

Caminhando com Hume na sua crítica ao argumento do desígnio¹

Walking with Hume in his criticism of the argument on design

Maria Magdalena Cunha de Mendonça

Universidade Estadual de Campinas

RESUMO:

Este trabalho reapresenta a crítica de Hume ao argumento do desígnio para mostrar que ela não se reduz a uma espécie de querela entre teísmo e ateísmo, procurando destacar o entrelaçamento existente entre a recusa do raciocínio finalista e a crítica ao determinismo teológico e científico. Os textos revisitados são *Diálogos da Religião Natural*, *A Investigação sobre os princípios da moral* e o escrito intitulado *História Natural da Religião*, além de outros ensaios. O que mais justifica tal pesquisa é a possibilidade da retirada de Hume do rol dos iluministas e teólogos, bem como do rol dos filósofos da ciência experimental do seu tempo.

Palavras-chave: desígnio; determinismo; necessidade; indeterminação.

ABSTRACT:

This paper reintroduces Hume's criticism of design, to show that it is not just some sort of quarrel between theism and atheism, and seeking to highlight the intertwining existent between the refusal of finalist reasoning and the criticism of theological and scientific determinism. Revisited texts were *Dialogues Concerning Natural Religion*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, a paper entitled *The Natural History of Religion*, and still other essays. The main justification for the present research was the possibility of withdrawal of Hume from the list of illuminists and theologians, and also from the list of philosophers on experimental science in his time.

Key-words: design; determinism; necessity; indetermination.

A despeito da agudeza da crítica de Hume ao argumento do desígnio ante a metodologia experimental da sua época, ainda hoje os círculos acadêmicos, sutilmente, nos incitam a reconhecer o filósofo como precursor do positivismo lógico ou neoempirismo em suas críticas à metafísica. É em pleno século XX, nas décadas de vinte e trinta, mais precisamente, que o neopositivismo se incumbe da tarefa de demarcar, ou, para usar uma oposição mais famosa, *separar* conhecimento científico e pseudoconhecimento, no qual se incluiria a filosofia. Disto pode-se depreender que, para o neopositivismo, havia na filosofia carência de sentido, ou melhor, a sua linguagem apresentava enunciados que careciam de valor cognitivo. Nela só haveria, nesse sentido, pseudoquestões.

No ataque às questões da filosofia, o alvo se dirigia, por parte dos positivistas, a advogar que as questões filosóficas se constituíam em pseudoproblemas, pois o seu caráter ontológico impossibilitaria qualquer tipo de verificação. É justamente a proeminência da verificação empírica que embasa a crítica dos positivistas lógicos à metafísica, o que permite marcar o distanciamento de tal empreendimento quanto à crítica de Hume à metafísica: ela inclui o mito da observação objetiva a partir da redução de sentenças a estruturas protocolares, em que se advoga a possibilidade da apreensão direta, imediata, do “dado em si” pela razão.

Do ponto de vista do filósofo escocês, essa concepção de observação empírica apresenta características metafísicas, uma vez que se refere ao que está para além da experiência perceptiva humana. Segundo Hume, na percepção não há ausência de obscuridade; logo, a propalada visão nítida de “fatos” é posta em questão.

Como bem nos diz Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em *A crítica humeana da razão* (1997, p.149), há, entre Hume e o pós-empirismo lógico, duas concepções antagônicas de razão e experiência. Destaca o autor que a concepção de Hume é mais radical do que a da interpretação neoempirista, pois,

quando não se limita o projeto de Hume a uma recusa sumária de nosso acesso ao ‘supra-sensível’, e se leva em conta a implosão a que ali se submete a noção moderna de razão, pode-se notar também como sua neutralização da metafísica é bem mais radical do que supõem as interpretações usuais, de linhagem neopositivista. Afinal, Hume não vai se restringir a expulsar os “objetos” da metafísica do domínio do conhecimento. Muito mais do que isso, ao criticar a noção moderna de “razão” ele estará afastando a exigência mesma que fazia com que, na filosofia cartesiana, a elaboração de uma metafísica fosse “natural” e quase inevitável.

O que se coloca em questão é a abstração da singularidade da crítica à metafísica feita por parte do autor do *Tratado da Natureza Humana* quando aproximada daquela do pós-positivismo ou empirismo lógico. Trata-se de mostrar oposição às leituras aproximativas, como as que faz Ayer (1995), que não apontam divergências entre as reflexões críticas de Hume e qualquer pretensão epistemológica ou fundacionista.

A motivação maior, ao revisitar o texto dos *Diálogos da religião natural*, é destacar que a recusa do argumento do desígnio não poderia ser reduzida a um simples ateísmo. Ela se estendia a uma visão antiteleológica, incompatível com a do empirismo ingênuo de Locke, sobretudo no que se refere à compreensão do mundo natural e da conduta humana, além de não deixar de apresentar uma crítica feroz à *mathesis universalis* que possibilita a Descartes expulsar o provável do saber ao identificá-lo ao

duvidoso e incerto, elegendo a matemática, geometria e aritmética como conhecimento indubitável.

A ciência moderna mantém a concepção do universo como um sistema unitário e harmônico e as metodologias científicas fortalecem a confiança na razão experimental e na primazia da necessidade absoluta no campo dos fenômenos físicos.

No que concerne ao raciocínio teleológico, os filósofos da ciência natural moderna (de Copérnico a Galileu) não se distanciam tão radicalmente do modo de pensar religioso. Pois se a concepção religiosa estabelece a tese da existência de uma razão divina como referencial maior da ordenação do universo, a filosofia natural moderna fornece ainda garantias para o argumento teísta de que a ordem do mundo se apresenta como uma evidência irrefutável, fundamentada na observação empírica do funcionamento regular e constante do cosmos. Tal perspectiva inviabiliza pensar em qualquer alteração ou imprevisibilidade no modo de aparição dos fenômenos físicos.

A tese da necessidade no campo natural também aparece no modelo epistemológico do pensamento científico, sobretudo nos procedimentos experimentais, cujo pressuposto central é o da convergência entre a ideia de ordem, elaborada via observação e razão experimental, e a da reprodução idêntica do modo de apresentação dos fenômenos ao longo de toda a natureza.

Pode-se dizer que o projeto científico moderno engaja-se na proposta de superação do pensamento teológico na tentativa de racionalização mais exata do mundo natural, por meio do uso da lógica matemática na investigação experimental. Nela se mantém, contudo, a tese da inteligibilidade e horizontalidade no funcionamento e nas condições de operação do cenário da Natureza. Diante disso, o distanciamento entre a ciência e o raciocínio teleológico não se torna óbvio. Ao falar sobre o empirismo tradicional, precisamente o de Locke, Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1987) ainda enfatiza:

se para Locke apenas a matemática e talvez a moral e o direito podiam ser “ciências”, se a “filosofia experimental sobre as coisas físicas “[...] visava tornar possível um conhecimento empírico dos fatos [...] precisamente porque partilhava do mesmo ideal sussurrado pela mathesis univesalis” enquanto a crítica de Hume pode ser devidamente compreendida em direção à tese que advoga “[...] à possibilidade de uma demonstração no domínio das “questões de fato” como já era a sugestão de Husserl.

Desse modo, o que mais importa é deixar claro que, para Hume, há de se fazer a análise crítica da base teleológica que fundamenta o sistema teórico ou cosmologia da

filosofia experimental teísta por meio da argumentação cética exposta no texto dos *Diálogos sobre a religião natural*.

O texto dos *Diálogos* é composto por três personagens: Dêmea e Cleantes, que advogam a pertinência de associar filosofia e teologia e defendem o argumento do desígnio; e, de outro lado, Philo, que é o porta-voz da filosofia cética de Hume e apresenta a relação entre o argumento do desígnio e a teleologia, a ela se opondo.

Essa obra apresenta a originalidade do estilo de argumentação humeana, uma vez que, desde o início até o fim, aparece a manutenção das divergências entre as três perspectivas, sem anular a razoabilidade de nenhuma delas. Isso equivale ao verdadeiro exercício do dialogar, que difere sobremaneira da estrutura da escrita dos “diálogos” platônicos, uma vez que não se apresenta a imagem do “mestre” como superior à do discípulo.

Ao fazer referência à postulação teísta da causalidade divina do universo, da razão humana e de suas ligações aos atributos da divindade, Philo (Hume) declara:

Nada existe sem uma causa, e a causa original deste universo (qualquer que ela seja) nós a denominamos Deus, e lhe atribuímos devotamente toda sorte de perfeições. [...] Dado, porém, que toda perfeição é inteiramente relativa, jamais devemos imaginar que compreendemos os atributos desse Ser divino, ou supor que suas perfeições têm alguma analogia ou semelhança com as perfeições da criatura humana. Sabedoria, pensamento, propósito, conhecimento – tudo isto nós lhe atribuímos com justiça apenas porque tais palavras são honrosas entre os homens, e não dispomos de outra linguagem ou de outros conceitos pelos quais pudéssemos expressar nossa adoração por ele. Mas é preciso que tenhamos cuidado para não supor que nossas idéias correspondam de algum modo às suas perfeições, ou que seus atributos tenham alguma semelhança com essas qualidades tal como se manifestam nos seres humanos. (HUME, 1993: 54).

Se, para Philo, a busca da natureza das coisas é recusada na neutralização da concepção teleológica dos atributos divinos – uma vez que a ideia de perfeição divina se reduz ao valorar religioso, ao contexto sociocultural da vida humana e não mais a uma alegada apreensão da essência do ser divino –, segue-se que é na relatividade de tais atributos que Philo subverte a pressuposição teleológica de um governo, domínio ou poder normativo no universo, que estabelece a primazia da necessidade e determinação na esfera natural em detrimento das noções de descontínuo, casual e imprevisível.

Nota-se, assim, que o interesse cético é o de investigar a possibilidade de se pensar a natureza de outra maneira da apresentada pelo teísmo e ortodoxia cristã. Neste ponto, o paralelo entre o texto dos *Diálogos* e o da *História da Religião Natural* – um

escrito contemporâneo dos *Diálogos* – parece pertinente, pois que, neste, Hume já expressa a originalidade da sua reflexão, quando deixa claro que ela não se limita a fundamentar o modo de pensar religioso teísta cristão como uma forma de conhecimento absoluto e verdadeiro em termos de um modelo epistemológico de investigação.

Nada de surpreendente, então, ao se perceber que, em ambas as obras (pode-se constatar a continuidade entre elas), Hume mantenha as suspeitas quanto à legitimidade de se postular uma ordem divina do mundo como evidência natural irrefutável, chegando a apresentar o teísmo como uma forma de corrupção do modo de pensar e do padrão ético da tradição.

Na sua investida contra a visão religiosa moderna, o filósofo objetiva mostrar que a ausência do cerne teleológico na tradição politeísta traz consigo uma singularidade e positividade: a visão da variabilidade e oposição nos modos de funcionamento e aparição dos eventos naturais, que diluem qualquer noção de previsibilidade no campo natural.

Seguindo na rota dos *Diálogos*, o filósofo enfatiza no politeísmo a inexistência do princípio ontológico de perfectibilidade divina:

Parece certo que embora as primeiras noções do homem comum representem a divindade como um ser limitado [...] se diria que sua divindade é finita e limitada em suas perfeições? [...] Que ela tem um começo e um fim? Isto não se ousa afirmar. [...] Como confirmação disto, pode-se observar, que o assentimento do homem comum é, neste caso, meramente verbal e que eles são incapazes de conceber aquelas qualidades sublimes que eles de forma similar atribuem à divindade. (HUME, 1993: 157).

No texto dos *Diálogos*, contra a pressuposição da apreensão intelectual de uma razão divina de todas as coisas presentes no mundo e da representação da racionalidade divina do mundo como um fato perceptivo irrefutável, que é fundamento maior do argumento do desígnio, Philo adverte:

ao abrir os olhos e contemplar o mundo tal como realmente é, ser-lhe-ia impossível identificar de imediato a causa de um evento qualquer, muito menos a causa da totalidade das coisas, ou do Universo. Ele poderia dar rédea larga à imaginação e ela lhe poderia fornecer uma infinita variedade de relatos e representações, todas igualmente possíveis. Mas, por serem igualmente possíveis ele não chegaria por si mesmo a uma explicação satisfatória para o fato de preferir um deles aos restantes.

[...]

Poderá alguém dizer-me seriamente que um Universo ordenado deve provir de algum pensamento ou artifício humano, porque disso temos experiência? (HUME, 1993: 47-48; 51).

Para Hume, na perspectiva cosmogônica teísta – em que se postula a supremacia da razão –, o que se nega é a possibilidade de se pensar em outros princípios ordenadores. Assim, tudo leva a crer que a manutenção do padrão de contrariedade² do mundo fenomênico significa aceitar a impossibilidade de se fixar em uma só perspectiva, quer como afirmação, quer como negação da exclusividade de um só princípio na noção de ordem.

E o filósofo não deixa de ser enfático quanto ao poder da visão dinâmica da tradição do mundo natural diluir a postulação teleológica de um domínio divino sobre a esfera natural. Neste ponto é que se levantam suspeitas radicais quanto à idealizada pressuposição da nitidez de uma visão de lince que atinge o campo supranatural e, por trás dos fenômenos, descobre os propósitos divinos.

No texto dos *Diálogos*, Philo não deixa de marcar, na relevância das *situações*, o caráter oscilante dos eventos:

Toda alteração das circunstâncias dá lugar a uma dúvida relativa ao evento, e requer novos experimentos para se provar indubitavelmente que as novas circunstâncias não são significativas ou importantes. Mudanças de tamanho, posição, arranjo, ocasião, condição atmosférica ou disposição dos corpos circundantes qualquer destes aspectos particulares pode trazer consigo as mais inesperadas conseqüências. (HUME, 1993: 49).

Ao ressaltar a ligação entre circunstâncias e alterações nas condições de funcionamento e aparecimento dos eventos naturais, Philo apresenta a possibilidade de se pensar no caráter instável da esfera natural, que, por si só, elimina a pressuposição de uma trajetória linear dos fenômenos naturais ou, ainda, a previsibilidade do percurso de cada evento e a pressuposição de conexão entre eles. Dessa forma percebe-se que o autor dos *Diálogos*, seguindo na esteira do texto da *História natural da religião*, revela que é justamente o caráter não permanente e não substancialista presente na cosmogonia da tradição que torna o politeísmo o antípoda do imobilismo inscrito na cosmologia teísta.

Ainda no texto dos *Diálogos*, Philo não esconde do leitor a simpatia e a compatibilidade da visão cética para com o caráter dinâmico que a concepção de mundo politeísta apresenta, quando afirma de forma explícita: “E se eu estivesse obrigado a

defender algum sistema particular [...] (o que jamais faria de bom grado), não haveria nenhum que eu considerasse como mais plausível (razoável) do que aquele que atribui ao mundo um princípio de ordem eterno e inerente, embora acompanhado de grandes e ininterruptas perturbações e alterações”. (HUME, 1993: 76).

Assim, na representação cética da natureza – que se mostra como característica singular e próxima do pensar da tradição politeísta –, desarticula-se da noção de lei ou propósito divino, e enfatiza-se a temática das *circunstâncias oscilantes* nas condições e modo de funcionamento e de apresentação dos eventos.

Na linha contrária de um substancialismo mental, mais uma vez se coloca em xeque o imobilismo na representação teísta da esfera cognitiva, bem como a legitimidade dos atributos ontológicos do divino que fundamentam a postulação da finalidade supranatural do mundo.

Para Philo (Hume), não parece haver sentido algum em postular a universalidade e unanimidade de uma só representação do universo. Alheio à propalada obviedade da razão como princípio originário e fundamental do universo, Philo mantém a suspeita em relação às tentativas pretensiosas de se aventar um princípio explicativo da formação do universo.

O problema do teísmo, ao privilegiar uma causalidade racional ao ordenamento natural, consiste na pretensão de postular a superioridade da esfera cognitiva como princípio explicativo absoluto da harmonia do universo. Nesse sentido, Philo polemiza com a deificação da razão promovida pelo teísmo, indagando: “Que mérito especial tem essa diminuta agitação do cérebro que denominamos ‘pensamento’, para que precisemos tomá-lo como modelo do Universo por inteiro?” (HUME, 1993: 50).

Opondo-se à concepção moral inscrita na concepção teológica de perfeição divina, Philo neutraliza a visão dicotômica implícita na atribuição dos qualificativos divinos da onipotência e perfeição, e ressalta a inexistência da noção de intencionalidade divina na concepção da esfera natural. Assim, ao contrário do teísta, o homem da tradição considera a natureza como “obra de alguma deidade *pueril* que o abandonou a seguir, envergonhada de sua *desastrosa realização*” (HUME, 1993: 71).

Na crítica de Hume ao argumento do desígnio, o filósofo trata de apresentar outras formas de pensar a ordem, no interesse de sinalizar a possibilidade de se repensar o conceito de organização, não mais estreitamente associada a uma causa exclusiva, um ser supremo que paira acima da esfera humana e confere a racionalidade de natureza divina e seu suposto propósito ou decreto divino.

Para o teísmo, a ordem se reduz à racionalidade intencional. E tal forma de pensar é considerada, por Philo, não como uma evidência empírica irrefutável, mas como uma representação parcial impregnada de elementos imaginários.

É importante destacar que Hume coloca, nas palavras de Philo, a ideia do ser supremo como algo não evidente, mas como uma presença implícita no imaginário social. A marca do ateísmo é elo entre a pressuposição da existência de um poder supremo sob a esfera humana e a imaginação.

Referindo-se ao princípio da vegetação e da geração, Philo ressalta que, nestes, a ideia de ordem não se refere necessariamente a um plano previamente determinado, ou seja, a uma vontade que determina toda a trajetória produtiva. Pensando em termos do politeísmo da tradição, Philo apresenta a ausência da intencionalidade na concepção de ordem, quando diz:

Do mesmo modo que uma árvore espalha suas sementes nos campos vizinhos e ocasiona o surgimento de outras árvores, assim também o grande vegetal – o mundo, ou sistema planetário – produz dentro de si certas sementes que, dispersando-se no caos circundante, fazem germinar novos mundos. (HUME, 1993:79; grifos nossos).

Ao enfatizar o caráter ocasional na forma da geração das árvores, nota-se que Philo objetiva mostrar a possibilidade de outra compreensão do mundo natural, em nada semelhante à do teísmo experimental, pois que, na descrição do processo da vegetação, Hume ressalta a ausência da referência a uma causalidade divina capaz de vincular ordem a finalidade e direção.

Longe da visão teleológica do mundo no processo da produção das árvores, acentua-se o aspecto casual, variável, circunstancial e dinâmico, que abre espaço para se pensar um modo de ordenamento em que a identidade dá espaço à heterogeneidade.

Contrapondo-se ao modo teísta de considerar a ordem, enclausurando-a nas noções do idêntico, imutável, no propósito de postular a evidência do desígnio divino no campo natural, Hume, no texto *História natural da religião*, ao analisar a tradição politeísta, ressalta a ênfase em forças contrárias e impessoais no processo de ordenamento natural. Coloca em cena a metáfora do teatro, estratégia já utilizada no *Tratado* e que, na *História natural da religião*, tem o similar objetivo de rechaçar as pretensões explicativas da filosofia teísta a respeito do mundo natural:

Somos colocados neste mundo, como em grande teatro, em que as causas e as verdadeiras origens de cada acontecimento nos são inteiramente escondidas. [...]. Vivemos suspensos em um eterno equilíbrio entre a vida e a morte, saúde

e doença, abundância e carência; coisas que são distribuídas aos homens por causas secretas e desconhecidas, cuja operação é frequentemente inesperada, e sempre inexplicável. (HUME, 1993: 140).

O aumento progressivo da concepção teísta, segundo Hume, tem situações bem marcadas: a institucionalização do cristianismo como religião oficial, associada a uma filosofia de caráter fortemente doutrinário, a Patrística e a Escolástica, com Santo Agostinho e São Tomás, respectivamente. Como Hume assinala, a afirmação da concepção teísta caracteriza-se pela presença de um pensamento filosófico a serviço da doutrinação, advindo da filosofia socrático-platônica. A respeito, ele assevera:

Foi por mero acidente que a questão da origem do mundo sempre entrava nos sistemas religiosos ou era tratada por teólogos. Só os filósofos faziam questão de estabelecer sistemas dessa espécie, e foi necessário muito tempo para aqueles ousarem recorrerem a um espírito de inteligência suprema como primeira causa de todas as coisas. (HUME, 1993: 148).

Para Hume, não se deve considerar o politeísmo da tradição como um sistema filosófico doutrinário, mas enquanto expressão da crença (convicção) da tradição popular. É neste ponto que se pode perceber mais facilmente como ele se distancia de uma concepção evolucionista em sua abordagem acerca das divergências quanto ao modo de representação da natureza nos tempos da tradição e nos tempos judaico-cristãos. Talvez seja esta a razão de o leitor se deparar, no texto *História natural da religião*, a partir da parte XI, com a seguinte máxima: “da corrupção (dissolução) das melhores coisas advêm as piores” (HUME, 1993: 163). Tudo leva a crer que a postura de Hume pende para a recusa da noção de uma melhoria ou de um aperfeiçoamento cultural na passagem da tradição grega para a judaico-cristã.

Na reconstrução da oposição de representações acerca do mundo natural, ao acentuar a imagem da pluralidade que abre espaço para reafirmar a aparição dos eventos ou condições circunstanciais que surgem no decorrer do “tempo histórico”, não há qualquer linearidade ou necessidade. Ao trazer à cena a imagem da interposição de representações, que se apresentam opostas e com propósitos bem distintos, Hume retira a ideia de um plano fixo e determinado, não só na esfera física, mas no plano teórico e da vida humana.

Assim como no caso da geração e da vegetação, importa ao cético exemplificar outras abordagens possíveis, que não excluem a variedade na noção de ordenamento e que não atribuem ao funcionamento ordenado uma direção de natureza sobrenatural.

Parece que o texto da *História natural da religião* é prova suficiente da forte ligação entre a posição cética de Philo nos *Diálogos* e a do próprio Hume. O segundo texto só ratifica a postura já anteriormente endossada pelo filósofo.

No confronto entre politeísmo e teísmo, toma forma uma proposta alternativa para a concepção teleológica das ações humanas. A descrição que o autor faz da singularidade presente nas representações da divindade sinaliza a oposição entre motivações divergentes nas práticas religiosas. Hume enfatiza a ideia de que não só há uma diferença nos efeitos das práticas politeísta e teísta em relação ao campo social, como elas se desconectam quanto aos referenciais das suas ações.

O filósofo refere-se a uma descontinuidade na representação do divino e nas formas de ação por ela engendradas, que impossibilita a apresentação da religião como um todo organizado e coeso: a reflexão sobre a passagem do politeísmo ao teísmo mostra que a forma de pensar e agir do teísmo está em descontinuidade com a anterior.

Como assinala Hume no texto da *História natural da religião*, há duas espécies de representação do divino, que condicionam práticas singulares e incompatíveis. O politeísmo,

ao limitar os poderes e funções de suas divindades” [...] integra-se na diversidade de “[...] ritos, cerimônias ou de tradições” já o teísmo “[...] ao reconhecer um único objeto de devoção conduz a ter por absurdo e ímpio o culto de outras divindades” e tem por interesse [...] exigir naturalmente a unidade da fé e das cerimônias, e proporciona aos homens astuciosos um falso pretexto, que permita a eles retratar seus adversários como ímpios e objetos de vingança divina, assim como da humana. (HUME, 1993: 160-161).

Vê-se que, em Hume, o poder clerical não é pensado como uma realidade natural, mas como tributária de situações externas, sociais, políticas, que promovem e legitimam a prática coercitiva, ao invés de coibi-la. Por isso, torna-se difícil para ele compreender a situação de dominação clerical e a submissão popular como necessárias. Aliás, a concepção de poder já está delineada de forma clara no *Tratado da Natureza Humana* e, em tal formulação, percebe-se a inexistência de qualquer sentido ontológico. Neste último texto, Hume exemplifica:

Quando uma pessoa adquire sobre mim uma autoridade tal que, não somente não há obstáculos externos às suas ações, mas, além disso, ela pode me punir ou me recompensar como quiser, sem medo de ser ela própria punida por isso, neste caso, atribuo a ela um total poder e me considero o seu súdito ou vassalo. (HUME, 1975: 312; grifos nossos).

A crítica de Hume dirige-se, de modo particular, à pressuposição teísta de uma finalidade inscrita na esfera natural; melhor dizendo, à vinculação do plano natural e da vida humana a um suposto *télos* direcionador.

Situando-se longe do registro teleológico, Hume descreve o cenário social do plano religioso sob a imagem do embate entre desejos, paixões antagônicas incompatíveis com a pretensão teísta de estabelecer a ligação entre as noções de ordenamento e harmonia no plano humano ao princípio do governo divino:

Como cada seita afirma que sua própria fé e seu próprio culto são inteiramente aceitáveis para a divindade, e como nenhuma pode conceber que se possa agradar ao mesmo ser com ritos diferentes e opostos; as diversas seitas são levadas naturalmente à guerra e descarregam uns contra os outros esse rancor e zelo sagrado, as mais furiosas e implacáveis das paixões humanas. (HUME, 1993: 161).

Percebe-se então que, de um só golpe, Hume solapa a estrutura teleológica que fundamenta a máxima aristotélica, adotada por Locke e pelo teísta Cleantes no texto dos *Diálogos*, a saber: a de que haveria, no ser humano ou na conduta do homem, uma tendência natural à felicidade, entendida como o bem comum de todos os seres humanos.

Ora, para Hume, não se trata de afirmar que a mistura de sofrimentos e prazeres na vida humana acarreta a imperfeição e fragilidade da felicidade que só se realizaria em uma forma de vida futura, a vida eterna. Mais que isto, o que se coloca em questão é a legitimidade da postulação da ordem divina, da vontade benévola do Ser Supremo e imperativo da felicidade humana no plano terreno, em favor de situações inusitadas e imprevisíveis.

Em outras palavras, Hume recusa a noção de necessidade implícita na concepção da vida humana ligada à permanência da felicidade, entendida no sentido de um estado inalterável. No combate empreendido contra os filósofos especulativos, no ensaio “O céptico”, Hume questiona a pressuposição teísta-cristã de identidade dos interesses humanos – postulação central da filosofia moral antiga e moderna. Sendo assim, adverte:

Eles não vêm a vasta variedade de inclinações (paixões, desejos) e buscas entre nossa espécie, em que cada homem parece completamente satisfeito com o próprio curso da sua vida, e consideraria a maior infelicidade ser confinado por aquele do seu vizinho? Eles não sentem em si próprios que aquilo que

agrada em um momento desagrada em outro, através da alteração da inclinação. (HUME, 1993: 95-96).

Na sua investida crítica contra a possibilidade da eficácia do método lógico-dedutivo ou de raciocínios indutivos, Hume lança suas suspeitas sobre a redução teísta da vida humana ao conhecimento ou à apreensão intuitiva do ser divino e de seus atributos ontológicos: “não há qualquer aspecto da vida humana ou da condição da humanidade a partir do qual, sem cometer a máxima violência, pudéssemos inferir atributos morais ou chegar a conhecer aquela infinita benevolência, associada a um poder e sabedoria infinitos, que apenas os olhos da fé nos permitem discernir”. (HUME, 1993: 104).

Na *História natural da religião*, é com um humor ácido que Hume se refere à pretensão da razão teísta especulativa em afirmar o conhecimento do ser supremo: “É um nobre privilégio para a razão humana elevar-se ao conhecimento do ser supremo e poder inferir, a partir das obras visíveis da natureza, um princípio tão sublime quanto seu Criador supremo”. (HUME, 1993: 184).

Importa notar que, ao incluir a noção de circunstâncias na sua concepção do mundo natural, Hume simultaneamente redimensiona a questão teológica do mal e rechaça a noção teleológica de necessidade na esfera natural, calcada na pressuposição contida na filosofia experimental do teísmo, a saber, a da objetividade da análise observacional:

É preciso que se considere que, de acordo com a presente organização do mundo, o curso da Natureza, embora suposto, como exatamente regular, não nos aparece, porém, desta forma. Muitos eventos são incertos e muitos frustram nossas expectativas. A saúde, a doença, o bom tempo e as tempestades, em conjunto com infinitos outros acidentes cujas causas são desconhecidas e variáveis, exercem grande influência tanto sobre a sorte de pessoas específicas como sobre a prosperidade das sociedades públicas. E, na verdade, toda a vida humana depende, de certo modo, desses acidentes. (HUME, 1993: 108).

A suspeita do filósofo recai sobre a questão da legitimidade do estatuto de certeza conferido ao raciocínio demonstrativo indutivo por parte do pensamento experimental da ciência e do teísmo, que visa estabelecer a tese da harmonia necessária da esfera natural, fundamentada na apreensão racional.

Deve-se ressaltar que a crítica de Hume às noções de necessidade e finalidade também está presente nas suas reflexões relativas à questão da felicidade. Se, quando

dava ênfase à descontinuidade entre as práticas do teísmo e do politeísmo e ao surgimento de acontecimentos inusitados no campo social, insurgia-se contra a ideia de providência divina e a noção de necessidade no vínculo entre passado e presente, agora se trata de voltar-se para a noção da felicidade, colocando em questão as pressuposições da sua garantia no plano da vida humana.

Nesse sentido, no texto dos *Diálogos*, ao apresentar sua concepção de vida humana ligada à noção de circunstância, Hume coloca em xeque a estratégia teológica de certeza da felicidade por meio da postulação dos atributos morais da divindade. Para o cético, não há sentido em falar de felicidade e de sua necessidade na vida humana quando se compreende que, ante a ausência do “pai condescendente”, não há, na razão humana, “provisão para precaver contra acidentes e assegurar a felicidade e bem-estar da criatura mesmo na mais desafortunada conjunção de circunstâncias. [...]. Alguma reserva, alguns recursos adicionais deveriam ter sido *providenciados* para *garantir a felicidade*” (HUME, 1993: 110; grifos nossos).

Ao conceber a esfera natural em termos de *situações vantajosas ou adversas*, o cético elimina o caráter ontológico das noções tradicionais do bem e do mal, entendidas como positividade e negatividade objetivas inscritas no “real”. Desse modo, o que se vê nos *Diálogos* é a postura cosmológica não finalista que se opõe ao pensamento teísta cristão (e também lockiano) e que apresenta uma visão positiva ao pensar o mundo natural em termos da manutenção de eventos opostos e variáveis.

Em Hume, o conceito de circunstâncias está em oposição à doutrina do livre-arbítrio e de finalidade, que o pensamento teísta-cristão endossa na sua explicação do mal moral. Cassirer, em *La philosophie des lumières*, ressalta que o ceticismo de Hume considera uma fantasia o imperativo estóico de dominar as paixões pela razão. Ao contrário do estoicismo, presente fortemente no teísmo de Cleantes, para Hume, como adverte Cassirer (1966: 129), “a razão não é uma faculdade diretriz e dominante”.

Vê-se, então, que a noção de circunstâncias e de fluxo passional em Hume constitui-se em uma crítica radical ao caráter normativo da moralidade religiosa teísta e do pensamento cristão. Hume está colocando sob suspeita a pretensão da religião natural, o teísmo, de postular a homogeneidade dos desejos e condutas humanas, no propósito de legitimar prescrições moralizadoras que se fundamentam no argumento do desígnio. Este parece ser o motivo pelo qual a postulação teísta da garantia da plena realização da felicidade humana, ao ser situada no plano transcendente, na vida eterna, torna-se inócua.

O ensaio “O cético” ratifica a postura crítica de Hume ante o ideal da felicidade na filosofia moral da tradição e moderna, de fortes traços finalistas, quando diz: “quão frívolo parece o nosso mais amplo e generoso projeto (de felicidade) quando levamos em conta as mudanças e revoluções incessantes dos acontecimentos humanos” (HUME, 1993: 110).

Pertinente é lembrar a observação de Ernest Cassirer a respeito da sagacidade da crítica humiana às bases do discurso moralizador da religião natural:

É Hume quem vai colocar o deísmo ante uma nova dificuldade e romper sua estratégia. Para fundar o conceito de ‘religião natural’, o deísmo parte da idéia de que existe uma ‘natureza humana’, toda idêntica a ela mesma, dotada de conhecimentos certos fundamentais tanto ao gênero teórico quanto ao prático que são para ele absolutamente certos. Entretanto essa própria natureza onde pode ser encontrada? Ela é um fato empírico dado? Ou ela não é senão uma hipótese? E a falha fundamental do deísmo não consiste justamente em confiar sem reflexão nessa hipótese até elevá-la ao estatuto de um dogma? É sobre esse dogma que se vai fixar a crítica de Hume.[...]. A religião não tem fundamento nem racional nem ético: ela tem pura e simplesmente uma causa antropológica. [...] nada distingue uma religião “superior” das inferiores senão que um terceiro motivo acrescenta-se à esperança e ao medo, motivo nascido certamente de um espírito refinado intelectual, mas que de um ponto de vista moral, representa mais uma regressão do que um progresso. [...]. Tal é a ‘história da religião natural’ esboçada por Hume que interessa eliminar de uma vez por todas a idéia de ‘religião natural’, denunciá-la como uma simples fantasia filosófica. (CASSIRER, 1966: 190-193).

Para Hume, se a razão não é o móvel das ações, mas as impressões ou fluxo passional, trata-se de indagar a base do raciocínio teleológico inscrito nas prescrições e deveres religiosos do pensamento teísta cristão. No ensaio “O cético”, torna-se claro que a postura de Hume é de recusa da estratégia disciplinar inscrita nas máximas da filosofia moral, que tem por interesse a domesticação das paixões e desejos humanos. Neste sentido, ele esclarece:

não está no poder do homem, por meio da máxima arte e indústria corrigir seu temperamento e atingir aquele caráter virtuoso para o qual aspira. O império que a filosofia estende sobre poucos. E, com respeito a esses, também sua autoridade é muito frágil e limitada. Homens podem ser sensíveis ao valor da virtude, e, podem desejar atingi-la, mas não é sempre certo que serão bem-sucedidos em seus desejos. (HUME, 1993: 103; grifos nossos).

A recusa de Hume à questão teológica do mal natural e moral tem como alvo o sentido ontológico dos atributos divinos que, aos olhos do filósofo, não legitimam a noção de moralidade divina. Mantendo-se fiel ao início da sua crítica ao argumento do desígnio, Hume mantém a ideia de *valor* na reflexão moral, que é suficiente para abalar o alicerce do pensamento teleológico teísta sobre a noção de necessidade natural e moral.

Situando a vida humana “para além do bem e do mal” e antecipando, de certa forma, a crítica nietscheana à filosofia dogmática, Hume elimina o caráter ontológico do bem e do mal, reduzindo-o ao *valorar* (ligado ao campo passional e circunstancial) e permitindo a saída do substancialismo, do subjetivismo psicológico e, ainda, do determinismo moralizador da tradição e do teísmo moderno: “embora, o valor de cada objeto possa ser determinado somente por meio do sentimento ou paixão de todo indivíduo, podemos observar que a paixão pronunciando seu veredicto não considera simplesmente o objeto como ele é em si mesmo, mas o avalia com todas as circunstâncias que o atingem”. (HUME, 1993: 106).

No texto *Investigações sobre os princípios da moral* (1989), bem como no *Tratado da Natureza Humana*, particularmente no livro *da Moral*, as considerações de Hume sobre as ações humanas concentram-se na temática não apenas da diversidade de desejos (paixões), como também da possível divergência entre perspectivas e modos de vida. No primeiro texto, pode-se ler:

Os homens não poderiam jamais pensar ou falar de modo uniforme sobre qualquer assunto, já que suas variadas posições produzem uma contínua variação nos objetos e colocam-nos em perspectivas e situações distintas e contraditórias

O interesse de cada pessoa é próprio dela, e as aversões e desejos que dele resultam não podem ser considerados como capazes de afetar outras pessoas num grau semelhante. (HUME, 1989: 26).

Na estrutura dialética do “princípio do possível”, Hume, estrategicamente, coloca em xeque o *status* de certeza na aplicação da forma lógica e matemática ao mundo natural, quando diz: “Que o sol não nascerá amanhã não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de que ele nascerá, e seria vão, portanto, demonstrar sua falsidade”. (HUME, 1989: 228).

A consequência de tais considerações no campo da vida ética é notória: a relativização da pretensa universalidade dos juízos morais da tradição de bem e mal, de virtude e vício, em que Hume reafirma sua concepção não teleológica da conduta

humana; ou seja, a recusa de qualquer tentativa de padronização dos comportamentos humanos.

No ensaio “O cético”, ele assim reforça seu ponto de vista:

Se nós podemos depender de qualquer princípio o qual nós aprendemos da filosofia, este, eu penso, pode ser considerado como certo e indubitável, de que não existe nada em si mesmo valioso ou decepcionante, desejável ou odiável, bonito ou deformado; mas que todos estes atributos advêm de constituições particulares e fabricadas pelos sentimentos humanos e afeto. (HUME, 1993: 97).

Em suma, é necessário perceber que, por meio das considerações críticas de Philo ao teísmo experimental, Hume questiona a tentativa científica de fundamentação racional da experiência perceptiva no procedimento de investigação empírica da esfera natural e que inclui o campo da prática humana. Daí o porquê de se poder afirmar que a crítica da perspectiva teleológica, inscrita no argumento do desígnio, estende-se ao pensamento científico, inscrito no teísmo de Cleantes. Do mesmo modo, Hume recusa a intenção inscrita no teísmo e no empirismo tradicional de erigir uma antropologia nos moldes da investigação científica moderna, ou seja, como um conjunto de regras que visam a padronização do comportamento social e da forma de vida dos homens.

A noção de desejo tem importância fundamental para a questão da felicidade, pois o filósofo distancia-se da compreensão teísta de tal conceito, que traz consigo fortes influências da filosofia lockiana. Ao contrário da linha do empirismo, ele redefine a noção de desejo não como um estado constante ante algo predeterminado, mas, ao contrário, como uma força passional oscilante e transitória, que não tem em si o controle diretivo da ação humana, posto que o desejo, entendido não mais no sentido lockiano ou teísta (juízo reflexivo), não detém supremacia e imparcialidade ante o campo passional ou dos eventos inusitados.

Na esfera da contingência, o que se instaura na existência humana é a divergência dos interesses (desejos) entre os “indivíduos”, a incerteza radical quanto à possibilidade da sua satisfação, de garantia de felicidade; ou seja, distancia-se da certeza ante qualquer procedimento de previsibilidade da conduta humana. Em outras palavras, a suspeita cética dirige-se de forma radical contra a legitimidade do procedimento coercitivo da moralidade teísta cristã exercido pelo poder clerical.

A vinculação entre paixões e contingências nas considerações de Hume sobre as ações humanas redimensiona o problema moral da tradição e da filosofia moderna, uma

vez que não mais se atém a juízos universais e absolutos baseados na visão dualista teleológica do bem/mal, virtude/vício. De fato, é pertinente a proposta de Cassirer de retirar Hume do projeto iluminista de uma apologia da razão confiante em si. Esta leitura resgata as duas faces da filosofia de Hume: o caráter irreverente e subversivo das suas reflexões frente às abordagens costumeiras da sua época.

A crítica do argumento do desígnio não se restringe à esfera religiosa e não tem como resultado somente a vinculação de Hume ao ateísmo. Tal crítica se opõe às pretensões da ciência e da religião natural de universalidade de princípio e teorias com vistas à padronização da vida humana.

É Hume quem deixa às claras o estratagema ideológico da ciência e da religião, em suas pretensões de se erigirem como necessárias, ou seja, diretoras do agir humano no intuito de um exercício moralizador e normatizador sobre os indivíduos.

A recusa de Hume a uma ontologia intelectualista ou materialista não confere à moral qualquer transcendência. Como Deleuze (1980) observa, Hume não é um moralista. O existir não mais confinado aos limites de um ser criador abre espaço para não se deixar de acolher o imprevisível e a possibilidade de pensar a experiência da vida como uma contínua construção de si.

Referências

- AYER, A.J Editor's Introduction. In: AYER, A. J. (Ed.). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1959.
- CASSIRER, Ernest. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.
- HUME, David. An enquiry concerning the principles of morals. In: _____. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- HUME, David. Dialogues concerning natural religion. In: _____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HUME, David. The Natural History. In: _____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HUME, David. The sceptic. In: _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. A crítica humeana da razão *HUME: Manuscrito*, Campinas, Universidade Federal de Campinas, v.20, n.2, p.145-167, out. 1997.

Maria Magdalena Cunha de Mendonça
Universidade Estadual de Campinas
E-mail: salubalena@gmail.com

¹ Este texto é parte da tese de doutorado *Dialética e Ceticismo em David Hume*, apresentada à Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP em fevereiro de 2007. Algumas alterações foram necessárias à presente publicação.

² O sentido do termo contrariedade é antípoda ao sentido aristotélico de contradição, compreendido como impertinência lógica entre duas proposições contrárias.