

# A reabilitação de Lucrecio por Hume

**Bruna Frascolla Bloise**

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia

*E-mail:* brunafrascolla@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

**Resumo:** Lucrecio fez uma plácida enunciação de como as coisas são: forneceu uma explicação não-finalista para a atual ordem do mundo, negou que os deuses tivessem interesse nos assuntos humanos, que a alma fosse imortal e deu por garantido que, uma vez conhecida a natureza, não mais há como temer os deuses. Para ele, a explicação física de um fenômeno eliminaria automaticamente qualquer explicação religiosa. Contudo, com a teologia, tornou-se possível admitir que Deus tudo engendrara mesmo que em sua criação haja males, pois não conhecemos suas razões e tampouco a inteireza de sua obra. Mostraremos como Hume, tendo alterado o estatuto epistemológico de teses que aparecem em Lucrecio, pôde recuperá-las e preferi-las ao finalismo.

**Palavras-chave:** David Hume. Filosofia Moderna. Lucrecio. Epistemologia. Epicurismo.

## Hume's rehabilitation of Lucretius

**Abstract:** Lucretius made a placid enunciation of how things are: he conveyed a non-finalistic explanation for the actual order of the world, denied that gods had any interest in human affairs, that the soul is immortal, and considered as guaranteed that when nature is known, there is no way of fearing gods. For him, the physical explanation of a phenomenon would automatically eliminate every religious explanation. However, with theology, it became possible admitting that God begot everything even though in his creation there are some evils, for we don't know his reasons, nor the entirety of his work. We shall see how Hume, having altered the epistemological statute of theses that are in Lucretius, could recover them and prefer them rather than finalism.

**Keywords:** David Hume. Modern Philosophy. Lucretius. Epistemology. Epicurism.

## 1 As coisas segundo Lucrecio

Assim Lucrecio justifica para o destinatário a aridez do assunto de seu poema:

Primeiro, porque te ensino importantes assuntos e procuro libertar-te o espírito dos apertados nós religiosos; depois, porque sobre um tema obscuro vou compondo tão luminosos versos, a tudo tocando com a graça das Musas. [...] assim como os médicos, quando tentam dar às crianças o repugnante absinto, primeiro põem, no bordo da taça, loiro, fluido e doce mel, de modo que [...] tomem a amarga infusão do absinto e [...] possam deste modo readquirir a saúde, assim também eu, como esta doutrina parece muito desagradável a quem não a tratou, [...] quis, em verso eloquente e harmonioso, expor-te as minhas ideias, e ungi-las, por assim dizer, do doce mel das Musas (LUCRÉCIO, 1973, p. 50-1).

Para ele, como para não poucos na Antiguidade tardia, a filosofia tinha um efeito salutífero para a vida. A sua, em específico, tinha como inimiga a religião, que em época de guerras e peste espalhava sorumbatismo entre os fiéis, reforçando a perspectiva fúnebre duma eternidade vagando pelo Aqueronte em meio a bestas mitológicas e almas penitentes.

De atípico, o fato de a filosofia em questão ser uma teoria física. Para Lucrecio, pois, uma teoria física seria a chave para a irreligiosidade; e esta, por sua vez, chave para uma vida mais alegre. Na verdade, seu ponto era bem simples: uma vez conhecida a natureza, todos os fenômenos estariam explicados, de modo que não haveria mais lugar para a atuação divina e tampouco temor às divindades. Se sei que o raio é a consequência de certa movimentação fortuita dos átomos, não há mais como, vendo-o, temer a ira de Júpiter. Quando tememos aos deuses, somos como crianças com medo das sombras; e como a luz do dia servirá para mostrar-lhes que os monstros são fictícios, o conhecimento da natureza nos mostrará serem fictícios os deuses tirânicos (LUCRÉCIO, 1973). Explicações filosóficas para os fenômenos naturais, portanto, eliminavam explicações religiosas, e o fim da ignorância causarum implicava o fim do aflitivo temor às divindades.

Mas, decerto, a física epicurista de Lucrecio não apenas substituíria explicações religiosas como também se lhes opunha diretamente,

pois era contrária a qualquer tipo de finalismo. Havia o universo, infinito, e nele infinitos átomos, eternos, movimentando-se através de espaços vazios durante a eternidade. Agregar-se-iam aí os átomos de modo aleatório e produziriam as mais diversas formas. Algumas, por incompatibilidade de suas partes, destruir-se-iam imediatamente; outras durariam mais por serem melhor ordenadas. De eterno, porém só os átomos: sua agitação mais cedo ou mais tarde corrompia a ordem que tinha gerado e faria com que eles se desagregassem, lançando-se novamente para tentarem se agregar noutras formas. Assim, não é por arbítrio divino que inexistem centauros, mas porque a parte equina amadureceria e morreria antes da humana; ao invés de arbítrio divino, trata-se antes duma impossibilidade intrínseca da matéria. Isto fornecia uma clara explicação não-finalista, coisa de dois mil anos antes de Darwin, para todas as espécies nos parecerem tão bem engendradas: quando elas não o são, corrompem-se. Diz Lucrecio:

Tiveram [...] que desaparecer muitas raças de seres vivos que não puderam, reproduzindo-se, dar origem a uma descendência. Todas aquelas que vêm se alimentarem das auras vitais têm, ou a manha, ou a força, ou então a mobilidade que, desde o princípio, protegeram a raça e a conservaram (1973, p. 115).

Neste mundo de ordenamento aleatório, não há espaço para a Providência; os deuses, ao contrário do que se esperava, viviam em eterno deleite, isentos não só da regência do mundo como também dos assuntos humanos. Esta é uma das razões para não os temermos ao conduzirmos a vida; a outra é a alma se extinguir junto com o corpo. O clássico problema moral da negação da vida eterna tem como solução a afirmação de justiça na terra; afinal, se

[...] é na vida [...] que existe o grande medo de castigo por causa de grandes malefícios e que há expiação para o crime [então] é aqui, na realidade, que a vida dos tolos se torna um Aqueronte (LUCRÉCIO, 1973, p. 83,84),

Sem que seja necessário o temor às divindades, mas baste o temor à punição terrena para agir moralmente. É bem verdade que não será possível, por esta via, assegurar justiça perfeita; contudo, por ter dispensado o Criador, isto não é assunto do qual o epicurista

tenha de dar conta. O problema da conduta da vida, sim, poderia ser levantado: qual a solução final para os males, se não há regente do mundo que os repare? A resposta será a morte, e fundamentando-a está justo a tese de que a alma, também composta por átomos, se desfaz quando o corpo se desfaz. Se a morte tudo cessa, então não há injustiça ou mal que sejam eternos, e um descanso final está assegurado (LUCRÉCIO, 1973).

## 2 O advento da teodiceia

Anos depois da ampla aceitação da evolução das espécies, que é uma explicação não-finalista para o aparente bom engendro dos seres vivos, descobrimos que Lucrecio estava certo em apenas metade da história: Por um lado, de fato podemos explicar a ordem natural sem ter recurso ao finalismo ou a qualquer causa externa; mas, por outro, isto não destrói automaticamente toda explicação religiosa que vise a dar conta da mesma ordem. A fim de conservarem-se tanto a religião quanto as descobertas científicas, passou-se a dizer que Deus planejou criar espécies que evoluem; de igual modo, poder-se-ia dizer que engendrara os átomos e os pusera em movimento (como aliás chegou a especular Newton<sup>1</sup>). Mesmo a pergunta de por que Deus o faria, porquanto assim terá dado ocasião ao mal para surgir no mundo – com vulcões, terremotos e bestas terríveis –, já encontraria sua resposta através de esquemas de teodiceia: por algum motivo que é inacessível às criaturas limitadas e finitas que somos, Deus escolhera criar os átomos, ou a evolução das espécies, ou o que quer que seja, e, sendo ele boníssimo e onisciente, o melhor é que as coisas sejam tal como são. O mal seria tão-só mal aparente e, fôssemos capazes de olhar o Todo do ponto de vista a Providência, haveríamos de perceber que o presente é o melhor engendro possível. O que permite escapar ao dilema de Epicuro (segundo o qual, se o mal existe e Deus não pôde evitá-lo, então é impotente, e se pôde evitar mas não quis, é mau) é isto: dizer que irremediavelmente desconhecemos Deus, e que desconhecemos irremediavelmente a totalidade de sua obra. Uma vez admitida nossa ignorância, abre-se o caminho para aceitarmos via fé o dogma revelado, dizendo ser Deus a causa de tudo – desgraças inclusas – mesmo que seja bom e onipotente. Como ninguém ousará dizer conhecer Deus e a

inteireza de sua criação, não será possível provar o erro deste tipo de tese que desdiz o epicurismo.

Apesar da força dessa nova estratégia um tanto quanto céptica, nos seus Diálogos sobre a religião natural Hume reabilita a explicação epicurista para a origem do mundo com algumas alterações. Se este tema, apesar de sua magnitude, não é apontado com frequência na obra de Hume, é apenas por a sua “hipótese epicurista” aparecer somente nesse livro algo marginal, que fora escrito em forma dialogada para que pudesse passar pela censura de maneira que tudo o que houvesse de punível fosse posto na boca duma personagem dada por perdedora do debate. Ao invés de nos dedicarmos à polêmica de qual seja o representante de Hume e o real vencedor do diálogo, vamos dá-la por resolvida com a solução de que o representante é o céptico Filão e que seu assentimento final ao adversário fora uma tremenda ironia.<sup>2</sup> Vejamos, pois, como fora possível a Hume fazer essa retomada do epicurismo.

Ele decerto tinha adversários teológicos mais engenhosos do que os de Lucrécio; afinal, além de já ter surgido essa resposta de teodiceia para colocar Deus no extremo de toda série causal ao tempo que se obscurece sua relação com os efeitos presentes, o finalismo vinha atrelado àquela filosofia de sucesso mais retumbante à época, a saber, a newtoniana. Assim, por um lado a metafísica tradicional não se deixaria intimidar pelo problema do mal no mundo; e, por outro, para Newton e seus seguidores, as descobertas de regularidades naturais eram provas de que o grande Artífice criara este mundo segundo leis. Ao menos a metafísica tradicional já não era para o público erudito da época uma adversária tão forte por o newtonianismo ter se lhe oposto com um triunfo factual: não mais seria possível construir o conhecimento da natureza tomando outro ponto de partida que não o da experiência.

Para a sorte do céptico, contudo, as duas espécies de teologia pretendem se refutar mutuamente. No cenário de Hume, o newtonianismo era triunfal demais para se dar ao trabalho de refutar cartesianos<sup>3</sup>; em contrário, como àquela altura grandes nomes cartesianos já se haviam firmado na história da filosofia, havia à disposição um arsenal argumentativo contra Newton.

De um ataque grandioso o próprio Newton chegara a ter de se defender: o de que, como ao descobrir leis ele apenas descreve o que os fenômenos evidenciam, não explica causas.<sup>4</sup> Assim, obser-

vando os corpos, decerto podemos dizer p. ex. que  $F = m \cdot a$ , mas com isso nada sabemos além do fato de que os corpos observados sempre se portaram de acordo com essa lei, e, desconhecendo a causa, sequer teríamos qualquer fundamento filosófico para dizer que todos os corpos se portaram assim e muito menos que sempre se portarão assim. A saída encontrada por Newton é, com uma retórica galileana, dizer descobrir com sua física as leis que Deus dera à natureza, de modo que apenas se parta do princípio de que há um Deus (enquanto Descartes tivera de demonstrar sua existência) que criou tudo e, assim, tudo o que se descubra pela experiência seja resultado da ação divina<sup>5</sup>, daquela “primeira Causa, que certamente não é mecânica” (NEWTON, 2003, p. 369, tradução nossa). Com esta saída, Newton acaba por adotar o finalismo; para ele, o fato de termos olhos que recebem adequadamente os raios de luz será apenas uma prova da benevolência e sabedoria divinas ao engendrar o homem (NEWTON, 2003).

Ora, a menos que nos esqueçamos do ocasionalismo, colocar Deus como causa primeira não é suficiente para fundamentar uma física tão atrelada aos fenômenos como a newtoniana. Sendo ocasionalistas, bem podemos dizer como Newton que Deus é a causa primeira do mundo, mas ao mesmo tempo negar que haja causalidade na própria natureza. Como um ocasionalista não nega qualquer evento do mundo – quaisquer quedas, choques e movimentos dos corpos –, tampouco será possível refutá-lo com base nalgum fenômeno.

Vejamos a queixa de Malebranche acerca do erro de certos filósofos no que diz respeito à causalidade:

[...] os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de qualquer efeito, quando uma e outra estão juntas [...] É por isto que todo o mundo conclui que uma bola agitada que encontra outra é a verdadeira e a principal causa da agitação que ela lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço, e outros preconceitos semelhantes: porque sempre acontece que uma bola é agitada quando é encontrada por outra que a choca, porque nossos braços são mexidos quase todas as vezes que queremos, e porque não vemos sensivelmente qual outra coisa poderia ser a causa desses movimentos (2006, v. 1, p. 446, tradução nossa).

Malebranche e Newton veem, pois, os mesmos fenômenos, embora um diga que sua causa é natural e outro diga que não. Como decidir a questão? Se a filosofia de Newton “é experimental, e não é afazer da Filosofia Experimental ensinar as causas das coisas além das que possam ser provadas por fenômenos” (NEWTON, 1715, p. 223, tradução nossa), então não estaríamos desprovidos de qualquer direito de exigir que considerasse hipótese tão contraintuitiva como a de que a verdadeira causa da queimadura não é o fogo? Antes de concedê-lo, prossigamos com os motivos de Malebranche para condenar os filósofos que “preferem imaginar uma natureza e certas faculdades como causa dos efeitos que se chamam ‘naturais’ a dar a Deus toda a honra devida à sua potência” (MALEBRANCHE, 2006, p. 186, grifo do autor, tradução nossa). Deus, para Malebranche, é a causa invisível e que não pode ser descoberta senão pela razão (MALEBRANCHE, 2006); deixemos porém de lado o aspecto positivo de sua filosofia e atentemos ao seu porquê de negar as causas naturais:

Há bastantes razões que me impeçam de atribuir às causas segundas ou naturais uma força, uma potência, uma eficácia de produzir o que quer que seja. Mas a principal é que essa opinião sequer me parece concebível. Qualquer esforço que eu faça para compreendê-la, não posso encontrar em mim a ideia que me representa o que possa ser a força ou potência que se atribui às criaturas. Não creio sequer fazer um juízo temerário ao assegurar que aqueles que sustentam que as criaturas têm em si mesmas força e potência propõem o que não concebem claramente. Pois, afinal, se os filósofos concebem claramente que as causas segundas têm uma força verdadeira [...], eu, sendo homem como eles e participando, como eles, da soberana razão, poderia certamente descobrir a ideia que lhes representa essa força (MALEBRANCHE, 2006, p.187).

Veja-se com que candura Malebranche demole a vantagem de Newton que parecia tão clara: Newton, supostamente, está de acordo com a experiência ao afirmar haver causalidade na natureza porque vê, digamos, uma bola em movimento causando o movimento daqueloutra com a qual se choca. Malebranche, por sua vez, ressalta: vemos tão-somente um evento seguindo-se a outro, e não a causalidade, não a relação entre eles. Se a víssemos, qualquer filósofo poderia fazer o favor de no-la apontar! O que há de evidente na experiência são apenas eventos; se a relação entre eles fosse evidente, não haveria

querelas filosóficas milenares a seu respeito. A causalidade observada no mundo, portanto, não pode passar de mera conjunção contingente entre um par de eventos – e em nada se torna mais explicativa quando dizemos que Deus está por detrás dela, porquanto podemos dizê-lo exatamente para negá-la.

Se, como quer Malebranche, a única causa de tudo no mundo é Deus, então a Física, de um ponto de vista ontológico, nada poderá ser além da história das volições divinas – e eis que saímos dos mundos de Lucrecio e de Newton para um nada amigável à filosofia natural.

### 3 Dúvidas céticas

Sina inesperada para um herdeiro do autor da Dióptrica. Oficialmente, Malebranche conserva a tese cartesiana de que o entendimento, faculdade passiva da alma, percebe, enquanto a vontade, faculdade ativa da alma, julga (MALEBRANCHE, 2006). Contudo, observando a descrição de forma mais detalhada, notamos que de certo modo Malebranche inverteu os papéis das duas faculdades, fazendo sentido dizer antes que o entendimento é ativo quando se trata de conhecer. Vejamos: o entendimento para ele se divide entre entendimento puro, que percebe aquilo que independe dos corpos, a imaginação, que percebe a matéria ausente, e os sentidos, que percebem a matéria presente (MALEBRANCHE, 2006). A novidade que nos interessa aqui é a de o entendimento não se limitar a perceber ideias, mas perceber também relações entre elas. O entendimento puro perceberá relações de igualdade entre as ideias, pois “quando julgamos que duas vezes 2 são 4 ou que duas vezes 2 não são 5, o entendimento nada faz além de perceber a relação de igualdade” (MALEBRANCHE, 2006, p. 132), e à vontade aqui nada mais caberá que enunciar que duas vezes 2 são 4. Ou seja, o entendimento puro já percebe exatamente aquilo que o juízo deve afirmar, e o papel da vontade é tão-somente aquiescer ao que o entendimento lhe representa (MALEBRANCHE, 2006).

Malebranche dividira os tipos de verdade, sendo umas necessárias e outras contingentes. Assim, temos que as ciências que tratem de relações das ideias – como a Geometria, que percebe todas as



relações entre às figuras independentes de sua existência no mundo<sup>6</sup> – serão dotadas de verdade necessária. Outras ciências – como a História, a Gramática ou o Direito – não têm verdades que se descubram apenas contemplando ideias no entendimento puro: elas têm verdade contingente, e conhecê-las fica a cargo das partes do entendimento que são ligadas ao corpóreo (MALEBRANCHE, 2006). Eis então que Malebranche abriu caminho para uma consequência indesejada: certas verdades teológicas que ele próprio abraça, como a de que Deus é providente e há vida após a morte, não se podem descobrir pelo entendimento puro; assim sendo, dever-se-iam afirmar perigosamente contingentes e ficar à mercê da imaginação e dos sentidos. A maneira como ele a evita é esta:

[...] não falo aqui das cousas da fé, as quais a evidência não acompanha como as ciências naturais [...]. Sendo os mistérios da fé duma ordem sobrenatural, não é necessário espantarmos-nos se não tivermos evidência sua (MALEBRANCHE, 2006, v. 1, p. 143, tradução nossa).

Basta então dividirmos as ciências em sobrenatural e naturais, deixando todo o rigor analítico para estas e a brandura para aquela. Ora, esta divisão não há por que qualquer pensador laico aceitar.

Antes de passarmos adiante, não custa registrar que o modo epicurista de dar conta do ordenamento do mundo era também para Malebranche algo a ser combatido. E também ele, para combater o epicurismo, usará do argumento do desígnio, tão repisado por newtonianos. Após passar súbito a uma descrição minuciosa e aparentemente despropositada do corpo humano, conclui:

se examinarmos as razões e os fins de todas essas coisas, encontraremos aí tanta ordem e sabedoria que uma atenção um pouco séria será capaz de convencer as pessoas mais apegadas a Epicuro e a Lucrecio de que há uma providência que rege o mundo (MALEBRANCHE, 2006, p. 260, tradução nossa).

Pouco lido por estudiosos de filosofia moderna hoje, cabe notar porém que o *De rerum natura* era objeto de preocupação de quem quisesse defender a Providência, porquanto dentre os clássicos era aí que residia a tese que se opunha diretamente qualquer tipo de finalismo.

Não é de surpreender, portanto, que quem tivesse uma empreitada antiteológica houvesse de procurar por argumentos epicuristas.

## 4 Solução cética dessas dúvidas

Mais tarde, Hume diria:

Quando olhamos os objetos exteriores à nossa volta e consideramos a operação das causas, nunca somos capazes de identificar, num caso singular, qualquer poder ou conexão necessária, qualquer qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda. [...] O impulso da primeira bola de bilhar é seguido pelo movimento da segunda, e isso é tudo o que é dado aos nossos sentidos externos (HUME, 2002, p. 77-78, grifo nosso).

Constatamos então que Hume acolhera a crítica de Malebranche, e tampouco ele aceitará haver no mundo qualquer causalidade que transcenda os meros eventos a ser apreendida pelo filósofo, se tudo o que há aí de fato são apenas eventos se seguindo uns aos outros. Hume concorda com Malebranche quando este diz que chamamos a uns eventos de causa e a outros de efeito pelo simples motivo de ambos virem sempre conjugados, mas neste ponto diferencia-se dele: ao invés concluir daí que não há causalidade natural, o que Hume fará é alterar sua definição; é dizer causa e efeito são apenas esses pares de eventos que vêm constantemente acompanhados um pelo outro; que causa é desses o evento que sempre vem primeiro e que efeito é aquele que sempre a segue (HUME, 2002). Se Malebranche recriminava os homens por apenas por verem um evento seguindo-se a outro os chamarem de causa e efeito, Hume concordará com a observação de que os homens fazem exatamente isto, mas dirá que a causalidade dada no mundo nada poderá ser além desta mera conjunção de eventos. Isto lhe permitirá voltar a falar da causalidade natural, que no entanto já estará purgada de toda carga ontológica que pudesse ter.

Não é só na crítica à causalidade natural que podemos encontrar em Malebranche pontos que serviriam a Hume de premissas a serem desenvolvidas. Quando o nosso cartesiano colocara a verdade

residindo nas relações entre as ideias, pudera fazer investigações prescindissem de dar conta da realidade – afinal, “a igualdade entre as ideias, que é a verdade, não é nada de real” (MALEBRANCHE, 2006, p. 460, tradução nossa). Para Malebranche então, no puro âmbito do pensamento, impossível de ser desmentido pela experiência, há verdades que podem ser inabalavelmente afirmadas, e são não aquelas que se referem às próprias ideias e suas relações com o mundo, mas tão somente às relações internas às ideias, sem qualquer pretensa relação com a realidade. E também para Hume as há, pois considera que “mesmo que nunca existisse um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência” (HUME, 2002, p. 41). Também para Hume, uma

[...] afirmação demonstrativa ou intuitivamente certa [é como aquela de] que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos [i.e.,] uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras (HUME, 2002, p. 41, grifo nosso).

Aqui se trata, pois, tão somente de representações, e não da realidade.

Segundo Hume, a única ciência cujas proposições podem ter tal verdade absolutamente inabalável, impossível de ser contradita mesmo em pensamento, é aquela que lida apenas com quantidade e número. Ora, a geometria e a aritmética vão muito bem, com sua verdade fundada em demonstrações a priori que atestem a relação que há entre as ideias. A Hume interessará a verdade daquilo que se afirma acerca do mundo, e que é tão mais usado por nós quotidianamente. Assim, dividirá em dois “os objetos da razão ou investigação humanas [...], a saber, as relações de ideias e questões de fato” (HUME, 2002, p. 41, grifo nosso), sendo estas definidas por oposição àquelas: se uma proposição cujos termos tenham significado<sup>7</sup> não estabelece uma relação de ideias, então afirma uma questão de fato. Ora, como não estão sujeitas a demonstração, estas “não são determinadas da mesma maneira [que as relações de ideia], e tampouco a evidência que temos de sua verdade, por maior que seja, é da mesma natureza que a dos anteriores”. (HUME, 2002, p. 41) Hume, como vemos, dá por garantido que o estatuto da verdade das questões de fato e relações de ideias sejam diferentes; afinal,

[...] o contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição e a mente concebe-o com a mesma facilidade e nitidez, como se fosse perfeitamente conforme à realidade (HUME, 2002, p. 41).

Assim, sendo por exemplo a questão de fato de que o fogo queimará, ainda no âmbito da representação descomprometida com o mundo, tão pensável quanto a de que ele não queimará, só poderemos afirmar uma e negar outra com base em algo que se pretenda relativo ao que é externo ao puro pensamento e, por conseguinte, seja menos seguro. O que lhe interessará, então, é a maneira como determinaremos a verdade de questões de fato.

O que Hume usará como fundamento é o que encontrar ao observar o modo como já afirmamos na vida comum as questões de fato que não podem, do ponto de vista prático, ser negadas, como a de que o fogo queima e o pão alimenta. Se, com efeito, dizemos que o fogo queimará por já termos atestado que o fogo causou queimadura, então o embasamento que encontrara para tal decisão é a relação causal (HUME, 2002). Segundo Hume, serão então as relações causais que servem de fundamento à verdade das questões de fato. Decerto, desde a crítica ocasionalista, dizer que a verdade das questões de fato se assenta na relação de causa e efeito é dizer que ela não está fundamentada; mas, olhando para a própria definição de Hume do que sejam causa e efeito, já temos nela a resposta do que seja necessário a tal relação: a experiência de os eventos terem acontecido conjugados.

De todo modo, caso se queira também um embasamento que resida além das definições, podemos apontá-lo novamente através da descrição da operação do nosso entendimento. Assim, procurando pela fundamentação do nosso raciocínio causal, Hume (2002) diz ser indispensável termos a experiência de os eventos terem acontecido conjugados no tempo: para dizermos por exemplo que o fogo é causa da queimadura, havemos de ter observado a queimadura seguindo-se ao fogo, e não por deprendermos alguma relação lógica ou demonstrável entre os fatos. E é aqui que Hume (2002) aponta o grande problema da causalidade: toda experiência é pretérita, ao passo que toda relação causal garante também o futuro. Saberemos pela experiência, no máximo, que o fogo sempre queimou e que neste instante queima, mas não há experiência possível de que o fogo

queimará. Porquanto não há como dar, no âmbito do pensamento, qualquer espécie de fundamento à causalidade, ficamos à mercê da tão falha experiência e dos tão incertos sentidos<sup>8</sup>. Logo, dentro de um cenário de inspiração cartesiana, é com justeza que Hume se considera cético. Isto não implica porém que ele não possa fornecer algo que sirva de fundamento, mesmo que não seja logicamente inabalável como aquele da matemática.

Ao mesmo tempo em que é incapaz (como todos depois dele) de apontar tal fundamento inabalável para julgarmos questões de fato, Hume considera que no cotidiano as julgamos muito bem, mesmo que à revelia da filosofia. E, tendo abandonado as pretensões de fundamentação intelectual, nada restará senão usar a descrição de como julgamos no cotidiano para tentar identificar o que nos serve de base. Ora, mesmo quando uma pessoa tem repetidas experiências duma conjunção causal,

[...] ela não terá adquirido qualquer ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual o primeiro objeto produz o segundo, e não é por qualquer processo de raciocínio levada a realizar essa inferência. Apesar disso, vê-se obrigada a realizá-la (HUME, 2002, p. 57).

Tal base, segundo Hume (2002) é apenas o hábito, algo ínsito da natureza humana que faz com que, sem qualquer motivo, acreditemos firmemente que as conjunções causais observadas no passado repetir-se-ão no futuro. Por conseguinte, para Hume todo o nosso conhecimento que não seja exclusivamente matemático depende de um inexplicável porém imprescindível instinto. Vejamos o quão irracional é a base da maior parte dos nossos conhecimentos:

[...] há muitas coisas que [os animais] recebem originalmente das mãos da natureza [...]. É a isso que chamamos instintos, e tendemos a admirá-los como coisa extraordinária e inexplicável por todas as investigações do entendimento humano. Mas talvez a nossa admiração cesse ou diminua, quando lembrarmos que o próprio raciocínio experimental, que compartilhamos com os animais e do qual depende toda a conduta da vida, não passa de uma espécie de instinto ou poder mecânico, que age em nós sem que de tal tomemos conhecimento, e que, nas suas principais operações, não é dirigido por quaisquer relações ou comparações de ideias como aquelas que constituem os objetos adequados de nossas faculdades intelectuais. Embora

---

seja um instinto diferente, aquilo que ensina os homens a evitar o fogo continua a ser um instinto, tal como aquele que, com tanta exatidão, ensina aos pássaros a arte da incubação e toda a economia e ordem de sua criação (HUME, 2002, p. 119).

De resto, ainda descrevendo o funcionamento de nosso entendimento, Hume distingue as questões de fato provadas das prováveis. Bem se vê que não damos assentimento de igual grau a todas as questões de fato, pois basta comparar a certeza que temos de que uma pessoa degolada morre à nossa convicção de que outra que tome analgésico não terá dor de cabeça. A causa dessa diferença segundo Hume (2002) reside no quão constantes são as relações causais que embasam o assentimento: se houver uma experiência invariável da conjunção entre causa e efeito, trata-se duma prova – ou seja, se a degola sempre foi acompanhada da morte, então estará provado que degola causa morte. Se a experiência for variável, então se trata tão-somente de probabilidade – é provável, por exemplo, que um analgésico cure uma dor de cabeça (HUME, 2002).

Colocar a carga de um instinto todo o nosso conhecimento não matemático dá a Hume certa liberdade: desistindo de conhecer a realidade dos objetos em si mesmos, coisa doravante impossível, ele pretenderá determinar apenas aquilo em que devemos crer acerca deles. Depois de descrever o que é imprescindível ao entendimento para determinar as questões de fato mais triviais – como a de que o fogo queima e o sol nascerá –, Hume transforma essa descrição em norma: para determinar qualquer questão de fato, há que se buscar uma relação causal que lhe sirva de base e, se tal se basear numa experiência invariável, poderá ser tida por provada; se não, por provável. Frise-se então que a filosofia humeana não cuida apenas de fazer descrição psicológica, e sim se serve desta para forjar um meio de julgar qual o nível de assentimento que devemos dar às proposições que afirmem questões de fato, i.e., em que devemos crer ou duvidar.

Por certo, Hume aceitara a divisão de inspiração malebranchiana entre relação de ideias e questão de fato, mas não a salvaguarda da teologia. Não sendo a filosofia ou a teologia exclusivamente matemáticas, tratam de questões de fato. Tratando de questões de fato, têm de se submeter a um crivo que as julgue – e isto, que

implica demandar experiência natural da ciência sobrenatural de Malebranche, já basta para eliminá-la.

## 5 O epicurismo provável

Venhamos agora ao finalismo, muito professado à época de Hume por newtonianos. Sendo uma questão de fato aquela de que um artífice criou o universo, está para ser julgada conforme as regras que Hume colocara para quaisquer outras: ela terá de se assentar sobre uma relação causal, sendo que, se tal relação for uniforme, a questão será provada; caso contrário, o máximo que se poderá esperar é uma probabilidade. Na verdade, se pensamos como Hume, desde o princípio é possível negá-la, pois

Quando duas espécies de objetos sempre foram observadas em conjunção, posso inferir por costume a existência de uma onde quer que eu veja a existência da outra. E isto eu chamo de argumento pela experiência. Mas como poderá este argumento ter lugar onde os objetos, como no presente caso, são únicos, individuais, sem paralelo ou semelhança específica, pode ser difícil explicar. E quererá algum homem contar-me, mantendo o rosto sério, que um universo ordeiro tem que surgir dalgum pensamento e arte como o humano porque temos experiência disto? (HUME, 1987, p. 149-50, tradução nossa)

Os *Diálogos*, porém, dão a Hume a possibilidade de refutar o finalismo pelas mais variadas vias à medida que o céptico Filão não tenha respondidas as suas objeções e siga argumentando com concessões feitas aos adversários. Interessa-nos uma delas feita ao teísta, que é a de que talvez seja possível apontar não uma relação causal entre Deus e origem do mundo – coisas das quais não temos experiência –, mas outra entre desígnio racional e ordem. Assim, poder-se-ia tentar, com base na experiência que temos de o desígnio dar origem à ordem como na construção de casas e máquinas, provar que este mundo bem ordenado procede de um designador.

Concessão decerto não das mais graciosas, porquanto deixa muitíssimo vulnerável a tese. Se dissermos que a ordem no mundo prova a existência de Deus, fá-lo-emos sobre a pressuposição de que a causa da ordem sempre é o desígnio racional. Por conseguinte, para

tentar derrubar a prova basta procurar na experiência pela regularidade da conjunção entre essa causa e esse efeito, a fim de conferir se a questão de fato está provada mesmo. E é nisto que o finalismo começa a desmoronar novamente; desta vez, perante o epicurismo.

Decerto vemos, nas obras humanas, o desígnio ser a causa da ordem; contudo, vemos também o serem as plantas e os animais: plantas dão origem a outras plantas bem ordenadas, animais a outros animais bem ordenados, aranhas dão origem a teias e passarinhos a ninhos. Pelo que diz a experiência, então, a ordem pode ter causa não apenas racional, mas também animal ou vegetal. Assim, estamos igualmente autorizados pela experiência a inferir ou que um artífice racional criou o mundo, ou que

[...] como uma árvore espalha suas sementes pelos campos vizinhos e produz outras árvores, o grande vegetal, o mundo ou este sistema planetário, produz em si mesmo certas sementes que, sendo dispersadas pelo caos à volta, tornam-se por vegetação novos mundos [e u]m cometa, por exemplo, é a semente dum mundo (HUME, 1987, p. 179).

Ou ainda que “este mundo é um animal [e] o cometa seria o ovo deste animal”. Antes mesmo que se pensasse em afirmar que Deus dalguma forma é a causa da ordem interna à natureza, da evolução das espécies por exemplo, Hume já se antecipava: segundo ele, “dizer que toda essa ordem em animais e vegetais procede em última instância de desígnio é petição de princípio” (HUME, 1987, p. 179, tradução nossa); porquanto não há experiência bastante para determinar a questão, assim como se pode perguntar quem é o criador da ordem animal ou vegetal, pode-se com igual direito perguntar quem são os pais do artífice ou donde ele brotara. Na verdade, a pergunta pelos pais do artífice se encontra até mais justificada pela experiência – pois vemos a cópula animal dando origem a seres racionais, mas nunca a razão por si só dando origem a animais (HUME, 1987).

Raciocinando, pois, à procura de relações causais tomando a ordem como efeito, lidamos com estas três possibilidades: causa racional, vegetal ou animal. Procurando aquela com maior respaldo na experiência, temos a animal – e aqui, então, seríamos levados a uma teogonia no melhor estilo pagão (a qual, diga-se de passagem,



contradiz a repisada tese de que o homem tem uma tendência natural a reconhecer a autoria racional do mundo). Entretanto, todas estas hipóteses sempre têm de pecar por falta de experiência que as embasa, pois jamais fora presenciada a criação de um universo. O levantamento dessas três hipóteses, das quais apenas duas, por contingências culturais, nos parecem incríveis, servirá antes para mostrar o quão precária e arbitrária é aquela do finalismo. E sua arbitrariedade tem por consequência pouca explicatividade, pois uma vez admitida a possibilidade de causa extrínseca da qual não se tenha uma conjunção constante observada com a ordem que se pretende explicar, toda vez que se apontar algum agente será possível perguntar: qual é a causa dessa causa? Noutras palavras, se atribuirmos uma causa animal, poderemos perguntar quem serão os pais dos pais do mundo; igualmente, se atribuirmos uma causa racional, poderemos perguntar quem terá projetado o projetista. Logo, mesmo que escolhamos dentre os três tipos um favorito, tampouco haverá motivo para declarar que se encontrou a causa original de toda a ordem.

Estando essas conjecturas fora do alcance da observação, por improváveis que sejam, não podem sequer ser desmentidas. A questão só pode ser resolvida através duma determinação prévia feita por Hume, a saber: não assumiremos como provada uma questão de fato que não tenha respaldo na experiência duma conjunção constante entre eventos. Será que podemos, no entanto, aspirar a alguma hipótese provável para a origem do mundo?

Para isto, havemos de procurar uma hipótese que se valha apenas da experiência que temos. Esta, por sua vez, não testemunha qualquer agente externo, mas apenas a matéria sempre em movimento. Sem atentado contra a experiência, bastará considerarmos então que a matéria, por si só, sempre está em movimento, sem qualquer agente externo. Afinal,

[...] o movimento, em vários exemplos – pela gravidade, pela elasticidade, pela eletricidade –, começa na matéria sem qualquer agente voluntário conhecido, e supor sempre nestes casos um agente voluntário desconhecido é mera hipótese, e hipótese acompanhada de nenhuma vantagem (HUME, 1987, p. 182-3, tradução nossa).

Contra esta suposição da matéria que se mova por si não há nada que não se possa objetar a qualquer outra, já que a priori toda

questão de fato é igualmente pensável e só pode ser determinada com experiência. Ora, já vimos antes uma filosofia explicar sem transcendência e a partir do movimento de partículas materiais a origem do mundo. Assim, dirá o cético: “e se eu quiser reviver a velha hipótese EPICURISTA? [...] não sei se com poucas alterações [esse sistema] não pode ser trazido para uma tênue aparência de probabilidade” (HUME, 1987, p. 182, tradução nossa)

Eis a nova formulação da velha doutrina:

Ao invés de supor a matéria infinita, como Epicuro fez, suponhamo-la finita. Um número finito de partículas é suscetível apenas a transposições finitas; e tem de acontecer, numa duração eterna, que cada ordem ou posição possíveis sejam tentadas num número infinito de vezes (HUME, 1987, p. 182, tradução nossa).

Se a ordem atual do mundo é possível, o movimento aleatório de partículas finitas dentro de um tempo infinito basta para explicá-la. Supondo-se o tempo infinito – contra o que também nada há – cada partícula se movimenta e combina de todas as formas possíveis. Como algumas formas são mais bem ordenadas do que outras, há apenas algumas que se podem manter. A manutenção de um corpo ordenado, contudo, dificilmente será eterna por causa do incessante movimento da matéria; assim, num dado momento o corpo ordenado se corrompe e cessa de existir. Também isto se acorda com a experiência: tão logo haja uma desordem no corpo do animal, ele adoece e perece; tão logo haja uma desordem na estrutura dum corpo inanimado, também este deixa de existir. A hipótese de Hume para a causa da ordem partilha de características marcantes do epicurismo: ela nega o finalismo e tira mesmo aquela conclusão amigável ao darwinismo, tendo Hume dito que

[...] é vão [...] insistir nos usos das partes em animais e vegetais, e no seu curioso ajuste mútuo. Eu gostaria de saber como um animal poderia subsistir se suas partes não fossem ajustadas (1987, p. 185, tradução nossa).

Com esta hipótese, Hume, assim como Lucrecio, ficara livre para prescindir de explicar o mal no mundo, pois se o mal é possível – e a experiência nos mostra que é –, então, num tempo menos

que infinito, é de esperar que o mal surja mesmo. É bem notável, aliás, como Hume usará de argumentos de Lucrecio contra o teísmo newtoniano. Diz o romano:

Os elementos dos corpos em números e feitos inumeráveis e batidos pelos choques desde tempos infinitos foram sempre arastados, levados pelos seus pesos, a juntar-se de todas as maneiras e a tudo experimentar, tudo o que podia criar-se por sua junção; não é, pois, de admirar que chegassem a tais disposições [...]. Mesmo que eu ignorasse quais são os elementos das coisas, ousaria, no entanto, e só pelo estudo das leis celestes, afirmar e mostrar, até por outras coisas ainda, que de nenhum modo a natureza foi preparada para nós pelos deuses: tão grandes são os seus defeitos! (LUCRÉCIO, 1973, p. 107)

Dentre os defeitos, i. e., os males naturais, Lucrecio elenca o clima que fustiga os humanos, as doenças, o desamparo em que nascemos – enfim, várias circunstâncias que a Providência<sup>9</sup> deveria corrigir se quisesse tornar mais feliz a humanidade. Já nos Diálogos, o cético elenca “circunstâncias das quais dependem todos ou a maior parte dos males que molestam as criaturas sensíveis” (HUME, 1987, p. 205, tradução nossa), que incluem a fragilidade física humana, a existência das doenças e as inconstâncias climáticas. Purgado pelo ceticismo, porém, Hume não “mostra” que não há providência, mas aponta que “admitir certas conjecturas com a ideia de tal Deidade [providente] nunca pode nos fornecer uma inferência concernente à sua existência” (HUME, 1987, p. 205, tradução nossa), enquanto que já determinara não uma explicação provada, mas provável, para a origem da ordem e nela excluía a providência.

## 7 A moral epicurista

Sabemos que, para Lucrecio, ao cabo dessas considerações epistemológicas, interessaria a conduta da vida. Esta ligação estreita entre epistemologia e moral prática é típica somente na antiguidade tardia, então não seria trivialidade esperarmos o mesmo em Hume. Apenas para recapitularmos: o que tínhamos visto acima em Lucrecio a esse respeito eram (1) a ausência de temor às divindades,

(2) a negação da vida eterna, via mortalidade da alma, e (3) a morte garantindo o fim de todos os males. As três coisas estão interligadas, pois negar a vida eterna é uma razão para não temermos as divindades que nos puniriam pela eternidade, e tal negação é acompanhada por uma condenação do medo da morte.

Aqui, como os pontos são os mais puníveis para o censor, não havemos de nos espantar ao vê-los desenvolvidos nos ensaios de circulação mais limitada, os “Do Suicídio” e “Da imortalidade da alma”. A abertura do primeiro não poderia ser mais consonante com aquele Lucrecio que acima falara do salutaríssimo absinto:

Um ganho considerável que se tem com a filosofia é o supremo antídoto que fornece contra a superstição e a falsa religião. Todos os outros remédios contra essa doença pestilenta são inócuos, ou, no mínimo, incertos” (HUME, 2008, p. 261).

Neste ensaio, além de a filosofia ser o remédio contra a religião pestilenta, a morte será, como era para Lucrecio, o término de todos os males da vida:

O homem supersticioso, diz Cícero, é um miserável em cada cena, em cada incidente da vida. Mesmo o sono, que afasta todas as outras preocupações dos infelizes mortais, dá a ele novos motivos de terror, quando examina seus sonhos e vê nessas visões noturnas prognósticos de calamidades futuras. Acrescento que, embora só a morte possa pôr fim a sua miséria, ele não ousa correr para esse abrigo, mas insiste em prolongar uma existência miserável, pelo receio vão de ofender o seu criador (HUME, 2008, p. 262)

Assim como o sono serve de descanso ao homem comum, mas perturba o supersticioso que crê nos augúrios dos sonhos, a morte, descanso natural, assombra aterroriza aquele que teme a divindade. Será curioso notar que Hume nesse trecho já dá por garantido que a morte seja o único fim possível da miséria do homem supersticioso, embora saibamos que haja misérias que se possam resolver sem a morte. O porquê desse pressuposto cremos poder encontrar tanto nalgumas linhas acima, onde Hume insiste na comparação da superstição ou falsa religião (sem, naturalmente, nunca discorrer sobre uma religião verdadeira...) com uma doença a ser combatida pelo antídoto que é a filosofia:

Mesmo a alegria e a doçura, que infundem um bálsamo em todas as outras feridas, não proporcionam remédio para veneno tão virulento, o que podemos observar particularmente em relação ao belo sexo, o qual, embora comumente dotado desses ricos presentes da natureza, sente esse intruso importuno empestar muitas de suas alegrias (HUME, 2008, p. 261).

Outro trecho que nos ajuda a responder está nos Diálogos:

O homem [...] pode [...] sobrepujar todos os seus inimigos reais [...] – mas ele não levanta contra si próprio inimigos imaginários, os demônios de sua fantasia, que o caçam com terrores supersticiosos e arrasam todo o gozo da vida? Seu prazer, tal como o imagina, se torna aos seus olhos um crime, [...] Seu sono e seus sonhos lhe fornecem material para um medo ansioso. E mesmo a morte, seu refúgio de todo outro mal, lhe apresenta apenas o pavor de calamidades infundáveis e inumeráveis (HUMÉ, 1987, p. 195, tradução nossa, grifos nossos).

Mais adiante, o cético levanta esta pergunta acerca dos queixosos supersticiosos: “se eles forem realmente tão infelizes [...], por que permanecem na vida...?” (HUME, 1987, p. 196, tradução nossa) Ao que parece, pois, o simples fato de ser um supersticioso já basta para “empestar” a vida e tornar a morte preferível – daí o assunto do suicídio ser trazido. De fato, Hume fora nesse ensaio mais longe do que Lucrécio ao fazer uma apologia da licitude do suicídio, mas não do que o epicurismo, pois o seguidor de Epicuro do diálogo *De finibus* de Cícero dava por trivial que “se [as dores] são toleráveis, as sofreremos, e, se não o são, deixaremos resignadamente a vida quando nos aprouver, como quem deixa um teatro” (CÍCERO, 2005a, p. 22).

Os motivos dados por Hume serão de natureza moral; por isso, não iremos nos ocupar deles aqui, visto que nos ativemos à moral apenas enquanto implicação da epistemologia. Basta-nos notar com estas passagens que ele adotara a premissa de Lucrécio segundo a qual a religião envenena a vida e é um mal a ser sanado pelo filósofo. De todo modo, sua defesa da licitude do suicídio seria dificilmente conciliável com um estado futuro onde a alma estivesse sujeita a sofrimentos.

Vejamos, pois, os casos da imortalidade da alma, do estado futuro (i.e., vida após a morte) e da providência particular (i.e., relativa à justiça,

e não só ao desígnio da natureza): afirmar ou negar que haja qualquer uma delas é determinar uma questão de fato; por conseguinte, precisaremos de experiência. As três estão, por assim dizer, de mãos dadas, pois a imortalidade da alma é condição necessária para o estado futuro, e neste elas serão recompensadas ou punidas pela providência. Bem brevemente, podemos descartar a imortalidade da alma e o estado futuro por não termos quaisquer indícios seus na experiência. Mas, em especial, interessa notar como Hume levanta um argumento epicurista contra a imortalidade da alma ao prolongar um pouco o diálogo com opositores metafísicos. Um pressuposto cartesiano é o de a alma e a matéria serem substâncias distintas; assim, o teólogo que o adotasse estaria livre para negar a mortalidade da alma por tudo o que virmos de corruptível ser material. Ora, lembrará Hume (2008, p. 271), com este argumento nada nos impedirá de supor

[...] que o modo pelo qual a natureza a [i.e., a substância imaterial] emprega é o mesmo pelo qual emprega a outra substância, a matéria. [Se a natureza] a utiliza como uma espécie de pasta ou argila, a modifica numa variedade de formas e existências, dissolve, após certo tempo, cada modificação e, a partir de sua substância, erige uma nova forma [, então, estamos autorizados supor que] como a mesma substância material pode sucessivamente compor o corpo de todos os animais, assim também a mesma substância espiritual pode compor suas mentes: suas consciências ou o sistema que formaram no decorrer de suas vidas podem ser continuamente dissolvidas pela morte, sem que a nova modificação lhes diga respeito. Os mais resolutos defensores da mortalidade da alma jamais negaram a imortalidade de sua substância.

Noutras palavras, adotar uma distinção essencial entre matéria e espírito não é o bastante para combater o epicurismo, segundo o qual a alma era mortal porém composta por átomos eternos. Ora, bastará supor que existam átomos de essências distintas para perturbarmos o metafísico com o epicurismo.

Quanto à providência particular, Hume lhe dedica, junto com o estado futuro, uma seção na Investigação sobre o entendimento humano. Devido aos problemas com a censura, Hume usara desde já a estratégia dos Diálogos de dizer que reproduz as posições de “um amigo que aprecia paradoxos céticos [, muito

embora ele tenha] defendido princípios com os quais não estou nada de acordo” (HUME, 2002, p. 145). Distanciando-se ainda mais, Hume coloca o “amigo” para passar-se por Epicuro, que teria ido a julgamento sob a acusação de ser periculoso à moral por negar a providência particular e o estado futuro: eis a ocasião para abordar o clássico problema de a crença em Deus ser necessária à moralidade.

A estratégia de Hume – ou do seu amigo cético que se passa por Epicuro – será a de colocar o teísmo num dilema: se afirmarmos que não há justiça no mundo, então a experiência que temos nos diz que a providência não existe. A saída religiosa para afirmar a justiça divina apesar da injustiça terrena é afirmar que elas serão corrigidas num estado futuro onde os bons irão para o Paraíso e os maus para o Inferno – mas não há experiência que nos permita afirmar que exista tal estado. Logo, o teólogo newtoniano que quiser afirmar a existência da providência particular terá que afirmar haver alguma justiça no mundo:

Existem quaisquer sinais de justiça distributiva neste mundo? Se responderdes afirmativamente, concluirei que, se a justiça aqui se exerce, esse princípio de ação está satisfeito. Se a vossa resposta for negativa, concluirei que não tendes razão para atribuir qualquer justiça aos deuses, no sentido em que a entendemos (HUME, 2002, p. 153).

Caso se afirme a justiça mundana, então aquele que negue a providência já terá no mundo razão para agir moralmente:

Eu nego a providência [...] Mas não nego [...] o próprio curso dos acontecimentos [...] Reconheço que, na atual ordem das coisas, a virtude é acompanhada de maior paz de espírito do que o vício, e é acolhida mais favoravelmente pela sociedade (HUME, 2002, p. 152).

Eis, pois, a questão com final semelhante ao dado por Lucrecio.

## 8 Conclusão

Ao cabo, Hume adotara diversas posições epicuristas; mas, enquanto Lucrecio fazia uma plácida enunciação de fatos verdadeiros, Hume, ao dizer coisas muito assemelhadas, fizera uma metódica opção por hipóteses prováveis. Remanesceram as teses, alterou-se o seu estatuto.

Para Lucrecio, a coisa era bem simples: se tudo o que vemos perece, então a alma perece também. Para Hume, purgado por ceticismo, como não temos qualquer indício de que a alma sobreviva ao corpo, então devemos considerar que ela perece. Já Lucrecio determinava como as coisas são, nos mínimos detalhes e em pleno acordo com a experiência – ele explicava, por exemplo, como são possíveis fantasmas e alucinações: os corpos são vistos porque ínfimos pedaços seus chamados simulacros se desprendem, assim como as peles se desprendem das cobras conservando sua figura, e atingem os nossos olhos. Se virmos um fantasma, é porque remanesceu um simulacro; se virmos uma quimera, é por pedaços de simulacros terem se juntado a esmo no espaço. Hume, é claro, não afirma nada disso: ao invés de determinar como as coisas são, determina apenas como devemos considerar que elas sejam. Assim, não é possível provar que o finalismo está errado, mas apenas estabelecer que não devemos assumir qualquer espécie de explicação finalista para o mundo, que nenhuma será mais concorde com a experiência do que aquela hipótese que supuser a ordem inerente à matéria, e que nenhuma será mais explicativa do que tal hipótese. Tampouco é possível provar que deuses inexistem, mas apenas determinar que é muito mais razoável considerar que inexistam e viver sem os temer.

Voltando à descrição do entendimento humano, uma pergunta ainda se pode levantar dentro da explicação de Hume para a nossa determinação de questões de fato, a saber: qual é a causa do hábito, do instinto que temos e nos faz universalizar a experiência? Não é grande novidade para cartesianos que o dito conhecimento sensível é na verdade fruto dalgo de todo irrefletido e irracional; contudo, tal instinto tão acertado com a realidade do mundo era explicado pela providência, pela benevolência divina preocupada com nossa sobrevivência. Para Hume, a explicação é muito mais econômica: se não houvesse tal instinto, pereceríamos. O instinto nos leva a crer que



o futuro se assemelhará ao passado e, de fato, se assemelha mesmo! Sobre isso Hume (2002, p. 68) diz, não sem ironia, que “aqueles que se deliciam com a descoberta e contemplação de causas finais têm aqui amplo campo onde empregar o seu espanto e admiração”.

## Notas

- <sup>1</sup> Cf. NEWTON, 2003, p. 400: “All these things being considered, it seems probable to me, that God in the Beginning form’d Matter in solid, massy, hard, impenetrable moveable Particles [...].”
- <sup>2</sup> Dar este assunto por encerrado foi objeto de minha dissertação, com interpretação neste aspecto consonante às de Kemp Smith, João Paulo Monteiro, John Valdimir Price e Antony Flew.
- <sup>3</sup> Cf. p. ex. como Joseph Butler, teólogo newtoniano de sucesso, contemporâneo de Hume, despreza sem maiores investigações a filosofia cartesiana: “Formar nossas noções da constituição e do governo do mundo com base em raciocínios, sem fundação para os princípios que assumimos, quer dos atributos de Deus, quer de qualquer outra coisa, é construir um mundo sobre hipóteses, como fizera Descartes.” (BUTLER, 2012, p. 25) Como aqui se tratava de uma introdução justificando o propósito do livro, é interessante notar que era pressuposição óbvia que Descartes estava de todo errado: Butler embasa seu modo de proceder dizendo que ele não será como Descartes.
- <sup>4</sup> Cf. NEWTON, 1715, p. 224, referindo-se a si próprio e a Leibniz: “The one teaches that Philosophers are to argue from “Phænomena” and Experiments to the Causes thereof, and thence to the Causes of those Causes, and so on till we come to the first Cause: the other that all the Actions of the first Cause are Miracles, and all the Laws impress on Nature by the Will of God are perpetual Miracles and occult Qualities, and therefore not to be considered in Philosophy. But must the constant and universal Laws of Nature, if derived from the Power of God or the Action of a Cause not yet known to us, be called Miracles and occult Qualities, that is to say, Wonders and Absurdities? Must all the Arguments for a God taken from the “Phænomena” of Nature be exploded by new hard Names? And must Experimental Philosophy be exploded as miraculous and absurd, because it asserts nothing more than can be proved by Experiments, and we cannot yet prove by Experiments that all the Phenomena in Nature can be solved by meer Mechanical Causes?”
- <sup>5</sup> Cf. tal justificativa na mesma passagem acima. Aludi à retórica galileana considerando sobretudo esta passagem que abre o Dialogo: “o voltar-se para o grande livro da natureza [...] é o modo de levantar os olhos: no qual livro, embora tudo que nele se lê, como obra do Artífice onipotente, seja por isso mesmo proporcionadíssimo, é mais expedito e mais digno aquilo onde maior, no nosso modo de ver, aparece a obra e o artifício.” (GALILEI, 2001, p. 83)
- <sup>6</sup> Como passaremos a Hume, enfatizamos a Matemática, que será para ele a única ciência dotada de verdade demonstrativa. Cabe registrar porém que para Malebranche havia mais ciências que se pudessem estabelecer apenas contemplando as relações de ideias e, portanto, dotadas de verdade necessária: a metafísica e grande

- parte da física e da moral (MALEBRANCHE, 2006, v. 1, p. 144) Ao mesmo tempo, cabe registrar também que Hume (HUME, 2002, p. 58-9) se preocupou em rechaçar essa posição partindo justamente do pressuposto de que tais ciências requerem experiência e portanto não podem ser apenas relações de ideias. Somos tentados a ver aqui mais uma ocasião para corroborar a tese em que Peter Kail insiste, a saber, que “Hume usa Malebranche contra ele próprio” (KAIL, 2007, p. 56)
- <sup>7</sup> Este é um assunto que não é objeto de estudo aqui, mas que não podemos omitir. Assim, passemos a uma descrição simples para inteirar o leitor que porventura não esteja familiarizado com o assunto: o critério para determinar se um termo tem significado é o de haver qualquer impressão correspondente à ideia desse termo. Impressão é aquilo que percebo agora (se vejo, digamos, um peixe), e ideia um pensamento daquilo que senti (quando penso num peixe). Se quisermos saber então se “sereia” é um termo com significado, havemos de perguntar se temos a ideia de sereia. Para saber se a temos, perguntamos se acaso tivemos alguma impressão da sereia. Como já percebemos peixes e mulheres, então “sereia” é um termo com significado. (Cf. HUME, 2002, p. 33-7)
- <sup>8</sup> Sobre o caráter reconhecidamente falível e filosoficamente duvidoso dos sentidos em Hume, leia-se: “Mediante que argumento se poderia provar que as percepções da mente devem ser causadas por objetos exteriores inteiramente distintos delas, embora semelhantes a elas (se isso for possível), e que não poderiam derivar, seja da energia da própria mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja ainda de alguma causa ainda mais desconhecida? Reconhece-se que, de fato, muitas dessas percepções não surgem de nada exterior, como nos sonhos, na loucura e noutras doenças.” (HUME, 2002, p. 164) Vê-se que, longe de negar os problemas do cartesianismo, o que Hume faz é recusar-lhes as soluções.
- <sup>9</sup> Talvez valha lembrar ao leitor que a Providência não é invenção monoteísta, mas, enquanto tema filosófico, herança do estoicismo. Cícero já aludia àquela “Stoicorum πρόνοιαν, quam Latine licet providentiam dicere” (CÍCERO, 2005b, p. 20), i. e, àquela “prónoia dos estoicos, que em latim se pode chamar de providência”.

## Referências

- BUTLER, J. A analogia da religião (Introdução). *Griot*, v. 6, n. 2, p. 20-9, dez. 2012.
- FLEW, A. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. Wiltshire: Thoemmes, 1997.
- CÍCERO, M. T. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- CÍCERO, M. T. *De natura deorum*; Academica. Harvard: Harvard University Press, 2005b.

FRASCOLLA, B. **Hume**: epistemologia e crítica à religião. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

GALILEI, G. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Tradução Pablo Mariconda. São Paulo: Discurso, 2001.

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

\_\_\_\_\_. **Dialogues concerning natural religion**. 2. ed. London: Macmillan, 1987.

\_\_\_\_\_. **A arte de escrever ensaio**. Tradução Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SMITH, N. K. Introduction. In: HUME, D. **Dialogues Concerning Natural Religion**. 2nd ed. London: Macmillan, 1987.

KAIL, P. J. E. On Hume's Appropriation of Malebranche: Causation and Self. **European Journal of Philosophy**, vol. 16, n. 1, p. 55-80, 2007.

LUCRÉCIO, T. **Da natureza**. Tradução Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 5).

MONTEIRO, J. P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: UNESP; Discurso, 2009.

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

NEWTON, I. **Opticks**. Nova Iorque: Prometheus, 2003.

\_\_\_\_\_. An account of the book entituled *Commercium epistolicum collinii et aliorum, de analyse promota*. **Philosophical Transaction of the Royal Society**, n. 342, p. 173-224, Jan.-Feb. 1715.

PRICE, J. V. **The Ironic Hume**. Austin: University of Texas Press, 1965.