderia objetar – um racionalista, possivelmente – que muito embora se tenha contado uma história atraente acerca de um aspecto central da vida humana, permanece em aberto a dificuldade de considerar-se justamente responsáveis os indivíduos que agem *necessariamente*, pessoas cujas ações decorrem de motivos, temperamentos e disposições *sobre os quais não têm absoluta ingerência*¹⁵¹. Sob esse ponto de vista, não seria suficiente dizer que *as ações* foram realizadas livremente, sem impedimentos externos, como resultado das intenções do agente; seria preciso que este pudesse determinar ou controlar, de maneira autônoma, as motivações e disposições que formam o todo de seu caráter. A racionalidade de nossas práticas de recompensar e punir, elogiar e censurar as pessoas parece, pois, depender de uma liberdade desta natureza: que não apenas as ações sejam voluntárias, mas também que as próprias motivações e intenções que as determinam estejam sob o controle voluntário do agente. Com efeito, essa leitura *voluntarista* sobre as condições de responsabilização moral dos indivíduos é rejeitada por Hume em seu processo de naturalização da responsabilidade.

Em suas discussões sobre as virtudes naturais, Hume examina – e contesta – uma distinção comumente aceita entre os moralistas: a ideia segundo a qual virtudes propriamente morais diferem, em aspectos relevantes, de habilidades naturais.

¹⁵⁰ HUME, T, 411/447.

¹⁵¹ Como nota Paul Russell: “Há uma forte e profunda tradição em filosofia moral que sustenta que uma pessoa não pode ser considerada responsável pelo que não está sob controle voluntário ou influência da vontade. Segue-se, nesta visão, que nós não podemos ser considerados responsáveis por nossas emoções, sentimentos, e desejos na medida em que eles vêm sobre nós ou surgem involuntariamente” (RUSSELL, 1995, 115).

Justiça, magnanimidade, constância, de um lado; imaginação, espirituosidade, inteligência, de outro, muito embora sejam qualidades da mente cuja contemplação produz prazer e admiração¹⁵², não poderiam todas receber a qualificação *moral*, epíteto que se aplicaria apenas às primeiras dado o seu caráter voluntário. Nas palavras de Hume:

Aqueles que afirmam que a distinção entre as aptidões naturais e as virtudes morais é muito importante dizem por vezes que as primeiras são inteiramente involuntárias e, portanto, não possuem mérito algum, já que não dependem da liberdade ou do livre-arbítrio. (HUME, T, 608/648)

A resposta de Hume a essa objeção traz à tona, novamente, a dimensão naturalista de sua filosofia. Em diferentes níveis, Hume contesta essa visão voluntarista sobre a natureza da virtude. Seu primeiro passo é mostrar que muitos dos traços de caráter considerados virtudes por seus adversários não são, de modo algum, voluntários:

Dessa natureza são a constância, a coragem, a magnanimidade e, em suma, todas as qualidades que fazem um *grande* homem. E eu poderia dizer o mesmo, até certo ponto, das outras qualidades, *pois é quase impossível à mente alterar seu caráter em aspectos muito significativos*, ou curar seu temperamento impulsivo ou neurastênico, quando essa é sua natureza. Quanto maior o grau dessas qualidades censuráveis, mais viciosas elas se tornam, e, entretanto, elas são as menos voluntárias. (HUME, T, 608/648 – grifo meu)

Ademais, diz Hume, ninguém jamais explicou devidamente por que o caráter involuntário de certas qualidades da mente impede-as – ou deveria impedi-las – de serem tomadas na conta de virtudes morais. Para Hume, a questão é clara: visto que a moral assenta-se sobre a contemplação das qualidades do caráter de uma pessoa, segundo o prazer ou desprazer que essa visão proporciona, e que, além disso, não se pode negar que algumas das chamadas habilidades naturais têm esse efeito sobre a mente, tal objeção parece injustificada.

¹⁵² “As aptidões naturais, portanto, embora talvez inferiores, estão em pé de igualdade com as qualidades que denominamos virtudes morais, no que diz respeito tanto a suas causas quanto a seus efeitos. Por que, então, faríamos qualquer distinção entre elas?” (HUME, T, 607/647).

Assim, dando por estabelecido tratar-se de uma distinção arbitrária, Hume postula qual teria sido a motivação dos moralistas para marcar essa aparente diferença entre qualidades morais e aptidões naturais. Nesse registro, o filósofo reconhece que, no mais das vezes, apenas as primeiras (ao menos as ações a elas conjugadas) podem ser alteradas e moldadas em função de coisas como a expectativa de recompensas e punições, elogios e censuras, algo que não ocorre com estas últimas. Segundo Hume:

É por isso que legisladores, teólogos e moralistas esforçaram-se sobretudo para regular essas ações voluntárias e buscaram dar às pessoas motivos adicionais para serem virtuosas quanto a elas. Sabiam que punir um homem por ser tolo, ou exortá-lo a ser prudente e sagaz, não seria muito eficaz; já as mesmas punições e exortações, no caso da justiça e da injustiça, poderiam ter uma influência considerável. (HUME, T, 609/649)

Visto que há espaço para manobra naquele domínio, dir-se-ia, deve-se prontamente admitir que se trata, ali, de qualidades genuinamente morais, pelas quais o agente pode responder – o que não se aplica às aptidões naturais. Contudo, diz Hume, o modo como somos tocados ordinariamente pela contemplação das qualidades mentais de outrem é tal que especulações sobre a medida na qual tais qualidades podem ser moldadas não entram em cena. Nosso elogio ou censura ocorre mais naturalmente e não depende de uma reflexão sobre o caráter voluntário das disposições da mente dos indivíduos. Ao fim e ao cabo, honestidade, veracidade e fidelidade estão na mesma condição que rapidez de compreensão, espirituosidade e paciência aos olhos da humanidade, caracterizando-se todos como qualidades mentais dignas de admiração e louvor. Textualmente, Hume afirma:

Na vida e na conversação cotidianas os homens não pensam nesses fins [em políticas que visam a moldar o caráter dos indivíduos], mas, em vez disso, elogiam ou censuram naturalmente tudo que lhes agrada ou desagrada. Por isso, parecem não levar muito em consideração essa distinção, classificando a prudência como uma virtude tanto quanto a benevolência, e a perspicácia tanto quanto a justiça. (HUME, T, 609/649 – meus colchetes)

Portanto, embora a distinção proposta pelos moralistas esteja alicerçada em uma diferença real entre aptidões naturais e qualidades morais, isso não

os legitima a falar em virtude apenas com referência a estas últimas: seus efeitos sobre a mente são os mesmos, despertando prazer ou desprazer no observador das ações. Segundo a interpretação naturalista da filosofia de Hume avançada por Paul Russell, o essencial é que, segundo o filósofo:

Nossos sentimentos morais são reações ou respostas a qualidades morais e traços de caráter que as pessoas manifestam e assim não têm que ser retratados [withdrawn] simplesmente porque as pessoas não escolhem ou adquirem voluntariamente essas características morais. Em outras palavras, de uma perspectiva humeana, a responsabilidade por aquelas ações e sentimentos que expressam o caráter não depende ou não requer que a pessoa envolvida faça de seu próprio caráter o que ele é. (RUSSELL, 1995, 128 – meus colchetes)

Eis, portanto, um traço *não voluntarista* da filosofia moral humeana, de sua explicação das condições sob as quais consideramos os indivíduos responsáveis por suas ações e comportamento. Essencialmente, uma liberdade para moldar o próprio caráter em aspectos relevantes não é requerida para o bom funcionamento da vida moral, segundo Hume.

3.2.7 A metafísica no olho do metafísico: Hume e o espaço para a liberdade

Em algum momento nesta dissertação, referimo-nos ao fato de Hume ser muito econômico em suas explicações sobre o conteúdo do conceito de liberdade tal qual ele figura nas seções sobre liberdade e necessidade (enquanto que a ideia de *necessidade*, por sua vez, é explorada com alguma minúcia), não dedicando ao tópico mais do que um parágrafo de sua investigação. E quando, naquelas seções, esse conceito é abordado, Hume centra seu foco no que se poderia chamar uma *liberdade de agir*, não uma *liberdade de escolha das disposições e motivações* que, segundo o filósofo, determinam nossa vontade. Enigmáticamente, tal discussão surge no *Tratado* no contexto em que se está discutindo se as aptidões naturais podem ser consideradas virtudes muito embora não sejam “adquiridas” de maneira plenamente voluntária.¹⁵³ Não obstante, Hume está interessado nesta questão acerca da medida em que podemos moldar nossas disposições, preferências e temperamento tendo em vista o modo como

¹⁵³ Ver a Seção 3.2.6 desta dissertação.

somos *psicologicamente* constituídos. E esse interesse não é consequência de uma preocupação com as condições da responsabilização moral, mas uma busca por compreender a natureza humana em um de seus aspectos essenciais. Nesse sentido, a leitura dos *Ensaaios* (ESY), juntamente com a referida passagem do *Tratado*, pode lançar luz sobre o pensamento de Hume quanto ao espaço que há para liberdade nos homens (liberdade entendida não em sentido metafísico, portanto, mas em sua dimensão psicológica), satisfazendo em parte a demanda do leitor que esperava por esses pronunciamentos quando de suas discussões sobre liberdade e necessidade.¹⁵⁴

Em seu ensaio “Da delicadeza do gosto e da paixão”¹⁵⁵, Hume traça uma diferença entre dois tipos de pessoas: aquelas que estão mais sujeitas e são mais fortemente tocadas por paixões violentas – as quais, diante de um gesto amigável, enchem-se de gratidão no mais alto grau (e que, diante do infortúnio, ressentem-se demasiadamente), estando muito vulneráveis às circunstâncias e aos objetos externos –, e aquelas pessoas que são mais suscetíveis a paixões calmas, que têm um grande apreço pela beleza, cobrindo seu espírito de satisfação quando da confrontação com belas obras de arte, boas companhias, boa conversação (e, por oposição a isso, sendo castigadas quando submetidas à observação de objetos ou atitudes grosseiras), as quais são pouco afetadas pelas circunstâncias com as quais a outra parcela da humanidade (de acordo com a distinção proposta) se preocupa e é afetada. Hume diz que as pessoas do primeiro tipo são dotadas de uma “delicadeza de paixão”, ao passo que às do segundo conviria melhor a expressão “delicadeza de gosto”. Em vez de atentar para as sutilezas de como o filósofo entende esses dois tipos de “delicadeza”¹⁵⁶, interessa-nos aqui a sugestão de Hume de que, muito embora em geral nós tenhamos nascido mais afeitos a uma delicadeza de paixão, há a possibilidade de que venhamos a cultivar sentimentos mais calmos mediante a aplicação de certo esforço, alterando nosso temperamento em aspectos importantes. A seguinte passagem é ilustrativa deste ponto:

¹⁵⁴ Essa preocupação sobre a medida na qual, sendo humanos, podemos moldar nossa vontade, nosso querer, recebeu contemporaneamente a atenção de Harry Frankfurt em *The Importance Of What We Care About* (1998). A despeito do fato de terem propósitos distintos, de serem autores com projetos filosóficos significativamente diferentes, pode-se ver em Frankfurt um desenvolvimento de algo que Hume ao menos anunciara em suas obras, a saber, a ideia de que há espaço para liberdade no que se refere à determinação do próprio caráter e que essa não é uma questão que interessa à moral em primeiro lugar. Assim, afigura-se um bom projeto de pesquisa examinar os limites de uma possível aproximação entre esses dois autores acerca desta questão.

¹⁵⁵ HUME, ESY, 3/95.

¹⁵⁶ Não nos deteremos, portanto, nos argumentos de Hume para defender que uma vida humana mais feliz depende de que se percorra o caminho *delicadeza de paixão* → *delicadeza de gosto*.

Seja qual for a relação que possa existir originalmente entre essas duas espécies de delicadeza, estou persuadido de que nada é mais eficaz para nos curar da delicadeza de paixão do que *o aprimoramento daqueles gostos mais elevados e refinados*, que nos habilitam a julgar o caráter dos homens, a composição do gênio e a produção das artes mais nobres (...) E essa é uma nova razão para se cultivar o prazer nas ciências humanas. *Esse exercício fortalecerá o nosso julgamento*. Formaremos noções mais justas da vida; muitas coisas, que agradam ou afligem a outras pessoas, nos parecerão frívolas demais para merecer nossa atenção. E nos libertaremos gradativamente daquela sensibilidade e delicadeza de paixão, que são tão incômodas. (HUME, ESY, 5/98 – grifo meu)

Embora noutra passagem Hume conceda que há limites para esse aprimoramento no modo de sentir os acontecimentos e objetos que se apresentam, temos aqui a afirmação de que alterar nossas disposições é algo que pode ocorrer. Segundo Hume, mediante exercício (que consiste em a pessoa submeter-se a uma espécie de treino do gosto, confrontando-se com os objetos adequados), seria possível que houvesse uma mudança em seu temperamento e preferências, e isso a partir de um querer (desejo) da própria pessoa; em suma, de acordo com o filósofo, ter-se-ia alguma liberdade quanto à formação das próprias disposições.

No ensaio “O cético” essa questão acerca da medida na qual podemos moldar nossas disposições aparece de forma mais completa e equilibrada. Apresentando a própria concepção do que seja a felicidade humana (e estando plenamente consciente quanto aos limites e força que esse tipo de especulação comporta), Hume afirma que “alguns homens são dotados de uma grande força de espírito [strength of mind]”, não se deixando abater por fracassos em suas realizações e projetos, tendo, nesses casos, renovada “a sua aplicação e empenho”. De acordo com o filósofo, “nada contribui mais para a felicidade do que esse tipo de caráter [turn of mind]”.¹⁵⁷ Tal disposição, no entanto, não é algo de que todos os seres humanos desfrutem. Ademais, há em nós certas disposições de espírito que são verdadeiros obstáculos para a obtenção de felicidade. Com base nessas considerações, Hume afirma:

O bem e o mal, tanto os naturais quanto os morais, são inteiramente relativos aos sentimentos e afeições

¹⁵⁷ HUME, ESY, 168/295 – meus colchetes.

humanos. *Homem algum jamais seria infeliz se pudesse modificar seus sentimentos.* Como PROTEU, ele seria capaz de esquivar-se a todos os ataques, pela contínua alteração de sua natureza e sua forma. (HUME, ESY, 168/295 – grifo meu)

Isto é, tivéssemos nós completo controle para mudar o modo como as circunstâncias e objetos nos afetam, nossa felicidade estaria assegurada, algo que, todavia, não acontece, pois:

Desse recurso a natureza nos privou, em grande medida. *A estrutura e a constituição de nosso espírito dependem tão pouco de nossa escolha quanto as de nosso corpo.* E a maioria dos homens não chega sequer a ter a noção mais ínfima de que qualquer alteração nesse aspecto possa ser desejável. Da mesma forma que um riacho segue necessariamente as diversas inclinações do terreno por onde corre, assim a parcela ignorante e irrefletida da humanidade é guiada por suas propensões naturais. Esses homens ficam efetivamente excluídos de quaisquer pretensões à filosofia, e à tão louvada *medicina do espírito.* *Mas, mesmo entre os sábios e cultos, a natureza exerce uma influência prodigiosa, e nem sempre está ao alcance de um homem* [nor is it always in a man's power], *por mais engenho e esforço que ele empregue, corrigir a sua personalidade* [temper] *e adquirir o caráter virtuoso a que aspira.* O império da filosofia se estende sobre poucos; e, mesmo sobre estes, a sua autoridade é muito fraca e limitada. Os homens podem muito bem ter consciência do valor da virtude e podem almejar alcançá-la, mas nem sempre é seguro que eles consigam realizar seus desejos. (HUME, ESY, 168/295 – grifo meu)

Nas duas citações acima, Hume está apontando para os limites com os quais a natureza humana se defronta quando se propõe alterar as próprias disposições voluntariamente. Assim como as qualidades de nosso corpo pouco dependem de nosso querer, diz Hume, assim também nossas qualidades mentais independem significativamente daquilo que gostaríamos que elas fossem. Mesmo aqueles que se põem a pensar sobre a constituição do próprio caráter, de suas qualidades mentais, com o objetivo de reformar suas disposições, mesmo estes encontram limites para moldar sua personalidade tal qual gostariam: a natureza é forte demais, diria Hume, para ser inteiramente sobrepujada pela especulação. Portanto, parece não haver muito “espaço

para manobra” no que diz respeito à nossa liberdade para nos tornarmos o tipo de pessoa que queremos ser, muito embora isso possa se dar em algum nível.

Mas embora esse controle sobre as próprias disposições seja limitado, Hume reconhece a eficácia que o auxílio de terceiros pode ter na tarefa de moldar nossas disposições e temperamento. Ora, sendo um observador atento do modo de vida humano, o poder da educação nesse domínio não passaria despercebido às suas considerações. A esse respeito, diz Hume:

Os efeitos prodigiosos da educação podem nos convencer de que o espírito não é inteiramente inflexível, admitindo diversas alterações em sua forma e estrutura originais. Deixe um homem propor a si mesmo um modelo de caráter que ele aprova; deixe-o familiarizar-se bem com aqueles aspectos particulares nos quais o seu próprio caráter se desvia de seu modelo; deixe-o vigiar atentamente a si mesmo, levando seu espírito, por meio de um esforço contínuo, do lado dos vícios para o lado das virtudes; e eu estou seguro de que, no tempo certo, ele verificará, no seu caráter [temper], uma mudança para melhor. (HUME, ESY, 170/297 – meus colchetes)

Por meio de um “esforço contínuo”, diz Hume, guiados na direção correta (de refletir sobre as próprias disposições), alguma alteração em nosso temperamento e caráter afigura-se uma consequência natural. Ora, essa conjunção de esforços, que responde pela essência de nossa educação, tem o poder de nos levar de uma predisposição à “delicadeza de paixão” em direção à uma “delicadeza de gosto”. Que isso dependa entre outras coisas de circunstâncias externas (da ação de outrem sobre nós) não é razão suficiente para arruinar a ideia de que há, em certa medida, um espaço para a liberdade na determinação de nossas qualidades mentais.

Encerrando essa discussão acerca da ingerência que temos sobre a formação de nosso caráter e da medida em que mesmo o esforço de terceiros pode alterar nosso temperamento, Hume faz uma afirmação que põe por terra os anseios de alguém que gostaria de ver no homem um ser que tem em si mesmo o poder absoluto de tornar-se o que deseja ou, ao menos, que poderia sempre ser moldado pela ação de outras pessoas via educação:

Quando se está firmemente convencido de que o melhor caminho na vida é o da virtude, e se tem suficiente força de vontade para impor a si mesmo restrições durante algum tempo, não há motivos para desesperar da reforma do espírito. *O problema é que essa convicção e essa disposição só podem se manifestar num homem que já seja, de antemão, razoavelmente virtuoso.* (HUME, ESY, 171/298)

Segundo Hume, há, portanto, limites intransponíveis na formação das disposições e temperamento humanos, o que não deve ser visto em termos de uma impossibilidade metafísica. Tudo somado, é assim que o filósofo vê o espaço da liberdade nos homens: podemos em aspectos significativos alterar nossas disposições e temperamento, algo com o que a educação pode contribuir, mas uma completa capacidade de fazer de nós mesmos o que a especulação nos indica ser o melhor não está ao nosso alcance: que venhamos a reconhecer um tipo de vida e certas qualidades da mente como desejáveis em detrimento de outras, eis uma dificuldade para os limites que mesmo a educação acaba por enfrentar no processo de formar o caráter dos indivíduos.

3.3. *Uma versão contemporânea do compatibilismo de Hume? O projeto reconciliatório de P. F. Strawson*

De todos os aspectos que dão forma à posição de Hume no debate liberdade e necessidade, nenhum parece mais decisivo, no sentido de estabelecer a originalidade e relevância de seus pronunciamentos, do que o caráter *naturalista* de seu projeto. Conforme anunciamos no início deste capítulo, Hume não considera que um problema teórico envolvendo a agência humana possa, ao fim e ao cabo, levar-nos a alterar substancialmente nossos compromissos e práticas morais. A supressão da moralidade, independentemente das conclusões abstratas a que os mais sofisticados raciocínios possam nos conduzir, não é algo que esteja ao nosso alcance. Nesse sentido, Hume parece distanciar-se de um conjunto de filósofos que, em suas análises do problema, buscam em primeiro lugar determinar conceitualmente as condições de responsabilização moral dos indivíduos para, então, ver se *na realidade* essas condições são satisfeitas. Como nota Paul Russell:

De um modo geral, a maior parte na disputa sobre o livre-arbítrio (isto é, libertarianos, compatibilistas e céticos morais) compartilha as suposições racionalistas fundamentais. Em particular, o que eles compartilham é que nós devemos começar nossas investigações com a intenção de *refletir* sobre, ou *pensar sobre*, o conceito (ideia, noção, etc.) de responsabilidade e seus parentes próximos (liberdade, por exemplo). Tendo iniciado com o conceito, argumenta-se, nós devemos então, nessa base, ver se esse conceito tem alguma aplicação (...). O primeiro passo envolve uma articulação a priori – ou mais precisamente, uma construção a priori – do conceito de responsabilidade e as condições requeridas para sua aplicação (...). Em segundo lugar, na base dessa construção teórica, o racionalista procede a um exame da condição humana, de circunstâncias tanto internas quanto externas, para ver se de fato nós estamos justificados a aplicar esse conceito. (RUSSELL, 1995, 171)

Tal procedimento é essencialmente diverso da via pela qual Hume aborda a questão. Paradigmaticamente, o espírito filosófico que perpassa suas obras não é senão o de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, isto é, Hume pretende descrever desde o início o funcionamento da mente em todas as suas manifestações, as circunstâncias envolvidas quando pensamos, sentimos, desejamos, agimos. Nesse sentido, a moral não se apresenta senão como mais um fato sobre nossa natureza.

Com o objetivo de esclarecer melhor o caráter naturalista da abordagem humeana frente à questão liberdade e necessidade, afigura-se como um expediente interessante aproximar seu projeto reconciliatório à posição contemporaneamente avançada por Peter Strawson em “Freedom and Resentment” (1962), para alguns “o mais importante e influente artigo sobre livre-arbítrio escrito na segunda metade do século XX”¹⁵⁸. Com efeito, a disposição para aceitar fatos como realidades que não carecem de – e não admitem – justificações externas é talvez o fator de maior relevância daquele texto. Ademais, dada a atualidade e influência da posição de Strawson sobre o assunto, tal aproximação serve igualmente ao propósito de mostrar que o tratamento humeano da questão liberdade e necessidade tem mais importância do

¹⁵⁸ RUSSELL, 1995, 72. Em *Freedom and Moral Sentiment*, o 5º capítulo (“Hume’s naturalism and Strawson’s Reconciling Project”) é dedicado à exposição das semelhanças entre os projetos compatibilistas desses dois filósofos.

que se reconhece geralmente, e que Hume talvez tenha algo a nos ensinar sobre essa controversa questão.

De longe uma das apresentações mais espirituosas do problema liberdade e necessidade¹⁵⁹, Strawson classifica os filósofos nessa discussão em dois grandes grupos: os que dizem não saber qual é a tese do determinismo, e os que dizem saber o que ela seja. Dentre os que dizem conhecê-la, ele adiciona, há os que pensam que sua verdade implicaria a ruína de nossas práticas morais mais elementares, as quais se mostrariam injustificadas (os *pessimistas*). Entre os conhecedores dessa tese (ou que assim se dizem), há também os que pensam que a verdade do determinismo não implicaria a ausência de justificação para tais práticas (os *otimistas*). Encerrando esse quadro, Strawson menciona ainda a figura do cético moral, para quem as noções de liberdade e determinismo são inerentemente confusas, algo que tem a ver com o caráter abstruso de qualquer questão metafísica. Tendo delineado nesses termos as diferentes posições no debate, ironicamente, esse autor afirma:

Se me perguntam a qual desses grupos eu pertenço, devo dizer que ao primeiro de todos, ao grupo daqueles que não sabem qual é a tese do determinismo. Mas isso não me impede de ter alguma simpatia pelos outros e um desejo de reconciliá-los. (STRAWSON, FR, 72)

Essencialmente, sua estratégia será a de reconciliar duas figuras claramente antagônicas, otimistas e pessimistas¹⁶⁰, tendo apenas uma noção formal do conteúdo da tese do determinismo, propondo uma redefinição (e algumas concessões) de ambas as posições.

Grosso modo, o desacordo central nesta discussão, segundo Strawson, diz respeito à justificativa apresentada pelo otimista às práticas de elogiar e censurar as pessoas, de recompensá-las ou puni-las por suas ações. Para um otimista, os fatos *como nós os conhecemos* não mostram que o determinismo seja falso; ademais, eles mostram que punições e recompensas servem bem ao propósito de organizar o comportamento das pessoas favoravelmente à vida em sociedade. Aos olhos do pessimista, essa é uma justificativa insuficiente: para serem responsabilizadas justamente, as pessoas devem ter

¹⁵⁹ Questão que por vezes é referida como “The Problem of Free Will and (or versus) Determinism” ou “Topic of Moral Responsibility and Causal Determination” (BOTTERILL, 2002, 277)

¹⁶⁰ Como ele mesmo refere em uma passagem, uma questão entre “deterministas e libertarianos” (STRAWSON, FR, 75).

realizado suas ações livremente, o que é impossível sob a hipótese de que o determinismo é verdadeiro universalmente. A resposta do otimista consiste em dizer que entre os fatos *como nós os conhecemos* está também a liberdade dos agentes, razão pela qual o pessimista deveria dar-se por vencido, concedendo-lhe a vitória. Com efeito, a própria eficácia de leis, recompensas e punições depende de que as ações tenham sido realizadas livremente; do contrário, elas não serviriam ao objetivo de moldar o comportamento humano em termos desejáveis socialmente. Novamente sentindo-se incomodado, o pessimista acusa a justificativa de seu oponente de passar ao largo de uma noção central para a responsabilização dos indivíduos, a noção de mérito moral: se o agente não poderia ter evitado agir do modo como agiu, então não era livre; logo, não se pode dizer que recompensá-lo ou puni-lo seria justo. Além disso, recorrer à eficácia dessas práticas de nada adianta para justificá-las, sequer é o tipo certo de justificativa demandada nesse caso.

Tudo considerado, o próximo passo da discussão, segundo Strawson, dar-se-ia nestes termos:

Meu otimista, sendo o tipo de homem que ele é, provavelmente não apelará para uma intuição de adequação [intuition of fittingness] neste ponto. Assim, ele realmente não tem mais nada a dizer. E meu pessimista, sendo o tipo de homem que ele é, tem apenas uma coisa mais a dizer: que a admissibilidade dessas práticas, como nós as entendemos, demanda outra espécie de liberdade, a espécie que em troca implica a falsidade da tese do determinismo. (STRAWSON, FR, 75)

Pintando o quadro da discussão com essas nuances, Strawson afirma que desenvolvendo melhor a posição do otimista (que, de fato, apresenta uma justificativa insuficiente às práticas morais), e exigindo em troca uma retratação formal do pessimista (que deve abrir mão de sua metafísica), poder-se-á resolver essa controversa questão, reconciliando duas posições historicamente hostis. Curiosamente, tanto a exigência feita ao pessimista (libertariano) quanto o preenchimento das lacunas deixadas pela explicação do otimista (determinista), nas mãos de Strawson, vão ao encontro de um processo de naturalização da responsabilização moral, um tratamento da questão liberdade e necessidade dentro da estrutura psicológica de sentimentos reativos que entretemos em nossas relações com os demais indivíduos. Nesse sentido, é notável, para dizer-se o mínimo, que Strawson ignorasse e, em função disso, não tenha em

momento algum mencionado Hume como seu antecessor nessa maneira de abordar o problema.

De todo modo, indo adiante em projeto reconciliatório, antes de considerar propriamente nossos compromissos e práticas *morais*, Strawson propõe-nos uma análise dos correlatos pessoais dessas práticas, a saber, as “atitudes e reações de pessoas *diretamente envolvidas* em transações umas com as outras; atitudes e reações de partes ofendidas e beneficiárias; coisas como gratidão, ressentimento, disposição para perdoar, amor, e sentimentos hostis”¹⁶¹. Seu objetivo é usar esta discussão para esclarecer, mais adiante, aquela que se lhe apresenta como a solução adequada para a questão liberdade e necessidade: um compatibilismo de certo tipo.

Enfatizando que não se trata de um texto exaustivamente desenvolvido, em que cada termo teria seu significado bem determinado, Strawson está interessado no fato de que o modo como reagimos sentimentalmente às ações alheias está diretamente relacionado à medida na qual as pessoas mostram consideração, respeito, boa vontade (inversamente: indiferença, desrespeito, má vontade) para conosco. Assim:

Se alguém pisa em minha mão acidentalmente, enquanto tentava me ajudar, a dor não será menos viva do que se pisasse em desdenhosa desconsideração de minha existência ou com o desejo maldoso de me ferir. Mas geralmente eu deveria sentir no segundo caso um tipo e grau de ressentimento que eu não sentiria no primeiro. (STRAWSON, FR, 76)

Interessa sobremaneira a Strawson o fato de que tais reações, envolvidas nas relações pessoais que mantemos diretamente com os outros, admitem variações, podendo ser mitigadas ou suspensas em casos especiais. Segundo o filósofo, quando alguém nos desagrada e, consciente disso, diz “Eu não tive escolha”, somos convidados a mitigar nossa censura dadas as circunstâncias em que o agente se encontrava. Somos induzidos a pensar que, em condições externas favoráveis, sua ação teria se desenrolado de outro modo. Nesse caso, porém, não suspendemos nossas atitudes reativas para com o agente, seja na hora da ação, seja depois. Vemos tratar-se

¹⁶¹ STRAWSON, FR, 75 – grifo meu.

de um pedido de desculpas que, de modo algum, exclui seu autor da esfera de compromissos interpessoais que humanamente demandamos uns dos outros.

No entanto, há casos nos quais somos convidados a suspender nossas atitudes em direção ao agente tanto na hora da ação quanto absolutamente: é o que acontece quando somos afetados pela conduta de loucos e crianças, situação em que “somos convidados a ver o agente ele mesmo sob uma luz diferente daquela em que nós normalmente vemos alguém que agiu do modo como ele agiu”¹⁶². Trata-se, nas palavras de Strawson, de uma “atitude objetiva” (em oposição à “atitude de envolvimento”¹⁶³) em relação ao agente, um olhar que o considera como alguém digno de tratamento, não como membro de uma ampla rede de comprometimentos interpessoais. Além dessas, há ainda situações nas quais seja por curiosidade intelectual, seja para auxiliá-los psicologicamente, chegamos a contemplar indivíduos normais momentaneamente com um olhar objetivo, muito embora os consideremos normais e, portanto, responsáveis por seus comportamentos em todos os casos. Sobre esse ponto, porém, Strawson nos adverte: “Sendo humanos, nós não podemos, em um caso normal, fazer isso por muito tempo ou completamente”¹⁶⁴.

Imediatamente após essas considerações gerais sobre nossas atitudes reativas pessoais e as circunstâncias que podem atenuá-las ou, até mesmo, suspendê-las (algo que inicialmente parece uma digressão injustificada no texto), Strawson formula a questão filosófica mais importante de seu artigo. Eis a passagem:

A questão que nós temos de indagar é: Qual efeito teria, ou deveria ter, a aceitação da verdade de uma tese geral do determinismo sobre essas atitudes reativas? Mais especificamente, a aceitação da verdade da tese levaria, ou deveria levar, à derrocada ou repúdio de todas essas atitudes? Significaria, ou deveria significar, o fim da gratidão, ressentimento, perdão; de todos os amores adultos recíprocos; de todos os antagonismos essencialmente *pessoais*? (STRAWSON, FR, 80)

O interesse de Strawson é saber se em função da verdade de uma tese como a do determinismo poderíamos olhar *todo mundo a todo o tempo* como casos de anormalidade, endereçando-lhes uma atitude objetiva, algo que fazemos com doentes

¹⁶² STRAWSON, FR, 78.

¹⁶³ STRAWSON, FR, 79.

¹⁶⁴ STRAWSON, FR, 80.

mentais e crianças. Sua resposta, indicando o caráter naturalista do projeto reconciliatório avançado em “Freedom and Resentment”, não é senão a de que:

Não parece autocontraditório supor que isso poderia ocorrer. De modo que eu suponho que nós devemos dizer que não é absolutamente inconcebível que deveria ocorrer. *Mas eu estou fortemente inclinado a pensar que isso é, para nós como nós somos, praticamente inconcebível.* O comprometimento humano de participação nas relações ordinárias interpessoais é, eu penso, tão completo e profundamente enraizado para que nós tomemos seriamente o pensamento de que *uma convicção teórica geral* poderia mudar nosso mundo de modo que nele não mais houvesse tais coisas como relações interpessoais como nós normalmente as entendemos. (STRAWSON, FR, 81 – grifo meu)

Dada a natureza humana, psicologicamente falando, a verdade de uma tese geral do determinismo, segundo Strawson, não poderia suspender as atitudes e práticas reativas que estão na base de nossas relações pessoais. Diante disso, alguém porventura questionará a racionalidade dessas práticas, o que indicará tão somente sua incapacidade de reconhecer que há fatos sobre a natureza humana, os quais não requerem – e não comportam – justificção externa.

Strawson passa, então, a analisar os análogos vicários das atitudes reativas que estavam no cerne de suas discussões até o momento. Trata-se, agora, de debruçar-se sobre atitudes mais distanciadas, a reação que temos quando contemplamos as ações alheias de maneira desinteressada, observando a qualidade da vontade manifesta pelas pessoas em suas ações entre si: “Eu coloquei ressentimento no centro da discussão anterior. Eu devo colocar indignação moral – ou, mais fracamente, desaprovação moral – no centro desta”¹⁶⁵.

De maneira geral, a diferença mais notável entre essas atitudes (pessoais e morais), segundo Strawson, diz respeito ao envolvimento (ou não envolvimento) direto que nós, contempladores das ações, temos com o agente. Quando reagimos *moralmente* à ação de um indivíduo, não estamos considerando a qualidade de sua vontade tal qual ou porque causou em nós uma impressão determinada à luz de nossos interesses particulares; nós o fazemos levando em conta o tipo de consideração

¹⁶⁵ STRAWSON, FR, 83.

que é demandado de qualquer pessoa que seja membro dessa rede humana de comprometimentos interpessoais. Essas atitudes relacionam-se de tal modo que não apenas exigimos das ações alheias (diretamente envolvidas conosco ou distanciadas) a manifestação de boa vontade, como também sentimo-nos obrigados a manifestar, em alguma medida, consideração pelos outros quando agimos: tem-se, assim, “três tipos de atitudes que são humanamente conectadas”¹⁶⁶.

Valendo-se, pois, do mesmo tipo de questão avançado sobre as consequências da verdade de uma tese geral do determinismo para nossas atitudes reativas pessoais, adentrando agora em terreno moral, Strawson pergunta:

Suponha-se estabelecido, como eu argumentei, que nós não podemos tomar seriamente o pensamento de que uma convicção teórica de uma tal tese geral [tese do determinismo] levaria à total derrocada das atitudes reativas pessoais. Nós podemos, então, tomar seriamente o pensamento de que uma tal convicção – uma convicção que, depois de tudo, muitos têm sustentado ou dito sustentar – apesar de tudo levaria à total derrocada ou repúdio dos análogos vicários dessas atitudes? (STRAWSON, FR, 87 – grifo do autor)

Novamente, o caráter naturalista do projeto compatibilista de Strawson vem à tona. Segundo ele, mais difícil do que imaginar a ruína de ambas as espécies de atitudes, seria pensar o caso em que mantemos nossas atitudes reativas pessoais ao mesmo tempo em que suspendemos seus análogos vicários, levando à “generalização de uma egocentricidade [egocentricity] anormal”¹⁶⁷. A verdade de uma tese geral do determinismo não poderia alterar significativamente a essência de nossas relações humanas interpessoais, nossa demanda por boa vontade e consideração, nossa desaprovação pela indiferença e má vontade manifestas nas ações alheias. Do mesmo modo que no caso das atitudes pessoais, não há neste domínio espaço para “mudar nosso mundo” drasticamente.

À objeção segundo a qual o fato de assumirmos atitudes objetivas, ainda que temporariamente, em direção a pessoas normais (ou mesmo diante de circunstâncias efetivamente atenuantes) implica a possibilidade de fazermos isso *a todo o momento com todas as pessoas*, Strawson responde que, muito embora não se trate de

¹⁶⁶ STRAWSON, FR, 85.

¹⁶⁷ STRAWSON, FR, 87.

uma impossibilidade lógica, seria humanamente impossível fazer tal coisa. E o que é de central importância para sua tese: quando, naqueles casos de exceção, adotamos um ponto de vista objetivo, seja por lidarmos com crianças, seja por convivermos com doentes mentais, nós não o fazemos porque temos uma crença de que, em tais casos, os agentes estão determinados no sentido em que a verdade de uma tese geral do determinismo prescreveria:

Não é uma consequência de uma tese geral do determinismo que seria verdade que ninguém sabe o que está fazendo ou que a conduta de todo mundo é ininteligível em termos de propósitos conscientes ou que todos vivemos em um mundo de desilusão ou que ninguém tem um senso moral, isto é, ninguém é suscetível de atitudes auto-reativas, etc. (STRAWSON, FR, 87)

Assim, seja qual for a tese do determinismo, não é o caso que sua verdade abalaria decisivamente nossos comprometimentos e práticas morais. Em troca de uma explicação mais completa do fenômeno moral, portanto, o pessimista deve abrir mão de sua exigência metafísica por um tipo de liberdade que requer a falsidade do determinismo.

Mas não é apenas o pessimista que comete um erro sobre o tipo de resposta demandado para solucionar a questão liberdade e necessidade. Segundo Strawson, otimistas e céticos morais também assumem, em um aspecto importante, uma atitude filosófica semelhante à do libertariano: todos tendem “em diferentes maneiras a superintelectualizar os fatos”¹⁶⁸. Cada um a seu modo considera possível, e alguns pensam ser necessário, oferecer uma *justificativa externa* para a adoção das práticas de recompensar e punir, elogiar ou censurar as pessoas: o pessimista, com sua exigência formal, envolvendo desnecessariamente a metafísica nessa questão; o otimista, com seu “utilitarismo caolho”, apontando para a eficácia de medidas corretivas, desconsiderando os sentimentos reativos que estão em sua base; e mesmo o cético moral, que não se dá conta, como diz Strawson, de que “a metafísica estava no olho do metafísico”¹⁶⁹. Todos têm dificuldade de aceitar que há fatos sobre a natureza humana que não são passíveis de revisão em função de quaisquer considerações teóricas e, por isso, tendem a *superintelectualizá-los*: ora, “a única possibilidade de reconciliar tais contendores uns

¹⁶⁸ STRAWSON, FR, 91. No original: “overintellectualize the facts”.

¹⁶⁹ STRAWSON, FR, 92.

com os outros e com os fatos”, diz Strawson, é trazendo a discussão para o domínio daquela “rede de atitudes humanas”¹⁷⁰ que expressam nossos comprometimentos interpessoais mais elementares, natural e humanamente falando.

Essencialmente, esses são os termos em que, contemporaneamente, tem-se uma resposta ao problema liberdade e necessidade de um modo que lembra e muito a posição de Hume nesse debate. Embora Strawson não seja um determinista e não tenha, como Hume, desenvolvido uma teoria inteira das paixões, a *atitude filosófica* que ambos adotam nessa discussão é muito semelhante: a aceitação de alguns fatos que devem ser antes explicados que justificados¹⁷¹. Com efeito, como Hume já observara, parece “que os homens principiam pelo lado errado da questão da liberdade e necessidade, ao iniciar seu tratamento examinando as faculdades da alma, a influência do entendimento, e as operações da vontade”¹⁷² em vez de olharem para o modo como o mundo é.

3.4 Considerações finais deste capítulo

Tudo considerado, as explicações propostas neste capítulo devem ter marcado, acima de tudo, o caráter naturalista da posição de Hume em sua discussão da questão liberdade e necessidade.

Segundo o filósofo, há um modo de funcionamento próprio das paixões humanas, as quais estão na base da vida moral, que requer não a verdade de uma tese geral do determinismo, mas, em vez disso, que façamos inferências das ações em direção ao caráter dos agentes. É porque a avaliação moral dirige-se ou tem como objeto próprio o caráter das pessoas, que se deve reconhecer tanto liberdade quanto necessidade como elementos integrantes de nossa agência. Isso porque o único modo de acessar as qualidades da mente de outrem é fazendo uma inferência de suas ações em direção ao seu caráter, o que pressupõe que as ações sejam *causadas* por seus motivos e intenções, isto é, que elas sejam realizadas livremente. Dada a explicação humeana do

¹⁷⁰ STRAWSON, FR, 93.

¹⁷¹ O reconhecimento dessa atitude filosófica como central na discussão de Hume da questão liberdade e necessidade é o cerne da *interpretação naturalista* avançada por Paul Russell em *Freedom and Moral Sentiment* (1995), obra à qual se deve em grande medida esta exposição do pensamento humeano sobre o assunto.

¹⁷² HUME, EHU, 93/134.

mecanismo regular de produção das paixões – cujo raciocínio se estende à produção dos sentimentos morais, que são uma “forma mitigada de amor e ódio” –, a ausência de necessidade ou liberdade nas ações, por razões de ordem psicológica, implicaria a impossibilidade de nossos comprometimentos e práticas morais.

Ademais, dando continuidade a seu projeto de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, Hume considera que a moralidade é uma questão de fato cujo funcionamento deve ser antes explicado que justificado: ao observar o fenômeno moral, vemos que as ações são a um só tempo livres e necessárias, e que somente por isso podem, dado o modo como funciona a psicologia humana, dar origem a elogios e censuras ao agente. A moralidade não está a perigo, não demanda uma justificação externa que lhe conceda o epíteto “racional”. Ver o problema sob esta luz significa ignorar um dos atributos mais essenciais dos seres humanos: seu envolvimento natural – sentimental – com os demais membros da espécie. Contemporaneamente, Peter Strawson propõe uma abordagem da questão que, nesse aspecto essencial, lembra a atitude filosófica de Hume no debate liberdade e necessidade: libertarianos, deterministas e céticos morais, embora discordem em muitos pontos, tendem a *superintelectualizar* alguns fatos de nossa natureza. Tanto Hume quanto Strawson tencionam não cometer esse erro.

Por essas razões, à época em que Hume surge no cenário filosófico, dados os termos nos quais a questão vinha sendo debatida, sua posição, se bem compreendida, não deveria senão ser vista como inédita: em nenhum de seus antecessores, há essa abordagem naturalista do problema liberdade vs. necessidade. Notadamente, se há alguma contribuição duradoura de Hume para as discussões atuais sobre o assunto, ela se encontra aqui, em seu processo de naturalização da moral que vê liberdade e necessidade como parte de um fenômeno mais abrangente, a vida moral.

CONCLUSÃO

Não nos parece uma tarefa fácil extrair conclusões acerca de um assunto tão controverso quanto a posição de Hume no debate liberdade e necessidade. Hume diz tantas coisas e de maneiras tão diferentes, pronunciando-se ora sobre questões metafísicas, ora sobre questões morais, que propor qualquer leitura como sendo *a* leitura adequada de sua estratégia afigura-se uma tarefa temerária. Mas visto que é forçoso fazê-lo, e tendo por base todas as considerações que fizemos ao longo desta dissertação, talvez seja oportuno afirmar em primeiro lugar que, independentemente da validade ou da correção de cada uma de suas teses, Hume oferece um tratamento significativamente original para o problema: seu projeto reconciliatório é dotado de elementos que não são encontrados na contenda estabelecida entre os autores britânicos de sua época.

Com efeito, embora tenha herdado de seus antecessores o quadro geral do debate e as noções centrais em disputa, Hume contesta fortemente o conteúdo do principal conceito envolvido nas discussões sobre liberdade e necessidade, o conceito de *causa* ou *necessidade*. Tanto Hobbes e Collins quanto Clarke e King, ao se pronunciarem acerca da determinação ou da não determinação de nossas ações e escolhas, pensam em uma noção de necessidade segundo a qual a aparição de um evento sem seu acompanhante usual seria absolutamente impossível, implicaria uma contradição. Parece ser parte da ideia de *causa* uma condição de suficiência para a aparição de seu efeito. Nesse sentido, interessa a Clarke mostrar que nem todo evento tem uma causa – algo que ele faz recorrendo à figura de Deus como “primeiro motor” –, uma vez que, não fosse esse o caso, a liberdade e, portanto, uma das condições de responsabilização moral dos indivíduos, estaria abalada. Por essa razão, Clarke sustenta que até pode haver um sentido no qual as ações seriam determinadas, que elas estariam sujeitas à necessidade, mas uma necessidade *sui generis*, em sentido moral e não físico, isto é, uma necessidade “não absolutamente no sentido dos opositores da liberdade”.

Especificamente no capítulo 2, esforçamo-nos para mostrar que, se Hume parece, em alguma medida, assumir que no mundo natural “não há nenhum traço de indiferença ou liberdade”, e que “todo objeto é determinado por um destino absoluto

a um certo grau e uma certa direção de movimento”¹⁷³, é somente com o objetivo de conduzir seu adversário, o advogado de uma liberdade *contracausal* (o libertariano), para um terreno comum a partir do qual a discussão finalmente poderia ter fim. Trata-se de um primeiro movimento que visa a trazer o inimigo para dentro da disputa. Como observou James Harris, nessa passagem Hume está apenas avançando uma espécie de “argumento *ad hominem* extensivo”, não sendo, portanto, a expressão da própria opinião do filósofo. Sob essa interpretação, Hume estaria dizendo algo como: se você aceita que nas operações dos corpos há absoluta determinação, e, além disso, é fato que não se pode descobrir entre os elementos que constituem essa determinação algo além do que também se descobre pela observação da agência e da vontade humanas, a querela chega ao fim: deve-se conceder a vitória ao defensor da doutrina da necessidade.

Contudo, apesar da importância de sua “nova definição de necessidade” como marca da originalidade de sua posição no debate, uma vez que o argumento principal de Hume repousa na suposição de que o interlocutor (possivelmente um adversário) aceitaria a validade da tese do determinismo aplicada ao mundo natural, temos de concluir que Hume não põe fim à discussão, muito embora tenha tencionado fazê-lo. Foi com verdade que afirmamos anteriormente que não estava entre os objetivos de Hume ao discutir o problema liberdade e necessidade provar a validade irrestrita da tese do determinismo. Isso, porém, não fortalece as bases de seu argumento: trata-se, apenas, da compreensão de seus propósitos, não da justificação de uma tese filosófica.

Tudo somado, a análise humeana das noções de necessidade e causalidade e sua aplicação na discussão sobre liberdade e necessidade constitui, inegavelmente, um aspecto original de sua posição, algo que o afasta igualmente de Hobbes e Collins, por um lado, e de Clarke, King e Bramhall, por outro: as ações humanas são tão necessárias quanto as operações da matéria, e o que isso significa enunciado por Hume não tem equivalente naqueles autores. No entanto, dizer que Hume consegue, por essa razão, “pôr fim a toda a controvérsia” seria um equívoco de nossa parte: Hume não prova que as ações humanas são necessárias do mesmo modo que não prova que as operações dos corpos o são.

¹⁷³ T, 400/436.

A contribuição mais duradoura de Hume sobre liberdade e necessidade, segundo a interpretação que propusemos ao longo desta dissertação, a qual reafirmamos aqui, está para ser encontrada, pois, não no debate metafísico sobre o assunto, mas em sua discussão acerca do modo como esse problema relaciona-se com a moral. Quando Hume afirma que liberdade e necessidade são dois elementos requeridos pela moral, ele não está dizendo que, diante disso, precisamos a todo custo justificar a existência de liberdade e necessidade nas ações humanas, sob pena de termos que abrir mão de práticas há muito arraigadas em nossas relações, os atos de recompensar, punir, censurar e elogiar as pessoas. A perspectiva sob a qual Hume vê a questão é diversa: liberdade e necessidade são requeridas pela moral na medida em que, ao observarmos como se produzem em nós os sentimentos que estão em sua base, percebemos que, entre outras coisas, só censuramos ou elogiamos as pessoas (o que é uma expressão de nosso sentimento reativo) em função de ações que elas realizaram intencionalmente, ou, dito de maneira mais precisa, a partir de ações que desvelam as qualidades de seu caráter, o objeto adequado da avaliação moral. É porque, de acordo com Hume, as ações só podem contar como signos do caráter do agente se forem causadas por seus motivos, disposições e intenções, que a doutrina da necessidade, assim como a da liberdade (pois que a ação tem que servir como indicativo do caráter *do agente* e não de algo outro), seria essencial para moral, algo que diz respeito ao mecanismo por meio do qual os sentimentos morais seriam produzidos.

Sobre o caráter naturalista dessa posição avançada por Hume nas discussões sobre liberdade e necessidade, pode-se dizer que esse predicado refere-se tanto ao fato de Hume falar em sentimentos, paixões e do mecanismo através do qual tais sensações surgem em nós para explicar por que liberdade e necessidade são requeridas pela moral, quanto à sua convicção de que a moralidade não está a perigo ou é ameaçada por considerações abstratas, tendo este segundo aspecto, mais do que o primeiro, uma relevância atual. Isso porque é possível defender-se uma posição naturalista acerca dos fundamentos da moral e de como a questão liberdade e necessidade deve se entendida sem, contudo, ter de comprometer-se com todo o aparato conceitual que Hume propõe para explicar o funcionamento das paixões. É o que faz Peter Strawson em “Freedom and Resentment”. Além de não oferecer uma explicação detalhada do funcionamento das paixões (e até que ponto isso é uma virtude não discutiremos aqui), Strawson também não se pronuncia positivamente sobre a questão

metafísica da qual Hume toma partido ao afirmar que as ações são necessárias: o filósofo sustenta que, seja qual for a tese do determinismo, não está em aberto a possibilidade de suspendermos nossos comprometimentos e práticas morais diante da descoberta da verdade de uma tese geral do determinismo. Mas a despeito dessas diferenças, o principal ponto de acordo entre tais autores se evidencia, conforme observamos anteriormente, nesta passagem da primeira *Investigação*:

A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta de imediato o sentimento de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais para sua estrutura e constituição (...) Ambas essas distinções estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana, sentimentos esses que não podem ser controlados ou alterados por nenhuma espécie de teoria ou especulação filosóficas. (EHU, 102/146)

Hume e Strawson não encontram dificuldade em reconhecer fatos sobre nossa natureza e, em especial, estão convencidos de que a especulação filosófica tem um poder limitado quando comparada (ou quando tenta opor-se) ao modo como, humana e psicologicamente, somos constituídos. Dada a relevância da posição de Strawson para o debate contemporâneo, parece-nos legítimo dizer que a grande contribuição de Hume em suas discussões sobre liberdade e necessidade repousa na advertência de que uma convicção teórica não pode alterar radicalmente o modo como sentimos, percebemos, pensamos e agimos naturalmente. A abordagem humeana dessa questão, portanto, lança luz sobre um dos aspectos centrais de seu pensamento: a dimensão naturalista de sua filosofia.

BIBLIOGRAFIA

ANSCOMBE, G. E. M. "Causality and Determinism" (In: Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy* – New York: Macmillan, 1967).

AYER, A. J. *Hume*. Trad. Luiz Paulo Rouanet (São Paulo: Edições Loyola, 2003).

_____. "Freedom and Necessity" (In: *Free Will*, ed. by Gary Watson)

BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

_____. "Moral Sentiments, And The Difference They Make" (In: *The Aristotelian Society* – Supplementary volume LXIX, 1995)

BOTTERILL, George. "Hume on Liberty and Necessity" (In: *Reading Hume on Human Understanding – Essays on the first Enquire*, New York, Oxford University Press, 2002).

CLARKE, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of GOD*. London: 1705.

(In:http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pcollection&mn=70&smn=79&cid=65: Texto disponível na plataforma: Eighteenth Century Collections Online [Gale/ECCO]).

_____. *Remarks upon a Book Entitled, A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*. London: 1717.

(In:http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pcollection&mn=70&smn=79&cid=65: Texto disponível na plataforma: Eighteenth Century Collections Online [Gale/ECCO]).

COLLINS, Anthony. *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* 2nd corrected ed. London: 1717.

(In:http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pcollection&mn=70&smn=79&cid=65: Texto disponível na plataforma: Eighteenth Century Collections Online [Gale/ECCO]).

DAVIDSON, Donald. "Actions, Reasons, and Causes" (In: *Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980a, p. 3-19).

_____. "Mental Events" (In: *Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980b, p. 207-227).

_____. "Hume's Cognitive Theory of Pride" (In: *Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980c, p. 277-290).

FRANKFURT, H. G. "Alternate possibilities and moral responsibility" (In: *The importance of what we care about*. (New York: Cambridge University Press, 1998).

_____. "Freedom of the will and the concept of a person". (In: *The importance of what we care about*. (New York: Cambridge University Press, 1998).

_____. "The importance of what we care about". (In: *The importance of what we care about*. (New York: Cambridge University Press, 1998).

_____. "What we are morally responsible for". (In: *The importance of what we care about*. (New York: Cambridge University Press, 1998).

HARRIS, James. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford: Clarendon, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Os Pensadores (São Paulo: Abril Cultural, 1983).

_____. 1966. *Of Liberty and Necessity: A Treatise, Wherein all controversy concerning predestination, election, free-will, grace, merits, reprobation, &c. is fully decided and cleared. In answer to a treatise written by the Bishop of Londonderry, on the same subject*. In: W. MOLESWORTH (ed.), *The English works of Thomas Hobbes. Volume V: 1656*. Londres, John Bohn, 1839-1845. 11 Vols. Reimpressão: Aalen Scientia Verlag.

_____. *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*. (in: W. MOLESWORTH (ed.), *The English works of Thomas Hobbes. Volume V: [1656]*. Londres, John Bohn, 1839-1845. 11 Vols. Reimpressão: Aalen Scientia Verlag. 1966.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge, 2nd rev. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Deborah Danowski, 2.ed. rev. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge, 1777 ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

_____. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. Tradução de Guido Antônio de Almeida.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução de Valerio Rohden.

KEMP SMITH, Norman. “The Naturalism of Hume” (in: *Mind – a quarterly review of Psychology and Philosophy*, 1905, XIV (2): 149-173).

KING, William. *An Essay on the Origin of Evil*. 2nd corrected ed. London: 1732.
(In: http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pcollection&mn=70&smn=79&cid=65: Texto disponível na plataforma: Eighteenth Century Collections Online [Gale/ECCO]).

KLAUDAT, André N. “Hume, liberty and the object of moral evaluation” (*Kriterion: Belo Horizonte*, nº 108, dez./2003, p. 191-208).

LIND, Marcia. “Hume and Moral Emotions” (in: *Identity, character, and morality: essays in moral psychology*, edited by Owen Flanagan and Amélie Rorty. Cambridge, Massachusetts, A Bradford Book, 1990).

MARQUES, José O. A. “Regularity and Counterfactuality in Hume’s Treatment of Causation” (*Kriterion: Belo Horizonte*, nº 124, dez./2011, p. 355-364).

NADELHOFFER, Thomas. “The Phenomenology of Free Will” (In: *Journal of Consciousness Studies*, volume 11, Numbers 7-8, 2004, p.162-179, Imprint Academic).

PITSON, Tony. “Liberty, Necessity and the Will” (in: *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006);

PORTO, L. S.. *Hume*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment - Hume’s Way of Naturalizing Responsibility*. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. “Freedom within Necessity” (In: *The Riddle of Hume’s Treatise – Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. New York, Oxford University Press, 2008, p. 225-238).

SAYRE-MCCORD, Geoffrey. “On Why Hume’s “General Point of View” Isn’t Ideal – and Shouldn’t Be” (In: *Social Philosophy & Policy*, volume 11, number 1, January, 1994, pp. 202-228).

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

STRAWSON, P. F. "Freedom and Resentment" (in: *Free Will*, 2nd ed., edited by Gary Watson. New York: Oxford University Press, 2007).

_____. (In: *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press, 1992)

STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

UZGALIS, William. "Anthony Collins" (in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2003 (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collins/>>.).

VALIATI, Ezio; YENTER, Timothy. "Samuel Clarke" (in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Rev. ed. 2009).

WATSON, Gary. *Free Will*. New York: Oxford University Press, 2007.

WILLIGES, Flavio. "Agentes morais e a identidade da filosofia de Hume" (*Kriterion*: Belo Horizonte, n° 124, dez./2011, p. 397-415).