

MARIA MAGDALENA CUNHA DE MENDONÇA

Dialética e contingência no Ceticismo de David Hume

Redação final da tese a ser apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani, para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Campinas – São Paulo
JANEIRO/2007

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M523d Mendonça, Maria Magdalena Cunha de
Dialética e ceticismo em David Hume / Maria Magdalena Cunha
de Mendonça. - Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Orientador: Luiz Roberto Monzani.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Empirismo. 3. Ceticismo. 4.
Positivismo. 5. Teleologia I. Monzani, Luiz Roberto, 1946-. I.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Título em inglês: Hume's dialethical and skepticism.

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Hume, David, 1711-1776

Empiricism

Skepticism

Positivism

Teleology

Área de Concentração: Filosofia moderna

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Luiz Roberto Monzani, Richard Simanke, Franklin Leopoldo
e Silva, Bento Prado Almeida Ferraz Neto, Débora Pinto.

Data da defesa: 28/02/2007

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

MARIA MAGDALENA CUNHA DE MENDONÇA

Dialética e contingência no Ceticismo de David Hume

Dedico este trabalho:

A Manoel Carlos Cavalcanti de Mendonça (in memoriam) e
Mercedes Cunha, que me legaram o gosto pela filosofia na contraposição e parcialidades
harmoniosas do ver e desejar que ela encerra.

Agradecimentos:

Ao professor Luiz Roberto Monzani, de quem usufruí do privilégio de uma parceria, tão rara na orientação acadêmica.

A Josette Monzani (mana Jô) pela torcida, expressão de uma afetividade fiel e fraterna.

A Maria Stella Azevedo dos Santos, que com frases sábias e entusiásticas como: “o que não se escreve o vento leva...” e “execute, que vai!”, me acompanhou com carinho e atenção e zelou pela minha integridade.

Ao meu povo de Ipeúna: Edmur Bueno (tio D) e Claudia dos Santos (tia Cal); Ailton e Fátima Garcia (tio A e tia Fá); Humberto e Regina Ortolan (Berto e tia Rê); Einizia Leme de Andrade (tia Nizia); Raimunda e Jovair dos Santos (tia Munda e tio Jôva); Estela e Renan Bueno (tia Is e o Rê); Luis Felipe e Jade Bueno (Jadeka e o Lipe); Maria Laura, Ana Luiza, Tereza e Luana (Má, Ana, Teca e Lulu) – estas parceiras dos momentos lúdicos; e, Nanci Bueno (a Nan), irmã gêmea e responsável maior pelo meu encontro e momentos felizes, inesquecíveis com essa ‘buena’ gente, que além do afeto, aconchego e “idéias musicais”, me forneceram “tinta e papel”, condições imprescindíveis para a realização deste trabalho.

A Tereza Calomeni e Andréa Bieri que me acompanharam neste percurso, e mesmo distantes geograficamente, estiveram tão presentes no desafio da escrita e na perseverança da tarefa.

A Elsie Rolim, Pretinha, que com precisão e esmero no conhecimento da língua inglesa, além de sua generosidade fraterna, ajudou a vencer as difíceis traduções dos textos do filósofo escocês.

A Kátia Zorzette e Karina Cunha, pelas idas e vindas à biblioteca da USP.

A Solange Fonseca pelo cuidadoso, sério e honesto trabalho de revisão, sempre disponível mesmo nos piores momentos.

A Ricardo Galiza Santiago, colaborador incansável como “faz tudo” para entrega de correções e buscas de livros e revistas.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
INTRODUÇÃO.....	7
1 HUME E CARNAP: CETICISMO E POSITIVISMO.....	11
2 HUME DIALÉTICO.....	41
3 OS REFERENCIAIS TEÓRICOS E OS FUNDAMENTOS DO TEÍSMO EXPERIMENTAL.....	89
4 A MATRIZ CETICA DA FILOSOFIA EXPERIMENTAL DE HUME.....	134
CONCLUSÃO.....	186
REFERÊNCIAS.....	189

RESUMO

Este trabalho investiga a relevância da crítica humeana ao pensamento teleológico, a partir da análise crítica do argumento do desígnio exposta no texto dos *Diálogos da Religião Natural* e sua articulação com o projeto filosófico do autor. Objetiva-se mostrar que a reflexão de Hume a respeito da religião natural, não se reduz a uma espécie de querela entre teísmo e ateísmo, deixando claro o entrelaçamento existente entre a recusa do raciocínio finalista e a crítica ao determinismo teológico e científico, a fim de deixar evidente o distanciamento do filósofo escocês da metafísica, sobretudo, das filosofias das ciências e epistemologia.

No texto dos Diálogos da Religião investiga-se também a estrutura argumentativa filosófica do autor no intuito de precisar o sentido dialético e referencial cético presentes na sua compreensão e uso singular do estilo dos diálogos e sua ruptura com o discurso filosófico da tradição, precisamente platônico-aristotélica.

Em um segundo momento deste trabalho, precisamente no terceiro capítulo, a motivação maior consiste em reafirmar o tom radical da crítica humeana ao argumento do desígnio em que se investiga a articulação entre os textos dos *Diálogos da Religião natural* e o da *História da Religião natural*, procurando tornar clara a manutenção do padrão da contrariedade dialética no contraponto que Hume apresenta entre politeísmo e teísmo, bem como, a compatibilidade entre a postura de Hume na obra da *História da Religião natural* e a do expositor do ceticismo e crítico maior do argumento teológico no texto dos *Diálogos*, a saber, Philo.

Além disso, ainda nesta parte do trabalho, busca-se localizar no conceito de contingências a expressão da crítica de Hume ao raciocínio teleológico da filosofia experimental da sua época, que pretende apoiar-se no postulado da análise observacional objetiva, da necessidade física da esfera natural e do agir humano.

No quarto capítulo o intuito é o de analisar o duplo papel que desempenha o conceito de circunstancia no pensamento de Hume: elemento fundamental da sua visão de um cosmo antifinalista e linha mestra da sua ruptura com o pensamento teleológico presente nas reflexões tradicionais e moderna sobre os problemas morais. Detendo-se na análise da noção de valor, particularmente nas reflexões sobre o problema filosófico da felicidade, busca-se tornar clara a recusa de Hume à visão teleológica religiosa e científica em suas pretensões de padronização dos comportamentos humanos, ou “formas de vida”, enfim, da singularidade e diversidade das múltiplas formas de pensar, crer e viver de cada homem.

ABSTRACT

This work examines the relevance of the humean critique regarding the critical analysis of the argument of design (purpose) exposed in the text of the Dialogues of Natural Religion and its articulation with the author's philosophical project. The object is to demonstrate that Hume's reflection in regards to the natural religion does not confine itself to a kind of quarrel between theism and atheism, making clear the present intertwining between the refusal of the finalist reasoning and the critique to the theological and scientific determinism, in order to prove this scotch philosopher's detachment from metaphysics, especially, from the philosophies of the sciences and the epistemology.

The text of Dialogues of the Religion examines also the argumentative philosophical structure of the author with the purpose of determining the dialectic meaning and skeptical referential present in his comprehension and his singular utilization of style of dialogues and its rupture with the philosophical discourse of tradition, precisely platonic-aristotelian.

In a second moment of this work, precisely on the third chapter, the major motivation consists of reaffirming the radical tone of the humean critique of the design in which it examines the articulation between the texts of the Dialogues of Natural Religion and of the Natural Religion History, endeavoring to make clear the maintenance of the pattern of dialectic contrariness in the counterpoint that Hume presents between polytheism and theism, as well as, the compatibility between Hume's posture in the work History of Natural Religion and that of the expositor of skepticism and principal critic of the theological argument in the text of the Dialogues, that is, Philo.

Besides, still in this part of the work, one endeavors to locate in the concept of the contingences the critical expression of Hume to the teleological reasoning of the experimental philosophy of his period, which intends to base itself in the postulate of the objective observational analysis, the physical necessity of the natural sphere, and of human acting.

In the fourth chapter the intention is to analyse the double role played by the concept of contingency in Hume's thinking: fundamental element of his vision of an antifinalist cosmos and main support of his rupture with the current teleological thought in the traditional and modern reflections regarding the moral problems. Lingered on the analysis of the notion of value, particularly in the reflections about the philosophical problem of happiness, it intends to make clear the refusal of Hume to the religious and scientific teleological visions in their pretensions of standardizing the human behaviors, or "forms of life" in which it becomes evident, once again, the dialectical tone of his sceptical philosophy.

Accompanying the dialectic argumentative structure present in the humean texts it endeavors to stress the difficulties that Hume's dialectic-sceptic argumentative structure presents to natural religion and science in their normative and moralizing pretensions regarding the acting of individuals starting from the none in the least fortuitous abstraction of the singularity and diversity of the multiple forms of thinking, believing and living of every human being.

INTRODUÇÃO

“Se nós podemos depender de qualquer princípio o qual 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 esses atributos advêm de constituições particulares e fabricadas pelos sentimentos humanos e afeto”¹.

A crítica à metafísica no interior do pensamento de Hume não é, no debate filosófico, tema de análise consensual. A maioria dos comentadores não deixa de abordar as considerações humeanas a respeito da metafísica, delineando, no entanto, planos interpretativos divergentes². Há controvérsias acerca do caráter de tal análise e de suas implicações no pensamento humeano, mas a centralidade e a importância da questão para a compreensão do projeto filosófico de Hume não são colocadas em dúvida³. É nesse contexto de divergências e incertezas que se pode vislumbrar que a continuidade da investigação filosófica do sentido da análise da metafísica pelo filósofo escocês parece tornar-se um imperativo.

A maneira como Hume mantém, em seus textos, o procedimento contínuo de dialogar com os sistemas filosóficos da tradição e da sua época revela-se na afirmação da polarização e do confronto entre modos de abordar e considerar os problemas filosóficos que colocam em cena a visão cética de Hume sobre o próprio exercício filosófico. Avesso à estratégia dogmática da busca da homogeneidade e da eliminação do padrão de contrariedade entre perspectivas filosóficas, Hume opera uma reviravolta no uso, sentido e estrutura discursiva da tradição, sobretudo, platônica aristotélica. Que na obra de Hume se apresenta um pensamento dialético elaborado sob o pano de fundo de uma filosofia cética, alheia a qualquer modo de pensar teleológico e determinista, é o que pretendemos neste trabalho mostrar.

É importante ressaltar que a motivação deste trabalho é a de alimentar expectativas quanto à possibilidade de um ponto de vista cético vir a ser uma chave hermenêutica para a compreensão do sentido da consideração humeana sobre a metafísica, capaz de levar à relatividade a figura costumeira do Hume

¹ HUME, David. The sceptic. In: _____. *Selected essays*, op.cit. , p. 97

² Por exemplo Noxon, Olaso, Barry Stroud, João Paulo Monteiro e Rosenberg advogam a existência de um pensamento epistemológico e psicológico na análise de Hume ante a metafísica. De modo contrário, Popkin, Fogelin, e Livingston sustentam a fidelidade do filósofo escocês à perspectiva cética na sua abordagem crítica da metafísica.

³ Desde a clássica abordagem de Hume de Leroy, Kemp Smith, passando por Michel Malherbe até os mais atuais intérpretes do filósofo como Pierre Cléro, J. C. Gaskin e Livingston.

como integrante da “ filosofia das ciências, ou ainda precursor do positivismo lógico, como insistem em afirmar os seus maiores expositores, como Carnap , por exemplo.

Levantando suspeitas sobre essa linha de interpretação, trata-se de averiguar se há ou não um anacronismo na filiação do pensamento antimetafísico de Hume ao positivismo e suas formulações mais atuais. Seguindo outra linha hermenêutica, argumenta-se: se faz sentido reconhecer Hume como um pensador crítico da razão especulativa, que se expressa no pensamento teológico e científico, nas suas pretensões de objetividade e previsões, então não há porque relacionar o seu pensamento antimetafísico ao positivismo e sim à sua perspectiva cética incompatível com a visão epistemológica que se apresenta na versão positivista da crítica à metafísica.

No primeiro capítulo da presente pesquisa, traça-se um paralelo entre Hume e Carnap, na busca de pontuar as divergências entre tais autores no que diz respeito ao sentido de análise observacional, à linguagem, à análise conceitual e à noção de conhecimento. Seguindo ambas reflexões, tomou-se como referências do filósofo, os textos *Tratado da natureza humana*, *Investigações acerca do entendimento humano*, *Ensaio estéticos e Diálogos da religião natural*. E do lógico, os textos do Manifesto de 1929, intitulado *A concepção científica do mundo: o círculo de Viena*, *Filosofia y sintáxis lógica* e *Pseudoproblemas na Filosofia*.

De fato, a vinculação da temática da crença e da vida comum à análise da causalidade é aqui reconhecida como fundamental para a compreensão do sentido cético do projeto filosófico de Hume, em particular o significado do seu conceito de experiência, identificado à esfera prática, da vida comum, que não carrega em si nenhum sentido análogo à metodologia experimental, embora seja uma filosofia reconhecida por ele como “experimental”. Apesar das afirmações costumeiras, parece possível pensar que o termo experimental não se encerra na exclusividade de uma conotação científica. Nesse contexto, objetiva-se ressaltar o fio condutor e pano de fundo das análises de Hume sobre a causalidade, vinculadas à crença, vida comum, circunstâncias e paixões: não a da definição, mas uma analítica do valor. Portanto, adotando a questão do valor e do caráter pragmático da temática da vida comum como tópico fundamental na elucidação do sentido cético da crítica de Hume à metafísica, perseguiu-se o alvo maior no tratamento do nosso tema, ceticismo e positismo, para ressaltar não convergências e similitudes, mas distanciamentos e divergências que inviabilizam qualquer tipo de analogia entre a crítica de Hume à metafísica e a versão positivista desta.

Apesar das habituais afirmações de que o pensamento de Hume e a sua escrita envolvem obscuridade e contradições lógicas e levando em conta a quase total inexistência de material bibliográfico acerca da escrita e argumentação humeana e sua relação com o caráter do projeto filosófico do autor

escocês, o segundo capítulo analisa o caráter dialético da forma do argumentar humeano a fim de explicitar o distanciamento entre sua noção de dialética – que se evidencia como conversa, manutenção dos contrários – e a da tradição, de Platão e Aristóteles.

Seguindo a estrutura da argumentação do filósofo em alguns textos precisos do *Tratado da natureza humana*, *Da Investigação sobre o entendimento humano* e dos *Diálogos da religião natural*, busca-se enfatizar a presença e a continuidade do padrão dialético na sua forma do argumenta.

Seguindo ainda a suspeita da compatibilidade entre a postura de Hume ante à questão da causalidade, especialmente a sua recusa da noção de necessidade causal e outras reflexões críticas sobre a forma tradicional do diálogo, da necessidade lógica das matemáticas, da vida comum, busca-se averiguar a vinculação entre o pensamento dialético, presente na forma de argumentação humeana, e sua recusa e crítica ao padrão de exclusão lógica, presentes na dialética da Antigüidade, a fim de reafirmar a filiação do pensamento de Hume à perspectiva cética; o caráter singular e a positividade da dialética humeana; a vinculação entre a temática da vida comum em relação à questão da causalidade, da crítica do pensamento metafísico, do sentido prático desta crítica relacionada à temática da vida comum.

Ao contrário do emparelhamento habitual entre o pensamento antimetafísico de Hume e o positivismo lógico, atendo-se às considerações presentes desde a sua obra juvenil até a da maturidade, *Diálogos da religião natural*, objetiva-se ressaltar, no segundo capítulo deste trabalho, a singularidade da perspectiva de Hume nas suas reflexões sobre o modo do conhecer humano. Acredita-se que, ao filósofo cético, interessa falar das contingências e da esfera passional como termos determinantes do conhecimento humano, considerado não mais como uma tendência natural ou apreensão intuitiva de caráter transcendente, mas sim, como projeções, construções valorativas involuntárias que se encerram nas inferências causais e associações. Ao invés de um *teórico do conhecimento*, o filósofo escocês apresenta em suas obras uma *abordagem do valor*, fio condutor da sua crítica ao pensamento metafísico.

No terceiro e quarto capítulos, procurou-se localizar nos conceitos de contingência,(circunstância) e de desejo, inseridos na reflexão sobre a felicidade, a singularidade da concepção de Hume a respeito das ações humanas na sua relação com a esfera passional, sendo essa visão capaz de levantar uma crítica radical ao pensamento teleológico inscrito na teologia e filosofia experimental.

Nas considerações da crítica ao *argumento do desígnio* – tanto no texto da *História da religião natural* como nos *Diálogos* nos detivemos, no terceiro e quarto capítulos deste trabalho, no conceito de *contingência* a fim de mostrar as relações estreitas que tal termo mantém com as noções do *instantâneo*, *alterável*, *instável* e *imprevisível*, que se mostra como a linha mestra da reflexão sobre o *casual* em Hume, ao perseguir o

objetivo de confrontar-se com o raciocínio teleológico inscrito nas perspectivas teológicas, científicas, filosóficas e em particular morais da tradição e do seu tempo. Ao acentuar as idéias do casual e imprevisível na investida crítica à cosmologia finalista da filosofia teísta experimental, Hume expressa o seu pensamento dialético que suspeita tanto dos pressupostos da supremacia e finalidade da razão humana quanto da possibilidade de padronização da vida humana. Neste sentido, a forma dialética do argumentar humeano apresenta-se plenamente compatível com a filosofia cética que viabiliza uma forma de pensar o viver e o fazer humanos não mais atrelados a uma visão determinista advinda do raciocínio teleológico das filosofias dogmáticas e de suas pretensões moralizadoras que objetivam homogeneizar as diversas formas de vida, costumes, crenças, a partir de um modelo exclusivo e inflexível.

Aqui, então cabe indagar: será mesmo possível ver na proposta filosófica de Hume de experimentar a incerteza e a flexibilidade a partir do diálogo contínuo entre diversos modos de pensar e de viver a expressão de um raciocínio teleológico? Em uma linha contrária a essa, Hume parece estar em dissonância com certa concepção do saber, do viver, que identifica razão, vida e regra, pois que elas tendem a encobrir a parcialidade que suas perspectivas normativas sobre a “vida humana” carregam.

HUME E CARNAP: CÉTICISMO E POSITIVISMO

1 HUME E CARNAP: CÉTICISMO E POSITIVISMO

O célebre Manifesto de 1929, em que se encontram expostos os pressupostos centrais do positivismo lógico, assinado por Rudolf Carnap, Otto Neurat e Hans Han apresenta uma curiosidade: a inclusão de Hume entre os antecedentes históricos do positivismo lógico. Os autores do Manifesto fazem uma alusão ao cético escocês na genealogia desse movimento, a partir de um emparelhamento entre o positivismo e o empirismo. Tal inclusão, feita pelos positivistas, não é de todo surpreendente, uma vez que, no debate filosófico, a questão da crítica à metafísica no interior do pensamento de Hume não é tema de análise consensual.

A idéia de similitude entre Hume e o positivismo lógico não se encontra presente apenas entre seus maiores representantes, mas aparece explicitamente nas obras de seus principais divulgadores.

Na obra de Weinberg, *O exame do positivismo* (1936), o neopositivista cita o filósofo escocês como referência intelectual da forma contemporânea do positivismo:

A virtude de Hume foi a aplicação exaustiva e completa da descoberta de todas as formas de raciocínio abstrato, e, em particular, da metafísica. Além disso, a procurada redução de enunciados sobre questões de fato relativas a enunciados que se referem unicamente à experiência, foi a segunda grande antecipação que Hume elaborou para o desenvolvimento subsequente do positivismo.

E aduz: “A tendência empirista do positivismo lógico pode ser, com segurança, eu creio, creditada a Hume”⁴.

Posição similar encontra-se ainda na obra de Ayer, *Positivismo Lógico* (1959), em que o neopositivista afirma: “É notável que numerosos aspectos da teoria que hoje se considera especialmente característica do positivismo lógico já haviam sido enunciados, ou pelo menos, previstos por Hume”⁵.

Ao fazer alusão à *Investigação sobre o entendimento humano*, seção IV, em que Hume define como “objetos da razão” “as relações de idéias” e “as questões de fato”, Ayer - enxergando uma analogia entre esta definição dos objetos da razão e a postura antimetafísica do positivismo lógico - caracteriza a denúncia humeana da metafísica como pseudoconhecimento, como se o filósofo, de fato, estabelecesse o *status* de conhecimento objetivo, tanto no campo das relações de idéias (geometria, aritmética, matemática), quanto nas relações de fato (a questão da causalidade voltada para a experiência).

⁴ WEINBERG, Julius Rudolph. *An examination of logical positivism*. New Jersey: Littlefield, Adams, 1960. p.2-3.

⁵ AYER, Alfred Jules. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p.10.

Assim, Ayer⁶ conclui que, para Hume, o discurso metafísico não se enquadra nem em “proposições formais” nem em “proposições fáticas”, uma vez que não podem ser verificáveis empiricamente. Neste sentido, garante o neopositivista que para o filósofo escocês, o discurso metafísico não se constitui em proposições e não “tem sentido”. Daí porque uma das famosas passagens da *Investigação*, seção XII, em que Hume critica o discurso especulativo da teologia e, em seguida, condena os livros de metafísica, é considerada por Ayer como uma postura mais radical que a do positivismo lógico, o qual ainda concede um valor poético à metafísica. Tal condenação da metafísica, aos olhos de Ayer, representa a adoção antecipada, por Hume, de uma postura positivista.

É necessário aqui lembrar que, na classificação dos objetos da razão, no texto da *Investigação*, Hume não traça um paralelo entre relações de idéias e “proposições formais”, pois para este, ao contrário do neopositivista, relações de idéias não se reduzem a complexos lógicos, mas a impressões. Ao se levar em conta, ainda, que na tão citada passagem não aparecem os conceitos de “proposições formais” e “proposições fáticas”, já se pode assinalar uma certa extrapolação da interpretação positivista em relação às idéias defendidas pelo escocês.

Considerado um dos maiores representantes do positivismo lógico, Carnap faz o mesmo percurso da interpretação de Ayer. Em sua obra *Filosofia e Sintaxe Lógica* (1935), ele retoma o mesmo texto de Hume (encontrado no final da seção XII das *Investigações*) e aponta a convergência entre o ponto de vista do escocês e o positivismo lógico, sublinhando tão-somente a exclusão da metafísica do campo do conhecimento. Desse modo, Carnap afirma: “Concordamos com este ponto de vista de Hume, que diz [traduzido em nossa terminologia] que só os enunciados da matemática e da ciência empírica têm sentido e que todos os outros enunciados [como os da metafísica] carecem dele”⁷.

Vê-se, então, que a inclusão de Hume na genealogia do positivismo lógico não é casual. Ela traz consigo o pressuposto de que o escocês deve ser considerado um filósofo da ciência, epistemólogo, digno de reconhecimento por parte do positivismo lógico, uma vez que este se considera um profundo devedor da filosofia humeana. O caráter precursor do projeto dessa filosofia consistiria em postular a possibilidade do estabelecimento de critérios lógico-empíricos adequados para legitimar e justificar o conhecimento científico. Daí ser possível, para a interpretação positivista, inserir Hume no rol dos filósofos da ciência.

Rosemberg chama a atenção para o ingresso do pensamento de Hume na filosofia da ciência, como característica da época contemporânea. O autor não deixa de ressaltar que a razão desta tendência advém da

⁶ AYER, Alfred Jules. *El positivismo...*, op.cit., p.10.

⁷ CARNAP, Rudolf. *Filosofia y sintaxis lógica*. Madrid: Alianza Editorial, 1974. p. 306. Tradução de Carlos Sólis.

própria avaliação do positivismo lógico, fundada no pressuposto da influência e convergência entre o seu programa metodológico e o projeto filosófico de Hume. Assim, adverte:

Entre todos os filósofos que escreveram antes do século vinte, ninguém é mais importante para a filosofia da ciência do que David Hume. Isso porque Hume é amplamente reconhecido por ter sido a principal inspiração filosófica da mais importante escola na filosofia da ciência do século vinte – os assim chamados positivistas lógicos. [...] Muitos deles preferiram o nome de empiristas lógicos, em parte, para enfatizar o seu maior débito à Hume do que a Comte. Eles reconheceram que Hume levantou uma série de questões que estabeleceram a lista de conteúdos para seus programas na filosofia da ciência.⁸

No que concerne ao pensamento do filósofo escocês, Rosenberg destaca a mudança de enfoque no âmbito das reflexões atuais da filosofia da ciência, em que ocorre um deslocamento: o Hume crítico das noções de poderes e conexões causais cede lugar ao Hume empirista antimetafísico, precursor do positivismo em suas formulações teóricas mais atuais, como a do Círculo de Viena, por exemplo.

Esta transferência, explica o autor, advém da repercussão da avaliação negativa de B. Russell a respeito da análise humeana da causalidade, que ainda ressoa na perspectiva dos positivistas que priorizam - de modo análogo a Russell, que advoga a presença de inconsistências lógicas e obscurantismo na abordagem da causalidade em Hume – o tema da crítica da metafísica. Minimizando os aspectos críticos e antimetafísicos contidos nas análises de Hume a respeito da causalidade, os positivistas acabam por relegar a sua importância ao campo da filosofia da ciência.⁹

Diante do comentário de Rosenberg¹⁰, não parece difícil perceber que é justamente ao desvincular a questão da causalidade da crítica humeana à metafísica que a interpretação positivista opera um corte epistemológico, em que se vê esvaziar-se, em Hume, a própria questão do pensamento antimetafísico. Ainda a alusão à repetição, por parte dos positivistas, da postura que outrora Russell mantinha ante o pensamento de Hume parece ser ilustrativa na análise do deslocamento do pensamento do escocês no campo da filosofia da ciência. Neste sentido, pode-se dizer que, na medida em que os positivistas seguem a postura russeliana, mostram que permanecem no esforço de um pensamento “antimetafísico” que, ainda hoje, objetiva postular que a legitimidade e a garantia do saber científico estão ligadas à racionalidade, ao suporte das normas lógicas e empíricas. É neste contexto que tal postura positivista se incumbe de levar adiante o primado da esfera cognitiva na relação entre ciência e experiência.

⁸ ROSENBERG, Alexander. *Hume and philosophy of science*. In: NORTON, David. Ed. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p.64-89.

⁹ Id., *ibid.*, p. 65.

¹⁰ Id., *loc.cit.*

Contudo, embora Rosenberg ressalte os fatores determinantes no deslocamento do pensamento de Hume para o campo da filosofia da ciência e ainda discorde da retomada positivista do ponto de vista russeliano quanto à centralidade da questão da causalidade no pensamento antimetafísico do filósofo, o autor não estende a sua avaliação crítica a ponto de chegar a uma recusa da interpretação positivista. Ao contrário, seguindo essa mesma linha de análise, Rosenberg considera o escocês um epistemólogo, cujos propósitos, garante, são similares aos do positivismo lógico, asseverando que

Na filosofia de Hume, a epistemologia é a força dominante. Seu compromisso para com o empirismo – a tese de que o alcance, os limites, e a justificação do nosso conhecimento são advindos da experiência – conduz quase todas as suas outras concepções.[...] Isso forçaria Hume a tomar partido em relação a quase todas as questões que preocuparam a filosofia da ciência dois séculos depois; a natureza do significado empírico e o problema da demarcação entre discurso científico e não científico, os fundamentos das inferências indutivas, o caráter das leis científicas, a estrutura das teorias científicas e a natureza da explicação científica, o caráter de espaço e tempo e o *status* cognitivo das matemáticas.¹¹

Há de se notar, no entanto, que as conclusões dos positivistas, assim como de muitos intérpretes de Hume¹², são problematizáveis a partir do ponto de vista cético da filosofia do escocês. A figura desconcertante do Hume positivista é satisfatória apenas para quem já aceitou essa linha de interpretação, para quem já está convencido da sua verdade e não vê razões para colocá-la em discussão. Tal não é o caso de outras abordagens da filosofia humeana – a de Richard Popkin, Pierre Cléro e Yves Michaud – e também não é o ponto de vista adotado neste trabalho. Assim, parece plenamente plausível, ainda hoje, questionar a pressuposição inscrita na interpretação positivista de que Hume endossa um pensamento epistemológico.

A fim de pontuar as divergências entre a versão cética da crítica ao pensamento metafísico em Hume e a versão positivista, tomar-se-ão em primeiro lugar as idéias centrais do positivismo lógico, atendo-se ao Manifesto, e depois, a perspectiva desta linha de pensamento, por meio de Carnap, mantendo constante o contraponto com o pensamento de Hume. Objetiva-se destacar mais diferenças e distanciamentos do que semelhanças e aproximações. Neste estudo comparativo, faz-se necessário retomar os textos do filósofo, desde a sua obra juvenil, *Tratado da natureza humana*, revisitando também *a Investigação acerca do entendimento humano*, até o escrito da maturidade, *os Diálogos da Religião Natural*.

Se é mesmo pertinente considerar que há ligação entre a filosofia antimetafísica de Hume e o projeto do positivismo lógico, isso significa concordar que a atitude e o objetivo de Carnap e Hume, ante a

¹¹ ROSENBERG, Alexander. *Hume and philosophy of science*, op.cit., p.65.

¹² Por exemplo: Kemp Smith, Noxon, Barry Stroud e Ezequiel de Olaso.

investigação, são análogos. Parece que esta atribuição de identidade colocaria o positivismo lógico numa situação no mínimo embaraçosa, uma vez que a ninguém escapa que as próprias expectativas e posturas, frente as teorias científicas e o discurso filosófico, são distintas em ambos os autores, para não deixar de falar do caráter eminentemente filosófico das abordagens do cético escocês.

Quando se retoma o texto do Manifesto de 1929, nota-se, na exposição dos pressupostos positivistas feitos pelos seus autores, que é a questão da orientação científica que ocupa lugar central na natureza deste projeto. Na explanação do perfil dos seus componentes, pode-se ler:

Nenhum dentre eles é o que se denomina um filósofo “puro”; todos trabalharam em um domínio científico particular, e, na verdade, provêm de diferentes ramos da ciência e originariamente de diferentes atitudes filosóficas. Com o correr dos anos, porém, aflorou uma crescente unidade, efeito da atitude especificamente científica.¹³

A postura científica dos positivistas, que se evidencia na adoção de critérios como a clareza (o uso de linguagem rigorosa) e a possibilidade da verificação dos fatos (uso da experimentação), embasa-se na adoção de uma linha epistemológica da qual derivará o interesse pela demarcação do que tais pensadores consideram como sendo científico e não científico. Para os positivistas, o saber científico é o conhecimento “autêntico”, e este, para ser reconhecido como tal, necessita ser construído a partir de um discurso que possua conteúdo teórico.

Em outra passagem do texto, depois de deixar explícito que o objetivo do movimento é o da unificação da ciência, os autores do Manifesto explicitam:

A partir do estabelecimento deste objetivo, segue-se a ênfase ao trabalho coletivo e igualmente o acento no que é intersubjetivamente apreensível. Daí se origina a *busca de um sistema de fórmulas neutro*, um simbolismo liberto das impurezas das linguagens históricas, bem como a busca de um sistema total de conceitos. Aspira-se à limpeza e à clareza, recusam-se distâncias obscuras e profundezas insondáveis.¹⁴

Nesse sentido, a linguagem assume, no positivismo, um lugar de destaque, pois a busca da clareza conceitual marca a separação entre o ramo da ciência e o ramo da filosofia. Tal demarcação é instituída pelos próprios positivistas, que declaram: “A concepção científica do mundo *desconhece enigmas insolúveis*”¹⁵.

¹³ NEURATH, O.; HANS, H.; CARNAP, Rudolf. A concepção científica do mundo: o círculo de Viena. *Cadernos de História da Filosofia e Ciência*, n.10, p.9. pp.5-20, 1992.

¹⁴ NEURATH, O. ; HANS, H. ; CARNAP, Rudolf. , op.cit., p10. (grifos da autora).

¹⁵ Id., ibid., p.10. (grifos da autora).

É ao pensar a superioridade da ciência não só em relação à filosofia, mas às outras formas de saber que os positivistas dão prova de que assumem o modelo epistemológico do conhecimento. Parece que Hume – para quem o importante da filosofia não é a posse da verdade e do saber absoluto – finda por mudar o *modelo do conhecimento*, radicaliza a perspectiva filosófica cética, desde que não vê a filosofia como conhecimento absoluto e *locus* da verdade, e extravasa o campo da epistemologia¹⁶. Neste ponto, pode-se pensar então, que o interesse de Hume seja o de sinalizar que conhecimento, ciência e religião podem ser *ideologias*, no estrito sentido de que tais discursos não podem ser considerados *neutros*. Aqui, resguardando-se a inspiração cética do filósofo, não parece difícil notar o caráter extemporâneo do seu modo de pensar, uma vez que ele antecipou muitas questões que posteriormente serão abordadas por Marx e Nietzsche, por exemplo.

A impossibilidade da solução dos chamados problemas é resultado, segundo a perspectiva do positivismo lógico, tanto de um uso inadequado da linguagem na sua formulação – que é identificada como obscura e considerada como uma especulação estéril –, como da não utilização da experiência como recurso para verificação da veracidade ou não de seus enunciados e da autenticidade de seus problemas. Os positivistas encaram, então, a ciência como um terreno distinto do filosófico e creditam àquela a tarefa de aperfeiçoamento do discurso da filosofia, a partir da utilização de uma linguagem científica que é capaz de construir “[...] os verdadeiros problemas”. Para eles:

[...] o esclarecimento dos problemas filosóficos tradicionais conduz a que eles sejam parcialmente desmascarados como pseudoproblemas e parcialmente transformados em problemas empíricos, sendo assim submetidos ao juízo das ciências empíricas. A tarefa do trabalho filosófico consiste neste esclarecimento de problemas e enunciados, não, porém, em propor enunciados ‘filosóficos’ próprios. O método deste esclarecimento é o da *análise lógica*.¹⁷

Ao se confrontar, na perspectiva deste trabalho – que consiste em questionar a inclusão do filósofo escocês no campo da filosofia da ciência –, a visão positivista de linguagem e a de Hume, percebe-se que este, ao se firmar fora do modelo de conhecimento que norteia o projeto positivista, recusa a questão da constituição linguística de sentido na forma do modelo científico. É que, para Hume, tal discussão deve ser repudiada, uma vez que trata do propósito de normatização da linguagem que, enquanto instrumento disciplinar, torna-se dispositivo opressor das formas expressivas da linguagem.

¹⁶ Aqui estamos seguindo, em parte, a interpretação que Carlos Alberto Ribeiro de Moura apresenta em seu artigo: Hume para além da epistemologia. *Revista Discurso* 20, 1993. p.90-113.

¹⁷ NEURATH ; HAHN; CARNAP, Rudolf. *A concepção...*, op.cit., p.10.

Hume propõe a eloquência como *habilidade* de um discurso. Esta proposta é inteiramente transgressora em relação ao uso normatizado da linguagem representativa. O apelo à eloquência, em Hume, é um ato de desconstrução que, além de resgatar o valor metafórico da linguagem, rompe com a dita unidade argumentativa da linguagem descritiva ou representativa e põe em xeque o princípio de unificação entre verdade, saber objetivo e discurso. Ao recusar a linguagem positivista, o filósofo assume a retórica como estilo próprio do filosofar sem pretensões vãs de objetividade, mas de interação social a partir da dimensão expressiva da retórica, própria de um pensar dialético¹⁸. Daí porque aconselha: “[...] ninguém deve jamais desesperar de ganhar disputas com a hipótese mais extravagante, se é bastante hábil para pintar sob cores favoráveis. A vitória não é ganha por soldados armados, mas por trompetes, tambores e músicos do exército”¹⁹.

A eloquência, ao minar a perspectiva de uma leitura linear que obriga o leitor a ficar atento a uma cadeia de razões, dispõe em outra forma a apresentação de idéias: a *montagem*. Esta sim, é capaz de capturar o leitor, seduzi-lo a partir de impressões e não de uma suposta lógica.

Em Hume, a poesia e a eloquência são os únicos estilos que lhe convêm: uma escrita que se funda sobre a ficção, sobre hipérboles, que não se reduz à expressão da verdade, mas que se orienta pela busca *agradável, da vivacidade* que, por tamanha força passional, dispensa o caráter coercitivo da demonstração geométrica:

Muito da beleza da poesia e mesmo da eloquência são fundadas sobre a falsidade e a ficção, sobre hipérboles, metáforas e abuso ou perversão de termos, desviados de sua significação natural. Refrear os ímpetos da imaginação e reduzir toda expressão à verdade e à exatidão geométricas seria mais contrário às leis da crítica justa, porque aquilo resultaria em uma obra que, após experiência universal, seria considerada como a mais desagradável.²⁰

Nesse contexto cético, o uso da eloquência justifica-se pela valorização da linguagem expressiva e pela desvalorização da linguagem representativa (a qual é considerada como poder espontâneo de racionalidade) e cujo propósito seria o de fundar a construção argumentativa unicamente na soberania do sujeito lógico.

Entendendo por ceticismo a crítica à pretensão do conhecimento, à verdade e à certeza, facilmente se percebe que ele é incompatível com o conhecimento científico e oposto, desta forma, à orientação científica

¹⁸ A questão do pensamento dialético em Hume será abordada de forma mais detalhada no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁹ HUME, David. *A Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1989. p.XIV. (Os textos transcritos foram traduzidos do original, em inglês, da edição da Selby-Bigge/Nidditch pela autora deste trabalho, que também recorreu à tradução de Déborah Danowski, Unesp, São Paulo, 2001, cuja tradução também se baseou na edição do texto do *Treatise of human nature* da edição Selby-Bigge/Nidditch).

²⁰ HUME, David. *De la règle de gout*. In: _____. *Les essais esthétiques. Deuxième Partie*. Paris: J. Vrin, 1974. p.84.

adotada pelo positivismo lógico, conforme foi indicado no início deste texto, mediante a referência ao próprio depoimento dos autores positivistas que aparece no Manifesto de 1929.

A própria reflexão de Hume acerca da causalidade é elucidativa para a compreensão das distintas posturas do filósofo e do positivista ante a ciência e a metafísica, pois a análise humeana da causalidade aborda, de modo crítico, ambos os discursos e, ainda, o discurso filosófico da tradição.

No *Tratado da natureza humana*, Hume refere-se às infundáveis discussões sobre tal temática na Filosofia Antiga e na Moderna, dando ênfase ao caráter não consensual e complexo da questão. É nesse contexto que o cético escocês mostra, de forma clara, a especificidade da sua análise e as divergências entre a sua abordagem e a de seus contemporâneos, bem como a da tradição. Na descrição que Hume faz das controvérsias acerca da causalidade, portanto, ele aponta limitações:

Nenhuma questão, por sua importância e dificuldade, causou mais discussões entre os filósofos antigos e modernos que esta referente à eficácia das causas, ou seja, à qualidade que faz que sejam seguidas pelos seus efeitos. Mas me parece que, antes de entrar nessas discussões, não teria sido mal se eles houvessem examinado que idéia se tem dessa eficácia, que é o objeto da controvérsia. É especialmente isso que vejo faltar em seus raciocínios.²¹

O filósofo dá provas suficientes de que não quer voltar às análises conceituais da tradição e às da sua época acerca da causalidade. Neste sentido, é possível designar a postura de Hume ante a investigação filosófica como exemplo de *problematização*. Daí o tom enfático das críticas que o filósofo cético - diferentemente de seus antecessores e contemporâneos - faz às limitações da pretensão explicativa, que se esforça para definir a causalidade, ao invés de buscar sua natureza essencial. Deste modo, Hume abre distância em relação à visão do discurso filosófico como explicação do mundo:

[...] os termos *eficácia, ação, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva* são quase sinônimos; e, por isso, é absurdo empregar qualquer um deles para definir o resto. Com essa observação rejeitamos, de uma só vez, *todas as definições* comuns que os filósofos dão para *poder e eficácia*.²²

E, na *Investigação acerca do entendimento humano*, ao tocar no caráter prático da ciência, o cético, mantendo-se longe da postura explicativa do cientista, marca o seu desinteresse em definir *o que é causalidade*:

²¹ HUME, David. *A Treatise...* op. cit., 156.

²² Id., *ibid.*, p.157.

A única utilidade imediata de todas as ciências é ensinar-nos o modo de controlar e regular os futuros eventos mediante as suas causas. Por conseguinte, os nossos pensamentos e inquirições são, a cada momento, empregues a propósito desta relação: no entanto, são tão imperfeitas as idéias que a respeito dela formamos que é impossível fornecer qualquer definição justa de causa.²³

O interesse de Hume é analisar a questão da eficácia e do poder causal, vinculando-a ao contexto passional, esquecido nas análises filosóficas. Assim, reduz as idéias às impressões: “Em vez de procurar a idéia nessas definições, devemos procurá-la nas impressões de que originalmente deriva”²⁴. Vê-se, assim, que, para o cético, torna-se necessário e interessante pensar a ligação entre poder *causal*, *impressões* e o *valor* inscrito nas inferências causais.

Em quase todas as suas considerações sobre a causalidade, Hume opera no registro da esfera passional, desde que reduz as idéias às impressões, e finda por instaurar, de modo original, uma pesquisa sobre a questão da relação de *produção do saber* e a *questão do valor*, uma vez que, em sua *descrição* dos raciocínios causais, ele concebe o valorar enquanto “ato” humano por excelência, que não guarda o seu fundamento em qualquer espécie de suporte empírico ou supra-sensível.

Desse modo, o ponto central dessa nova formulação de análise filosófica não consiste em focalizar, na relação causal, um critério de justificação do saber empírico. Trata-se de pôr em cena a dinâmica mental e sua intrínseca vinculação às paixões, que interferem na concepção e no processo do pensar. Isto não significa, de forma alguma, adesão a uma concepção mentalista, desde que, na ênfase da multiplicidade e diversidade das impressões e sua vinculação à esfera mental, o que ganha relevo é a crítica ao substancialismo, que dilui a concepção da razão enquanto faculdade unitária e soberana. Procurando mostrar a interação entre a esfera passional e a cognoscível, o filósofo expressa a sua aversão ao intelectualismo, quando diz:

[...] os mais finos sentimentos da mente, as operações do entendimento, as várias agitações das paixões, embora em si mesmas realmente distintas, com facilidade nos escapam, quando inspecionadas pela reflexão.²⁵

Livingston, ao comentar a crítica de Hume à metafísica, não só faz a distinção entre a postura de Hume e a do positivismo lógico ante a noção de fato, como destaca:

²³ HUME, David. *An Enquiry concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1989. p. 76.

²⁴ HUME, David. *A Treatise...*, op.cit., p.157.

²⁵ HUME, David. *An Enquiry...*, op.cit., p. 60.

Hume não aceitou a radical distinção entre fatos e valores que tem sido tão importante para todas as formas do positivismo e maioria das formas do empirismo. Para Hume, fatos são alcançados através de percepções e todas as percepções (idéias tanto quanto impressões) são carregadas emocionalmente.²⁶

Nesse sentido, o texto das *Paixões*, que se encontra no livro II do *Tratado da natureza humana*, é prova suficiente de que, para Hume, as percepções não são simples atos de apreensão pura de *fatos*, fechadas e neutras; sua abertura à esfera passional torna possível falar do *valor* como sua maior referência:

Os homens são tão pouco governados pela razão em sentimentos e opiniões, que julgam os objetos mais por comparação que por seu mérito e valor intrínsecos. [...] todo objeto que se apresenta aos sentidos e toda imagem que se forma na fantasia são acompanhados de alguma emoção.²⁷

Desse modo, o filósofo cético, sem entrar na questão da verdade, no sentido da adequação do seu discurso ao que o mundo fenomênico é, incluindo a causa no rol dos fenômenos, situa-se longe do empirismo tradicional, que se baseia na máxima que postula a experiência e a apreensão intelectual, a intuição, como fundamentos de nossos juízos causais. Seguindo outro percurso argumentativo, já para Hume, na experiência, o padrão empírico não é equivalente às atribuições envolvidas nas inferências causais. Neste contexto, o cético recusa o postulado da objetividade da análise observacional. No *Tratado*, adverte:

Suponhamos que se apresentem a nós dois objetos, dos quais um é a causa e o outro o efeito. É claro que, pela simples *observação* de um ou de ambos os objetos, jamais *percebemos* o laço pelo qual estão unidos, nem seremos capazes de afirmar com certeza que há uma conexão entre eles.²⁸

E na *Investigação*:

Sabemos que, de fato, o calor é um concomitante da chama, mas acerca do que seja a conexão entre eles nada mais conseguimos do que conjecturar ou imaginar. Por conseguinte, é impossível que a idéia de poder provenha da *contemplação* dos corpos.²⁹

Ao tratar as inferências causais como expressões da forma humana de valorar, o interesse de Hume parece não ser outro que o de lançar uma crítica mordaz contra a razão especulativa em suas pretensões de objetividade. Hume parece alertar para a tênue fronteira entre a esfera passional e a racionalidade

²⁶ LIVINGSTON, Donald. *Hume's philosophy of common life*. Chicago and London: University of Chicago Press. 1984. p.272.

²⁷ HUME, David. *A Treatise...*, op.cit., p.372-373.

²⁸ Id., *ibid.*, p.162 (grifos da autora).

²⁹ HUME, David. *An Enquiry...*, op.cit., p.64 (grifo da autora).

pretensamente objetiva, quando se infere, a partir de uma suposta repetição e identidade entre eventos, uma necessidade absoluta no mundo físico. Desta maneira, tais atributos são concebidos, pelo cético, não como naturais ou inatos ao homem, mas enquanto produções advindas das circunstâncias próprias que envolvem as inferências causais:

Se a repetição não revelasse nem produzisse nada de novo, ela poderia multiplicar nossas idéias, mas estas não sofreriam nenhum acréscimo em relação ao que são quando da observação de um caso isolado. Por isso, qualquer acréscimo como a idéia de poder ou de conexão oriundo da multiplicidade de casos similares é copiado de determinados efeitos da multiplicidade e será compreendido quando compreendermos esses efeitos. [...] não podemos extrair dessa repetição nenhuma inferência, nem tomá-la como objeto de nossos raciocínios, sejam eles demonstrativos, sejam prováveis.³⁰

O problema a que Hume se refere, nessa passagem, diz respeito à máxima cartesiana de que “o efeito tem sua realidade advinda da causa”. Nota-se claramente que, no trecho referenciado, o que se torna um *enigma* é o efeito da multiplicidade de casos: a *idéia de necessidade*. E, ao tocar na questão da *repetição*, o problema que é colocado é o da origem da necessidade física.

No texto citado, Hume lança fortes suspeitas de que seja a *demonstração* da repetição de casos uma *prova* irrefutável da idéia de necessidade. O problema mesmo, portanto, está no *status* de fundamento que se dá, desde o pensamento aristotélico até o cartesiano, à demonstração de natureza lógica. Esta, enquanto relação de idéias, não pode, para Hume, ser incluída como exemplo de sua adequação ao mundo natural. Na recusa da pretensão de objetividade da demonstração, o cético mostra que a atribuição de título de realidade, inscrita na própria valoração de uma *identidade* entre tempos distintos – o valor de semelhança, como se tratasse, de fato, de uma repetição de um mesmo evento – conduz-nos à origem passional da idéia de necessidade, e não da simples repetição. E, aqui, ele exhibe o famoso exemplo da bola de bilhar:

[...] concordar-se-á que os diversos casos da conjunção de causas e efeitos semelhantes, são em si mesmos, inteiramente independentes, e que a comunicação de movimento que vejo agora resultar do choque de duas bolas de bilhar é inteiramente distinta daquela que vi resultar de um impulso semelhante há um ano.³¹

Na passagem acima, interessa mostrar que a conjunção de eventos não significa, de modo algum, uniformidade. Então, adverte que não é desta conjunção que advém a idéia de necessidade causal; tal idéia

³⁰ Hume, David. *A Treatise...*, op.cit., p.163.

³¹ Id., *ibid.*, p.164.

não se encontra inscrita no mundo, mas é identificada à *determinação da mente* na criação da atribuição da idéia de semelhança, à qual advém, por sua vez, a projeção da idéia de necessidade ao mundo, como *realidade*. Desse modo, logo um pouco mais adiante, ainda no texto do *Tratado*, explicita:

[...] nada de novo é revelado ou produzido em nenhum objeto por sua conjunção constante com outro novo, ou pela semelhança ininterrupta de suas relações de sucessão e contiguidade. Mas é dessa semelhança que provêm as idéias de necessidade, poder e eficácia³²

E, na *Investigação*, reafirma que eventos conjuntos constantemente não constituem condição da atribuição de uma conexão causal:

[...] só a experiência nos ensina como é que um evento segue constantemente outro, *sem nos instruir* acerca da secreta conexão que os liga entre si e os torna inseparáveis.³³

A concepção de necessidade física relacionada à atribuição de similaridade se estende à obra da maturidade do filósofo, em que já é identificada ao processo da analogia. Embora esta, ao ser formulada, tenha o *costume* como elemento central da sua convicção, não deixa enquanto tal de envolver incerteza:

Já observamos milhares e milhares de vezes que uma pedra cai, que o fogo queima, que a terra tem solidez, e quando uma nova instância desse tipo se apresenta, fazemos sem hesitar a inferência costumeira. A exata similaridade dos casos dá-nos uma segurança perfeita da ocorrência de um evento similar; e jamais se procura ou se deseja uma evidência mais forte do que essa. Mas sempre que se afasta da similaridade dos casos, diminui-se proporcionalmente a evidência; e ela pode afinal ser reduzida a uma analogia muito tênue, reconhecidamente sujeita ao erro e incerteza.³⁴

Se, para Hume, não há distinção entre *fato* e *valor*, como Livingston³⁵ ressaltara de modo pertinente, então pode-se crer também que ele não concebe causalidade como conexão real, no sentido de uma *descoberta* da razão nas suas pretensões de objetividade, mas como uma *relação* que é externa aos próprios termos. O filósofo escocês enfatiza, então, que a valoração não é o próprio sujeito que cria e, portanto, não tem conhecimento de como tal operação se dá, e está intimamente vinculada às impressões. Falando do caráter criativo da valoração inscrita na inferência causal, ele diz:

³² HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.164.

³³ HUME. David. *An Enquiry...*, op.cit., p.66 (grifos da autora).

³⁴ HUME. David. Dialogues concerning natural religion. In _____ . *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.46.

³⁵ LIVINGSTON, Donald. *Humes...*, op.cit., p.272.

Pelo menos deve reconhecer-se que um tal poder não é sentido, nem conhecido, nem mesmo concebível pela mente. Sentimos unicamente o evento, isto é, a existência de uma idéia, [...] mas a maneira como essa operação é levada a cabo, o poder pelo qual é produzida, está inteiramente para além do alcance de nossa compreensão.³⁶

E, na *Investigação*, anuncia o fim do primado do poder cognoscível, a razão, sobre as idéias, uma vez que estas estão inter-relacionadas às impressões: “A autoridade da vontade sobre suas próprias faculdades e idéias de modo nenhum é mais compreensível”³⁷.

No *Tratado*, Hume deixa clara a sua concepção de causalidade como relação. Ao falar da projeção da idéia de necessidade inscrita nas inferências causais, com o seu bom humor e sem deixar de ser satírico em relação à razão especulativa da corrente racionalista, descreve necessidade como valor, que, como tal, não se encontra nos objetos. Nesta passagem, entre outras, aparece explicitamente a referência à condição de submissão da esfera racional.

Observe-se:

[...] necessidade é algo que existe na mente, e *não nos objetos*. E jamais poderemos formar a menor idéia dela se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma idéia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a *determinação do pensamento* a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união.³⁸

Qual seria a consequência da sua concepção de determinação do pensamento à esfera passional, seja no âmbito da razão ou do desejo? A derrocada do *cogito* cartesiano como *senhor de si*. Hume não deixa de se valer da ironia ao falar sobre a propalada postulação do *autocontrole*, que se inaugura na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e que é posteriormente consolidada na noção de *sujeito* do conhecimento, nas *Meditações* de Descartes. Frontalmente contra a idéia de autonomia, no *Tratado* e nas *Investigações*, o que se vê é a profunda mudança que o filósofo cético instaura ante a noção de vontade e liberdade humanas:

Temos o comando de nossa mente sobre nossa vontade até um certo grau; mas, além *deste*, perdemos todo o domínio sobre ela [...] em vão esperaríamos chegar a uma idéia de força consultando nossa própria mente.³⁹

E nas *Investigações*:

³⁶ HUME. David. *An Enquiry...*, op.cit., p.68.

³⁷ Id. *Ibid.*, p.74.

³⁸ HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.165-166.

³⁹ Id., *ibid.*, p.161.

Por que é que a vontade tem influência sobre a língua e os dedos, e não sobre o coração e o fígado? Esta questão jamais nos embaraçaria se estivéssemos conscientes de um poder no primeiro caso, e não no último.⁴⁰

E ainda:

[...] este autodomínio é muito diferente em diferentes ocasiões. Um homem com saúde detém mais a sua posse do que um enfraquecido pela doença. Somos mais *senhores* dos nossos pensamentos de manhã do que à noite; mais no jejum do que após uma lauta refeição. Podemos dar alguma razão para estas variações, exceto a experiência? Onde está, pois, o poder de que pretendemos ser conscientes? Não existe aqui uma substância, seja espiritual ou material.⁴¹

Em tom de sarcasmo ante o postulado cartesiano do autodomínio, o cético ressalta a interferência dos estados distintos aos quais se está sujeito, e os fatores externos que determinam a irregularidade das ações humanas, exemplos suficientes para reduzir a pó o postulado da estabilidade nas disposições humanas, pressuposto maior do autodomínio.

Neste sentido, a crítica de Hume ao voluntarismo cartesiano também tem como alvo certo a propalada idéia de neutralidade e imparcialidade das inferências causais, que é postulada pelo positivismo, ainda na sua forma contemporânea – nomeadamente no pensamento de Carnap (como ainda neste texto haverá a oportunidade de se ressaltar).

Retomando a última passagem citada do texto humeano, importa notar que o filósofo faz menção à experiência, incluindo-a como exemplo da inexistência de neutralidade e liberdade da razão humana na questão da conexão causal. Para Hume, a idéia de necessidade é mais do que uma mera suposição voluntária ou apreensão perceptiva. Da referência às circunstâncias, nesta mesma passagem, pode-se compreender que, para o cético, a idéia de necessidade se assenta nas próprias circunstâncias do ambiente experimental, isto é, na intervenção do costume e do hábito presentes em nossas inferências. Por este motivo, ele não vê neutralidade, nem liberdade alguma na projeção da necessidade na inferência de vínculo causal. Logo no início do texto do *Tratado*, que versa sobre a questão da conexão causal, Hume já dava pistas da sua recusa ao voluntarismo e ao postulado da neutralidade da análise observacional:

Após uma repetição freqüente, descobro que, quando um dos objetos aparece, o costume *determina* a mente a considerar aquele que *usualmente* o acompanha, e a considerá-lo de um modo mais intenso em virtude de sua relação com o primeiro objeto. Portanto, é essa *impressão ou determinação* que me fornece a idéia de necessidade.⁴²

⁴⁰ HUME, David. *An Enquiry...*, op.cit., p.65.

⁴¹ HUME, David. *An Enquiry...*, op.cit., p.68. (grifo da autora).

⁴² HUME, David. *A Treatise...*, op.cit., p.156 (Só o primeiro grifo consta no texto original em inglês, os demais são da autora).

E, quase no final do texto do *Tratado*, na seção acerca da conexão causal, indaga, em tom de ironia:

Quantas vezes não devemos repetir para nós mesmos *que* a mera visão de dois objetos ou ações quaisquer, mesmo relacionados, jamais pode-nos dar a idéia de um poder ou de uma conexão entre eles; *que* essa idéia nasce da repetição de sua união; *que* a repetição não revela, nem causa nada nos objetos, influenciando apenas a mente, mediante a transição habitual por ela produzida; *que* essa transição habitual é, portanto, a mesma coisa que o poder e a necessidade, os quais, conseqüentemente, são qualidades das percepções, e não dos objetos, e são sentidos [...] em lugar de percebidos externamente nos corpos?⁴³

Neste ponto, pode-se perceber, uma vez que as impressões se impõem ao “sujeito”, que não há nelas rastro de uma vontade, decisão, escolha, nem a possibilidade de recusá-las. Então, para o cético, ações, pensamentos, associações, inferências estão submetidos às impressões, às circunstâncias, a hábitos e costumes.

Mas a Hume interessa ir mais longe na sua crítica à razão especulativa, na sua pretensão de objetividade e autonomia. A fim de enfatizar a situação humana de submissão à esfera passional, de modo algum pode-se considerar casual a descrição de Hume acerca da crença como uma maneira de conceber, “forte e vivaz, uma impressão”. É precisamente esta perspectiva que se torna obstáculo para qualquer idéia de autonomia no crer. Aqui, de fato, a abordagem humeana da crença deve ser compreendida estritamente vinculada à análise da causalidade⁴⁴.

Em tal contexto, talvez se possa dizer que a sua análise da crença toma distância, por sua originalidade, das especulações da tradição, como é visível no *Tratado*. No *Abstract*, é o próprio Hume quem faz a ressalva:

[...] a crença em um fato parece ter sido até hoje um dos maiores mistérios da filosofia, embora ninguém tenha sequer suscitado de que havia alguma dificuldade em sua explicação. ⁴⁵ O que é então esta crença? E como ela difere da simples concepção de uma coisa? Eis aí uma nova questão que os filósofos negligenciaram.⁴⁶

Também as análises sobre a crença, feitas na sua época, não satisfazem o filósofo escocês. Causa estranheza a Hume a tese cartesiana de que se possa crer e desvencilhar-se de crenças quando se quer:

⁴³ HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.166.

⁴⁴ É elucidativa, para a compreensão deste ponto, a leitura do texto “Hume para além da epistemologia”, em que Carlos Alberto Ribeiro de Moura mostra, de forma contundente, a relação da questão da crença à análise da causalidade em Hume. *Revista Discurso*, n.20, 1993. p.101).

⁴⁵ HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.97.

⁴⁶ HUME. David. *Abregé de la nature humaine*. Paris: Aubier, 1971. p.58-59. Tradução bilingue: francês e inglês.

Tão profundas são as raízes criadas por todas as opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos desde a infância que nos é quase impossível erradicá-las, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência, e a influência deste hábito não apenas se aproxima daquela oriunda da união constante e inseparável da causa e efeitos, mas também, em muitas ocasiões, prevalece sobre ela. Em tal caso, não devemos dizer que a vivacidade da idéia produz a crença: devemos sustentar que elas são propriamente idênticas.⁴⁷

No Livro das *Paixões*, Hume reafirma o caráter sensível da crença ao falar da conexão causal, e relaciona esta à possibilidade do afetar-se por algo – as impressões – que consolidam a crença sobre ela:

A questão de saber quais, entre os objetos, são causas, e quais são efeitos não poderia apresentar o menor interesse se o conjunto das causas e dos efeitos nos fosse indiferente. Quando os objetos não nos afetam, eles não podem jamais ter influência por sua conexão; é evidente que, como a razão só é a descoberta desta conexão, não pode ser por seu meio que os objetos são suscetíveis de nos afetar.⁴⁸

Diferentemente da ficção, a crença condiciona os assentimentos devido a sua força e vivacidade: “[...] as idéias a que damos nosso assentimento são mais fortes, firmes e cheias de vida que os vagos devaneios de um sonhador”⁴⁹.

A crítica da necessidade absoluta na esfera física dirige-se à especulação teológica. Hume rechaça a teoria do ocasionalismo de Malebranche, que postula a inexistência de causas, mas sim *ocasiões* advindas da intervenção divina. Neste ponto é que se pode observar que o pensamento teológico, identificado como metafísico pelo céptico escocês, é que se insere como objeto da análise crítica acerca da causalidade. E aqui, fixando-se na questão da crítica de Hume ao pensamento de Malebranche, pode-se buscar a especificidade da recusa humeana à metafísica e sua singularidade ante a posição positivista. Se a necessidade, identificada pelo autor escocês como valor, é uma criação que tem nas circunstâncias exteriores da experiência (o hábito, costume, por exemplo), e as impressões ou crença suas maiores referências –, então, não pode ser considerada essencial da natureza: “[...] em toda a natureza não aparece um único exemplo de conexão, que por nós seja concebível. Todos os eventos parecem inteiramente soltos e separados”⁵⁰.

Assim, o céptico aceita plenamente a idéia de necessidade enquanto projeção, valor, mas recusa a saída teológica que adota uma visão determinista, como a concepção de Malebranche da intervenção

⁴⁷ HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.116.

⁴⁸ HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.414.

⁴⁹ Id., *Ibid.*, p.97. Acerca da interpretação husserliana no tocante à crítica de Hume à noção de consciência cartesiana enquanto ficção, Lebrun adverte alguns equívocos da atribuição de Husserl a Hume como precursor da fenomenologia (LEBRUN, Gérard. David Hume dans l’album de la famille husserlien. *Manuscrito*, n.2, p.37-57, abril, 1982.

⁵⁰ HUME, David. *An Enquiry...*, op.cit., p.74.

divina, por exemplo, cujo fim é o de legitimar a sua tese da uniformidade e determinação absoluta da esfera física, redundando num fatalismo. Segundo Hume, não é possível lançar mão de estratégias na defesa da idéia de necessidade, como a de providência divina, e, ao mesmo tempo, querer advogar uma neutralidade teórica. Por isso é que, em sua crítica a Malebranche, o filósofo se vale dos termos ‘invenção’ e ‘sabedoria’, por meio dos quais revela a ausência de boas razões para os pressupostos e conclusões da abordagem teológica. Assim, ironiza:

Inventar primeiramente a fábrica do mundo com uma previsão perfeita que, por si e por peculiar operação, pode servir a todos os desígnios da providência, revela mais sabedoria do que se o grande Criador estivesse obrigado, em cada momento, a ajustar suas partes e animais, pelo seu sopro, todas as rodas desta estupenda máquina.⁵¹

Por ter posto em xeque a suposta neutralidade das especulações do pensamento teológico e metafísico é que Hume pode ser considerado um crítico. Diferentemente da postura positivista, o cético se fixa no terreno da própria lógica dos discursos especulativos, a fim de mostrar que eles se situam alheios à *vida comum*, à *vida prática*, no sentido de uma forma de *alienação*. Talvez seja este o sentido que se deve considerar na intrínseca relação que Hume estabelece entre vida comum e experiência em seus textos, em que se mantém longe de uma perspectiva científica ou experimental.

Contra a especulação teológica, a valorização da inserção na vida comum vincula-se ao ponto de vista cético, na medida em que rechaça a eleição de qualquer conjectura ante a incerteza de que não deixa de estar inserida na própria esfera da prática. Nos *Diálogos da Religião Natural*, o filósofo escocês deixa claro como o *status* de objetividade e certeza que se atribui às reflexões teológicas é proporcional ao seu distanciamento da vida comum. E contra o fatalismo expresso no pensamento teológico, em suas teorias acerca das causas últimas da existência do mal na vida humana, Hume ressalta a impossibilidade de previsibilidade e a ignorância da razão humana:

Sabemos tão pouco acerca daquilo que *ultrapassa a vida cotidiana*, ou *mesmo acerca da própria vida cotidiana*, e no que diz respeito à organização do universo, não há conjectura, por mais extravagante que seja, que não possa ser correta e, reciprocamente errônea, por mais plausível que seja. Ao entendimento humano, mergulhado nesta profunda ignorância e obscuridade, convém apenas ser cético ou, pelo menos cauteloso e não admitir nenhuma hipótese [...] Ora afirmo que essa é precisamente a situação de todas as hipóteses relativas às causas do mal e às circunstâncias de que ela depende. Nenhuma delas aparece minimamente à razão humana como necessária ou inevitável.⁵²

⁵¹ HUME, David. *An Enquiry...*, op.cit., p.71.

⁵² HUME, David. *Dialogue concerning natural religion...*, op.cit., p.107.

Não se torna difícil compreender que a singularidade da crítica de Hume ante a positivista consiste em abster-se de postular a tese de que o discurso teológico é desprovido de sentido, pois uma crítica baseada em semelhante objeção o levaria a tratar a questão da verdade como se dela fosse detentor, distanciando-se, assim, da perspectiva cética.

Diferentemente da postura crítica positivista, Hume preocupa-se em pontuar que o discurso teológico possui uma lógica, sim, que orienta os próprios pressupostos, inscritos em seus raciocínios e conclusões, a fim de mostrar que neles o que não há é neutralidade.

E no que diz respeito, particularmente, ao pensamento científico, ante os pressupostos centrais da metodologia experimental, Hume dilui, tanto na noção de sujeito quanto na de objeto, sobretudo o seu *status* de objetividade e o viés essencialista: “O princípio unificador de nossas percepções internas é tão ininteligível quanto o dos objetos externos.”⁵³

Se tais análises fazem mesmo sentido, então, é possível manter as suspeitas quanto ao deslocamento do Hume crítico da noção da causalidade para o Hume filósofo da ciência, como advogam positivistas como Rosenberg. Do ponto de vista deste trabalho, uma filosofia da ciência é incompatível e nada tem a ver com a forte inspiração cética que se encontra inscrita no projeto filosófico do escocês.

É notória a contundência da crítica de Hume à pressuposição positivista de ser a experiência fundamento do conhecimento científico, na passagem da *Investigação*, parte XII, em que pontua: “Nós não podemos fornecer uma razão satisfatória, porque cremos, após mil experimentos, que uma pedra cairá ou o fogo queimarão”⁵⁴.

Ao tocar na questão da posição humeana ante as explicações de causalidade, Livingston não só recorre a esta passagem da *Investigação* como também explicita que entre Newton e Hume:

A diferença é que Newton concebe ciência como progredindo, embora de forma modesta, na direção da descoberta de causas últimas, enquanto Hume não pensa que haja ou haverá algum progresso significativo. É porque Hume mantém essas perspectivas que ele pôde ser cético em relação ao valor explanatório até mesmo das explicações de causalidade mais estabelecidas. [...] Até mesmo, a explicação de causalidade mais avançada da filosofia natural não explica realmente nada.⁵⁵

⁵³ HUME. David. *A Treatise...*, op.cit., p.169.

⁵⁴ Id., *ibid.*, p.162.

⁵⁵ LIVINGSTON, Donald. *Hume's philosophy of common life*, op.cit. p.162.

A análise de Livingston é pensada na articulação entre outra passagem da *Investigação*, a saber: "A filosofia mais perfeita do tipo natural apenas afasta a nossa ignorância por mais algum tempo" ⁵⁶.

Livingston não tenta, como outros comentadores⁵⁷, filiar o pensamento de Hume ao de Newton, com o que concordamos. E não faltam outros textos que corroborem este ponto de vista. Ao falar da questão do avanço do conhecimento, o filósofo escocês parece deixar claro o distanciamento do seu projeto de uma filosofia experimental, cuja referência maior é a da vida comum ou cotidiana, da perspectiva da filosofia natural da sua época. Torna-se possível pensar que Hume não quer guardar a herança teórica de uma visão evolucionista do conhecimento, quando diz: "[...] podemos sentir-nos muito satisfeitos com o nosso progresso, se pensarmos quão depressa a natureza levanta obstáculos a todas as nossas inquirições acerca de causas e nos reduz ao reconhecimento da nossa ignorância" ⁵⁸.

Na questão da causalidade, a recusa de Hume da noção de conexão causal como descoberta de identidade ou distinção entre eventos em nome da consideração do modelo causal como uma espécie de valoração humana parece suficiente para marcar o distanciamento de Hume ante a tarefa de racionalização da esfera natural via modelo matemático, que por Newton é adotada. A fim de compreender mais diferenças do que similitudes entre a filosofia de Hume e a ciência empírica de Newton, importa atentar para as observações pertinentes de Brunchvicg:

Newton não queria ser senão um *prático*. Estendendo o domínio do método matemático busca, sobretudo, multiplicar os meios dos quais pode a ciência da natureza dispor. Não somente a escola de Newton cultivará os procedimentos técnicos, herdados do mestre, em um espírito de conservadorismo que não estava isento de "chauvinismo"; também pode *dizer-se que a influência dos Princípios matemáticos da ciência da natureza sobre a especulação propriamente filosófica do século XVIII se exerce, por assim dizer de seu caráter matemático*. Por exemplo, se a obra de Newton, para Hume, é o tipo perfeito da ciência não é de nenhuma maneira em razão da precisão que traz no emprego de fórmulas e relações geométricas, senão pela única imagem da *atração* empregada para reunir no quadro de um sistema os fenômenos mais variados do universo físico. É quanto ao elemento metafórico e não ao elemento matemático, o que aos seus olhos tinha valor a mecânica newtoniana. Assim explica-se a pretensão comparar a teoria da atração com as teorias metafísicas como as do associacionismo. Pretensão que retornará ainda no começo do século XIX, nas obras em que Charles Fourier imagina a imitação de Newton as leis da "atração industrial"⁵⁹.

⁵⁶ HUME, David. *A Treatise...*, op.cit., p.31.

⁵⁷ Como, por exemplo, Kemp Smith, Leroy, Michel Malherbe e Plínio Smith.

⁵⁸ HUME, David. *A Treatise...*, op.cit., p.61.

⁵⁹ BRUNCHVICG. Leon. *Las etapas de la filosofía matemática*. Ed. Lautaro, Trad. Cora Ratto de Saudoski: Buenos Aires. 1945. p.224

Hume situa-se, então, na rota contrária à da filosofia especulativa em que os seus defensores assumem a postura de juízes e detentores da verdade, a partir da validade que eles conferem a seus princípios e conjecturas acerca da esfera natural. E Georges Gusdorf acentua o caráter teleológico do conceito de atração em Newton, quando adverte:

[...] a física de Newton é uma físico-teologia; a força misteriosa da atração transcende o simples mecanismo e manifesta a força providencial de um Deus na obra do universo. [...] O positivismo de Newton longe de ser uma forma de agnosticismo poderia ser considerado como um gnosticismo.[...] A cosmologia newtoniana deve ser lida sob o pano de fundo de uma piedade cósmica em que o autor dos *Principia* encontra a justificação última da ciência e o repouso de seu espírito.[...] o século das Luzes censura impiedosamente os sonhos de um visionário e as especulações religiosas de Newton não valem mais do que aquelas de Swedenberg⁶⁰.

É lícito, então, dizer que a filosofia cética de Hume distancia-se do modelo matemático (geométrico) e teológico que baseava a ciência natural da sua época.

Para Hume, portanto, falar de previsões e causas últimas, valendo-se de hipóteses, princípios, considerando-os como garantia da objetividade de suas conjecturas em relação à esfera natural, significa alienar-se da experiência da vida comum carregada de incertezas.

Adotando um outro percurso argumentativo na sua crítica à metafísica, e partindo da conclusão de que são características específicas de um discurso científico, sua natureza teórica e sua função de transmissores do conhecimento, os positivistas afirmam que só o uso de uma linguagem descritiva é adequado para expressar tal discurso. Sendo assim, a razão da recusa desses teóricos à metafísica se explica pela adoção de uma linguagem que não é descritiva, mas só expressiva. Segundo eles, o “defeito” encontrado na linguagem expressiva se encontra no fato de que ela, ao contrário da linguagem descritiva, não se refere a conceitos e fatos, mas somente a sentimentos. Esta crítica à linguagem metafísica diz respeito à questão da autenticidade da formulação dos enunciados científicos.

Segundo os positivistas, cabe à análise lógica explicitar os conteúdos da linguagem científica e rejeitar enunciados que não são adequados para descrever um “estado de coisas”, não tendo, pois, valor teórico, sendo, por isso, considerados como pseudoproposições. Neste sentido, afirmam os autores do Manifesto:

O metafísico e o teólogo, compreendendo mal a si próprios, crêem expressar algo com suas proposições, descrever um estado de coisas. A análise (lógica) mostra, todavia, que tais

⁶⁰ GUSDORF. Georges. *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Payot: Paris, 1971. t.IV, p.232.

proposições nada significam, sendo apenas expressão de algo como um sentimento perante a vida (Lebensgefühl). Tal expressão certamente pode ser uma tarefa significativa no âmbito da vida. O meio adequado a isso é, porém, a arte: a poesia lírica ou a música, por exemplo. Se, em vez disso, se escolhe a roupagem verbal de uma teoria, surge um perigo: simula-se um conteúdo teórico onde não existe nenhum. Caso o metafísico e o teólogo queiram manter a roupagem lingüística habitual, devem ter claro e reconhecer nitidamente que não realizam descrição, mas expressão, que não produzem teoria, isto é, comunicação de conhecimento, mas poesia ou mito.⁶¹

Além da questão da formulação dos enunciados, os positivistas têm uma outra razão para desconsiderar a metafísica: a crença na possibilidade da construção do conhecimento via pensamento “puro”.

Trazendo à tona a questão da necessidade da referência empírica nas proposições para a construção do conhecimento, os positivistas denunciam o procedimento da inferência, utilizado pela metafísica como falacioso, uma vez que a inferência obtém como resultado apenas a simples derivação de um mesmo pensamento, passando de uma proposição a outra, sem nada acrescentar de novo. Segundo os positivistas, a inferência consiste em uma espécie de círculo vicioso obscuro, na medida em que a ausência de referências empíricas nas suas proposições torna impossível perceber nelas algo que seja realmente inédito.

Na verdade, de acordo com os positivistas, nas proposições metafísicas não há a criação de novos conteúdos, mas sim a repetição destes. Assim, no Manifesto, fica explícita a outra razão da posição antimetafísica dos positivistas, quando ali eles declaram:

O segundo erro fundamental da metafísica consiste na concepção de que o *pensamento* possa conduzir a conhecimentos a partir de si, sem a utilização de qualquer material empírico, ou que possa, ao menos, a partir de estados-de-coisas dados, alcançar conteúdos novos, mediante inferência. A investigação lógica leva, porém, ao resultado de que todo pensamento, toda inferência, não consiste senão na passagem de proposições a outras proposições que nada contêm que naquelas já não estivesse (transformação *tautológica*). Não é possível, portanto, desenvolver uma metafísica a partir do ‘pensamento puro’.⁶²

Na linha de pensamento desenvolvida por Carnap, também não há lugar para a metafísica. Na já citada obra, ele procura mostrar como os “enunciados expressivos”, dos quais se utiliza a metafísica, devem ser rejeitados por não possuírem um conteúdo teórico, isto é, por não serem passíveis de verificação. Assim, Carnap busca mostrar que cabe à análise lógica – que se ocupa da averiguação dos conteúdos do discurso

⁶¹ NEURATH; HAHN; CARNAP. *A concepção...*, op. cit., p. 10-11.

⁶² NEURATH; HAHN; CARNAP. *A concepção...*, op. cit., p.11.

científico – rejeitar quaisquer enunciados que abdicuem da experiência, classificando-os como vazios de sentido teórico. Referindo-se à formulação dos enunciados metafísicos, ele afirma:

É possível que se concorde comigo que os enunciados de todo gênero da metafísica não são verificáveis, o que significa dizer que sua verdade não pode ser examinada pela experiência; e caso se estivesse de acordo que, por esta razão não tem o caráter de enunciados científicos. Porém, quando afirmo que carecem de sentido, é provável que o assentimento se torne mais difícil; poder-se-ia objetar: estes enunciados dos livros metafísicos causam obviamente um efeito sobre o leitor, e em outras ocasiões um efeito muito forte; em consequência, eles certamente expressam algo. É completamente certo que expressam algo, porém de nenhuma maneira que possuam sentido, que possuam conteúdo teórico.⁶³

Carnap, preocupado em construir uma estrutura lingüística para a expressão do pensamento científico, estipula duas classes de linguagem: a primeira é a expressiva, que se caracteriza por exprimir sentimentos e possui, a seu ver, uma natureza psicológica. Já a segunda, a linguagem representativa, tem natureza epistemológica e se caracteriza por fazer asserções, isto é, afirmar algo que possa ser considerado como verdadeiro ou falso. Da linguagem representativa se ocupa a lógica da ciência.

Na verdade, para o positivista, a linguagem expressiva da metafísica é incompatível com o discurso científico, sendo, entretanto, própria para a lírica e a música que, segundo ele, estão fora do campo do conhecimento, enquanto a linguagem representativa é considerada como modelo do discurso científico. Procurando estabelecer o caráter lógico, específico, de sua crítica à metafísica, Carnap diz:

Agora pode ser exposto com maior clareza o significado de nossa tese antimetafísica. Esta tese assevera que os enunciados metafísicos – tal como os versos líricos – têm somente uma função expressiva e não representativa. Os enunciados metafísicos não são nem verdadeiros nem falsos, porque não afirmam nada, não contêm nem conhecimento nem erro, permanecem completamente à margem do campo do conhecimento, da teoria, fora da disjuntiva de verdade ou falsidade; são sem dúvida, como o riso, a lírica e a música, expressivos.⁶⁴

Ao distinguir dois tipos de linguagem e relacionar o discurso científico à linguagem representativa, Carnap pretende afastar deste discurso o caráter “subjetivo”, associando esta dita subjetividade à linguagem expressiva encontrada, segundo ele, no campo da música e da lírica. O autor positivista desvaloriza, assim, a linguagem expressiva, apostando na pureza e na “neutralidade” do caráter lógico do discurso científico e considerando os critérios lógicos como adequados à demarcação entre as diversas formas de discursos.

⁶³ CARNAP, Rudolf. *Filosofía y sintáxis lógica*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.p. 302.

⁶⁴ CARNAP, Rudolf. *Filosofía...*, op.cit., p.303.

De acordo com autor de *Filosofia e Sintaxe lógica*, o problema relacionado à má formulação dos enunciados – em consequência da adoção de uma linguagem equivocada – não se restringe à metafísica, mas se estende ao campo da filosofia. Segundo ele, também nas teses filosóficas se encontram doutrinas que são problemáticas, pois destas derivam “questões” inconsistentes, uma vez que não admite uma solução final devido a uma inadequada formulação dos seus enunciados cuja linguagem não seria, a seu ver, de caráter epistemológico, mas, sim, essencialista.

Referindo-se às doutrinas filosóficas, o positivista lógico afirma: “Prefiro chamá-las também de metafísicas em razão da similitude que apresentam, do ponto de vista considerado, com os enunciados que usualmente são chamados assim”⁶⁵. Segundo sua perspectiva, todos os problemas epistemológicos, derivados da imprecisão na construção das teses filosóficas que recaem sobre problemas insolúveis, podem ser sanados por via da adoção do método da sintaxe lógica, na medida em que este método se preocupa em construir uma estrutura lingüística adequada, que será a base da análise das expressões científicas.

O método da sintaxe lógica adota uma teoria formal da linguagem. Tal teoria se preocupa não com o sentido ou significado das palavras, mas, sim, com a estrutura da linguagem e com as expressões lingüísticas. Desse modo, Carnap explica: “O método que estamos usando aqui e ao qual denominamos *sintaxe lógica* se caracteriza por se limitar a si mesmo a termos definidos de um modo *estritamente formal*”⁶⁶. Considerando a linguagem como um sistema de símbolos que são operados de acordo com determinadas regras, o método da sintaxe lógica se detém na ordenação destes símbolos, referentes a um determinado sistema lingüístico.

Atendo-se à questão formal, o método da sintaxe lógica, do ponto de vista do positivista lógico, corrige o “defeito” das questões filosóficas. Este defeito reside, segundo ele, na adoção de uma linguagem essencialista, que fala das “coisas como elas são em si mesmas”. Como tal linguagem não é formulada sobre o método empírico ou da sintaxe lógica, a metafísica trata de pseudo-objetos, e não de objetos autênticos. Tudo estaria bem se o *status* de objetividade que o autor positivista confere à esfera empírica e lógica não fosse carregado de um viés essencialista.

Segundo Carnap, objeto autêntico é algo que existe empiricamente, quando se baseia na análise observacional, ou sintaticamente, quando se fundamenta em regras formais (simbólicas). Já os pseudo-objetos, estando fora dos campos empírico e formal, têm uma natureza ontológica. Neste sentido, pode-se dizer que os objetos autênticos referem-se às sentenças empíricas (formuladas pelas ciências empíricas) e sentenças sintáticas (formuladas pelas ciências formais), enquanto os pseudo-objetos referem-se às sentenças filosóficas.

⁶⁵ Id., *ibid.*, p.298.

⁶⁶ CARNAP, Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p.316.(grifos da autora).

De acordo com o método da análise lógica, adotado por Carnap, admitir a existência de algo é considerá-lo inserido em um sistema lingüístico específico que, ao contrário da metafísica, admite um sentido de realidade extralingüístico, o qual, do ponto de vista do positivista lógico, é de natureza ontológica e implica uma linguagem essencialista.

Em uma proposição como “a lua é esférica,” estaria sendo exemplificada uma oração de objeto autêntico. A autenticidade da oração encontra-se na afirmação de uma qualidade da lua, que é passível de verificação. Já na proposição “a palavra ‘lua’ é uma palavra-de-coisa”, ter-se-ia outro exemplo de oração de objeto autêntico, expressa não mais empiricamente, como na proposição antes citada, mas sintaticamente, uma vez que seu objeto não se refere à “coisa” lua, e sim, à “palavra” lua, uma expressão lingüística que está inserida em um sistema de linguagem (a dos substantivos).

Nas orações de objetos autênticos, formuladas nas sentenças sintáticas, segundo a sintaxe lógica, o sentido preciso de realidade é formal, sintático, simbólico, isto é, o ser “real” da lua reside no fato de estar situado em um sistema lingüístico. Quando surge outra proposição como “a lua é uma coisa”, tem-se um exemplo de oração de pseudo-objeto, na medida em que, desta oração, não se pode obter qualquer informação e nela observa-se o uso da linguagem essencialista das “coisas em si mesmas”. Tal proposição não é passível de solução, uma vez que não está referida a nenhum sistema lingüístico.

Para Carnap, o defeito dos pseudo-objetos consiste no uso de uma linguagem essencialista, em que se adota a forma substantivada “a lua” como um nome, como se este nome fosse portador de uma propriedade, tivesse uma existência em si. Assim, segundo o positivista lógico, sentenças como esta última citada não se caracterizam como orações autênticas, mas pseudo-orações de caráter metafísico, que não podem ser construídas dentro de uma sintaxe lógica.

O positivista lógico também explica que existem duas maneiras distintas de se falar de objetos: o modo material de falar, que é utilizado em orações de pseudo-objetos, e o modo formal de falar, que é usado em orações de pseudo-objetos:

Na maneira de falar utilizada nas orações de pseudo-objeto, têm sido usadas palavras que se referem a objetos ou ao tema, enquanto as palavras utilizadas nas orações sintáticas obviamente se referem à forma. Por esta razão, às orações de pseudo-objeto, também chamaremos orações do modo material de falar, enquanto às orações sintáticas, designaremos de modo formal de falar.

67

⁶⁷ CARNAP, Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p.320.

Como exemplo de orações de pseudo-objetos (nas quais se usa o modo material de falar), Carnap cita tanto a tese realista como a tese idealista. Embora ambas girem em torno da questão da realidade do próprio mundo externo, a distinção entre elas está na afirmação ou negação da existência deste mundo: os realistas asseguram a existência do mundo físico, enquanto os idealistas afirmam que este não existe independente de nós.

Referindo-se especificamente a essas teses, o positivista lógico ressalta que a razão de estarem sujeitas às mesmas objeções às quais também estão sujeitos os enunciados da metafísica, se encontra no fato de que a “questão da realidade”, implícita tanto no realismo quanto no idealismo, é, ela mesma, estéril, considerada como um pseudoproblema, pois não é passível de uma solução final. A seu ver, a própria questão da realidade – compreendida de modo material ou ideal – é problemática, sendo classificada por ele de pseudoquestão, pois a querela entre realistas e idealistas é equivocada, uma vez que lançam mão da linguagem metafísica das essências, quando debatem sobre a “existência das coisas em si”. Tais teses seriam, neste sentido, consideradas por ele como pseudo-asserções. Observe-se o que diz Carnap:

A verdade é que recusamos as teses da realidade do mundo físico, porém não a recusamos [a realidade] como falsa, senão como carente de sentido e que sua antítese idealista se encontra sujeita exatamente à mesma recusa. Não afirmamos nem negamos estas teses, recusamos o problema em seu conjunto.⁶⁸

A fim de evitar as inúmeras controvérsias presentes nas teses filosóficas, o positivista lógico sugere que seja feita a tradução do modo material para o modo formal de falar. Em uma das passagens, ele afirma:

Existem infinitudes de palavras que têm uma função análoga à palavra ‘coisa’, por exemplo, as palavras ‘qualidade’, ‘relação’, ‘número’, ‘acontecimento’. Assim, o enunciado “A amizade não é uma qualidade senão uma relação” é uma oração do modo material que pode traduzir-se para o modo formal como se segue: “a palavra amizade não é uma designação-de-qualidade, senão uma designação-de-relação. Mediante esta tradução, torna-se claro que nos referimos à palavra amizade, e não à amizade mesma, como falsamente se sugeria na forma original da oração”.⁶⁹

A transformação do modo material para o formal de falar tem, segundo Carnap, o mérito de minar uma linguagem essencialista, não referencial: “Mediante este método de tradução ao modo formal, liberamos a

⁶⁸ CARNAP, Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p.299.

⁶⁹ Id., *ibid.*, p.322.

análise lógica de toda referência a objetos propriamente extralingüísticos, para circunscrevê-los exclusivamente às formas de expressão lingüística”.⁷⁰

Há, nos textos de Carnap, muitos pontos intrincados. Tentar-se-á tocar em alguns tópicos importantes, com vistas a uma apreciação do ponto de vista lógico-sintático do autor, levando em consideração os exemplos apresentados por ele na sua classificação de objetos autênticos e pseudo-objetos. Aqui, pode-se indagar: Em que se baseia sua proposta de traduzir todo o modo material de falar para o modo formal? Por que ele se preocupa em fornecer uma solução de natureza empírica e formal ao modo material de falar? Ao se considerar orações de objetos autênticos apenas orações provenientes das ciências empíricas e formais, pode-se afirmar que Carnap se ancora na experiência e na lógica para fornecer fundamentos às ditas orações de objeto autêntico.

Tal postura denota o caráter essencialista e epistemológico do positivista lógico. No que se refere à experiência, parece que é justamente neste ponto que se revela o compromisso de Carnap com a linha do positivismo, que mantém a idéia da apologia da experiência como método de verificação de uma teoria científica. A alegação de que o enunciado científico – “a lua é esférica” – consiste em uma oração de objeto autêntico é a de que nele há afirmações, como a qualidade de a lua ser redonda, que são passíveis de uma verificação, isto é, de uma observação e conhecimento objetivos.

Parece que é neste ponto que Carnap se baseia no postulado análogo ao de Locke, que advoga o mito da apreensão objetiva do dado, isto é, o da idéia de “objetividade observacional”. Sua postura está muito clara no próprio texto:

Quando um zoólogo afirma a realidade dos cangurus, sua afirmação significa que há coisas de um certo tipo que podem ser encontradas e percebidas em determinados tempos e lugares. Em outras palavras, que há objetos de um certo tipo que são elementos do sistema espaço-temporal do mundo físico. Tal afirmação é, evidentemente, verificável. Através de uma investigação empírica, todo zoólogo chega a uma verificação positiva, independentemente de ser um realista ou um idealista. Há um pleno acordo entre o realista e o idealista quanto à questão da realidade de coisas de tipo espaço temporal, isto é, quanto à possibilidade de se situar elementos deste tipo no sistema do mundo físico.⁷¹

Quando se retoma uma passagem do texto de 1928, *Pseudoproblemas da Filosofia*, verifica-se que Carnap, nessa época, já havia assumido a postura positivista que advoga a idéia de conhecimento objetivo advindo da observação dos fatos na experiência. Numa mesma linha da passagem anterior, ele afirma:

⁷⁰ Id., *ibid.*, p.323.

⁷¹ CARNAP, Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p. 299.

Dois geógrafos, um realista e um idealista, que são enviados com o fim de verificar se uma montanha que se supõe existir em algum lugar da África é somente lendária ou realmente existe, chegarão ao mesmo resultado (positivo ou negativo). Na física, assim como na geografia, existem certos critérios para o conceito de realidade nesse sentido – queremos chamá-lo de “realidade empírica” – que sempre conduzem a resultados definitivos, não importando a convicção filosófica do investigador. Os dois geógrafos chegarão ao mesmo resultado não apenas sobre a existência da montanha, mas também sobre suas características, a saber, a posição, a forma, a altura, etc. Em todas as questões empíricas há unanimidade.⁷²

Retornando ao texto da *Filosofia e Sintaxe lógica*, na qual Carnap se refere à questão da transformação do modo material para o modo formal de falar, no que tange à questão dos números:

Por exemplo, no modo material falamos de números em lugar de fazê-lo sobre expressões numéricas. Em si mesmo isto não é mal ou incorreto, porém, nos pode encaminhar à tentação de suscitar problemas tais como a essência real dos números [...] Se usamos o modo formal de falar, não estamos falando acerca dos números senão acerca de expressões numéricas; poderíamos, então, fazer surgir multidões de problemas relativos ao caráter sintático das expressões numéricas em um determinado sistema ou em sistemas distintos; porém não chegaremos aos pseudoproblemas da ordem mencionada; estamos protegidos contra isto automaticamente, por assim dizer, mediante o uso formal de falar.⁷³

Nessa passagem, ao se utilizar da aritmética como exemplo para a fundamentação dos objetos autênticos relacionados nas sentenças, fica evidente a intenção de Carnap de privilegiar a lógica, via modelo matemático, do seu método formal. Tudo sugere que Carnap não rompe com o postulado da intuição no conhecimento matemático, razão pela qual suas regras formais são autovalidadas e, assim, para ele, gozam do privilégio das sentenças de objeto autêntico.

Parece que, em momento algum, Carnap põe em questão a natureza ontológica da lógica. Para fortalecer esta suspeita, é suficiente citar uma passagem, na qual Carnap faz alusão à postura de Wittgenstein sobre a metafísica. É importante salientar que o autor concorda com tal postura, mas, como um verdadeiro positivista lógico, reprova a posição crítica de Wittgenstein ante a lógica. Lá, Carnap apresenta a indagação: “Qual é o caráter de meus enunciados e, em geral, dos enunciados da análise lógica? Esta questão resulta decisiva para a consistência do ponto de vista que se explicou aqui”⁷⁴.

Eis o comentário de Carnap sobre a questão que Wittgenstein formula:

Wittgenstein deu uma resposta a esta objeção em seu livro *Tractatus logico-philosophicus*. Este autor desenvolveu, de modo mais radical, o ponto de vista de que a análise lógica descobre a

⁷² CARNAP. Rudolf. *Pseudoproblemas na Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p.162 (Coleção Os Pensadores).

⁷³ CARNAP. Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p.326-327.

⁷⁴ CARNAP, Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p.306-307.

carência de sentido dos enunciados metafísicos. Como o autor responde à crítica de que, neste caso, seus próprios enunciados resultarão também sem sentido?⁷⁵

Desse modo replica expressando o seu distanciamento do austríaco logo depois de reconhecer o débito para com ele. Em primeiro lugar, observe-se a resposta de Wittgenstein que Carnap transcreve em seu texto:

Minhas proposições são esclarecedoras deste modo, que quem me compreende acaba por reconhecer que carecem de sentido, sempre que se compreenda que tenha saído por meio delas e fora delas (deve, pois, por assim dizer, tirar a escada depois de ter subido). Deve superar essas proposições; então, tem a justa visão do mundo. Do que não se pode falar, melhor é se calar.

Em seguida, Carnap ressalta e adverte :

Tanto meus amigos do Círculo de Viena, como eu, pessoalmente, devemos muito a Wittgenstein, especialmente no que se refere à análise da metafísica, porém quanto às afirmações antes citadas não posso estar de acordo com ele. [...] Eu opino que um grande número de seus enunciados (desafortunadamente nem todos eles) tem, de fato, sentido; e que é igualmente certo para todos os enunciados da análise lógica.⁷⁶

A crítica à metafísica, de forma alguma, consiste em uma originalidade dos positivistas lógicos. Em Hume, já encontramos essa proposta, mas o que a torna diferente do pensamento positivista é a natureza da crítica. Já na Introdução ao *Tratado da Natureza Humana*, o filósofo escocês adverte que a verdadeira razão da rejeição à metafísica reside na natureza própria da filosofia que ele adota. Assim, ele diz: “Só o ceticismo o mais determinado, junto a um grau de indolência, pode justificar essa aversão pela metafísica”⁷⁷.

Abandonar o “fastidioso método de temporização” da metafísica e, em seu lugar, adotar o método experimental, é condição necessária para o sucesso das investigações filosóficas. Este método experimental é que deverá, e não a metafísica, incumbir-se de uma investigação direta sobre o centro no qual gravitam as ciências – a “natureza humana”. Ele afirma: “É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana: e por mais longe que uma, dentre elas, pareça dela se afastar, a ela retorna de uma maneira ou de outra”⁷⁸.

A ênfase dada à questão da relação das ciências com a “natureza humana” deve ser vista como uma mudança radical que o método experimental opera: a questão do *valor* na produção do saber.

⁷⁵ Id., loc.cit.

⁷⁶ CARNAP, Rudolf. *Filosofia...*, op.cit., p.306-307.

⁷⁷ HUME, David. *A Treatise...*, op.cit., p.III.

⁷⁸ Id., *ibid.*, p.XV.

Relacionar ciência e natureza humana é sinalizar que, no projeto cético das ciências do homem, o conhecimento deve sempre ter como referência o plano humano – terreno não transcendente. Assim, o viés essencialista cai por terra e o método experimental, centrado na vida comum, erigirá um discurso “construído sobre uma base quase inteiramente nova”⁷⁹. Aderir ao método experimental de forma nenhuma significa filiar-se ao mito da apreensão objetiva, partilhada pelo positivismo lógico, como anteriormente se mostrou, mas inserir a questão da projeção e valor nas inferências advindas do método de experimentos a fim de relativizar a tão propalada noção de neutralidade axiológica do discurso científico. Outrossim, significa pontuar que em qualquer esfera há a interferência do gosto, das paixões (impressões), o que equivale a dizer, da parcialidade.

Por isso pode-se sustentar que a subversão operada por Hume em relação à metafísica é radical e incompatível com a de Carnap, pois ela consiste em denunciar que tanto o discurso especulativo da teologia – enquanto moralizador – quanto o científico têm a pretensão de serem detentores de “verdades”. Podem, portanto, ser considerados como ideológicos, uma vez que seus pressupostos não carregam em si nenhuma neutralidade.

A fim de elucidar a questão da crítica humeana à noção de necessidade lógica, parece razoável relacionar esta crítica à da exclusão da manutenção de teses contrárias que está presente na estrutura do argumentar humeano. Trata-se de retomar as concepções clássicas da dialética na sua ligação com a estrutura argumentativa, tomando como figuras exemplares Platão e Aristóteles e, depois, a crítica desta forma tradicional de argumentação, feita por Hume, particularmente no Prólogo dos *Diálogos da Religião*. A motivação maior é a de sinalizar como em toda argumentação do filósofo escocês e em quase todas as suas obras, acompanha um padrão dialético, o da manutenção dos contrários, que opera uma mudança na concepção de contradição da tradição, sobretudo aristotélica, na qual se encontra a crítica cética da noção tradicional de necessidade lógica.

Assim, alimenta-se a esperança de que se possa tornar evidente que a concepção dialética no ceticismo de Hume revela não só uma recusa à pressuposição positivista da necessidade e validade dos critérios lógicos, como também o distanciamento em relação à noção dialética na tradição de caráter excludente.

⁷⁹ Id., *ibid.*, p.XVI.

HUME DIALÉTICO

2 HUME E OS DIÁLOGOS DA RELIGIÃO NATURAL

2.1 HUME, O FILÓSOFO DIALÉTICO

O Prólogo dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, intitulado “Os Comentários de Pânfilo a Hérmipo”, parece ser prova suficiente de que a escolha de Hume pelo estilo do *diálogo* não é casual, sendo pouco provável ter como razão o interesse de ocultar o caráter radical de sua crítica da tradição.

Considerando que nos *Diálogos* e em todas as obras de Hume, não há inconsistências, mas a singularidade de um estilo literário, Livingston afirma:

A História da Inglaterra, os Diálogos, As duas Investigações, e os Ensaios não podem ser pensados e não são particularmente inconsistentes [...] Percebemos que a retórica de Hume não se deve ao descuido, porém, mais ou menos, reflete as peculiaridades do modo que ele faz filosofia.⁸⁰

Ao explorar, no Prólogo dos *Diálogos*, a questão da utilidade e do caráter salutar do diálogo na afirmação da diferença, do conflito de opiniões e de perspectivas divergentes, o filósofo aponta para a possibilidade de eliminação das amarras estruturais da argumentação tradicional. Assim, o exame do Prólogo se justifica, à medida que nele se percebe a possibilidade de compreensão do sentido e do uso da noção de dialética em Hume, que, parece, nada tem a ver com o modelo explicativo-dedutivo em que se pautavam Platão e Aristóteles.

Se é verdade que o estudo comparativo entre os dois autores da Antigüidade demonstra que a dialética é entendida ora como *arte do diálogo*, ora como *técnica de argumentação*, também não é difícil de perceber, no contraponto entre Hume, Platão e Aristóteles, a particularidade da concepção cética de dialética. A perspectiva de Hume elimina o enfoque normativo e teleológico, o que expressa sua recusa tanto da tônica de padronização do discurso quanto de sua adequação à fundação de uma teoria do conhecimento. Deste modo, torna-se manifesto que, na concepção humeana da dialética, o que há é a subversão da relação entre conhecimento e verdade, que implica o abandono do conceito de evidência, basilar para a tradição. Esse trabalho de *demolição* alia-se, sensivelmente, à radicalidade do recado humeano à Antigüidade e ao seu tempo.

⁸⁰ LIVINGSTON. D. W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press, 1984. p.35.

Ao serem evocados os diálogos de Platão, não se pode pensar em sua lógica sem fazer menção aos traços característicos da sua noção de dialética. A busca de uma forma articulada de escrita marca a pretensão de sistematicidade presente na própria estrutura dos diálogos. Nesta estrutura, uma ordem hierárquica, implícita na apresentação e no desenvolvimento de temas e questões, traz à luz a visão da dialética como processo ascensional, em que a noção de evolução se impõe. A escalada dialética, que tem início com a apresentação de *opiniões*, visa naturalmente à ascensão, até a conquista da *Eídōs*, a forma pura da razão, idéia, de natureza supra-sensível.

Na relação entre dialética e conhecimento, está a idéia de ascensão – inscrita nos princípios de classificação e enumeração, mas, sobretudo, no de progressão –, representada, especialmente, como ato de subida ao conhecimento, imperativo ao qual o indivíduo deve submeter-se. É através do princípio de sucessão contínua das etapas do processo do conhecer que, na figura do dialético – considerado como uma espécie de guia que conduz o aprendiz na ginástica mental da dialética –, as idéias de coerção e de subordinação predominam. Assim, torna-se fácil compreender por que, nos diálogos platônicos, surge a presença de um inquiridor, fundamentado no dever de “saber fazer”, legitimador do *status* do dialético verdadeiro.

No texto da *República*, de forma precisa e detalhada, a dialética é descrita, no célebre Mito da Caverna, como processo ascensional de libertação empreendido pelos prisioneiros em direção à luz do dia. Trata-se de um processo que requer do indivíduo o esforço de ultrapassar o ofuscamento provocado pela visão da claridade para, habituando-se a ela, dar, finalmente, um salto qualitativo, objetivo último da dialética. Neste processo, o indivíduo deve desprender-se do mundo sensível, contemplar o sol diretamente e, finalmente, atingir a visão clara e distinta do saber das formas, mediante a *intuição*.

Em outros termos, a dialética platônica, ao seguir uma análise sobre a forma adequada do saber, no sentido de fornecer critérios de julgamento e de justificação do conhecimento, baseia-se na idéia de que o indivíduo deve-se esforçar por distanciar-se do mundo sensível, isto é, do campo das opiniões, considerado relativo e instável, e ascender em direção ao que é visto como verdadeiro mundo da certeza da evidência, do saber absoluto, fundamento das ciências.

Ao traçar um paralelo entre a dialética de Platão e a de Aristóteles, Brunschwig adverte que, para o mestre, a dialética situa-se no topo do edifício do conhecimento e, para a lógica do discípulo, insere-se em uma perspectiva instrumental, considerada como *método* que regulamenta o saber prático. Afirma o comentador francês: “O objetivo dos *Tópicos* não é o de abrir ao saber um novo domínio [...] O seu objetivo é

o de dotar de um método certo uma atividade”⁸¹. Isto significa que, na concepção platônica de dialética, prevalece o enfoque teórico, enquanto, em Aristóteles, a questão do método diz respeito à esfera da prática.

Não há como negar que a preocupação com a forma adequada no exercício do pensar e do articular o discurso do saber reaparece na *arte da argumentação*, na dialética ou retórica aristotélica. Embora a compreensão da dialética como *técnica* de argumentação estabeleça um tom diferencial em relação à *arte do diálogo* – já que a idéia fundamental implícita no conceito de técnica é a de domínio metodológico –, parece que a noção de *refutação* (para Aristóteles a característica fundamental da dialética) também não se distancia de uma investigação do conhecimento em busca de uma fundação, onde se julgam e se legitimam critérios para formas adequadas do argumentar. O *refutar* tem aí como principal referência a idéia de *prática* que, avaliada qualitativamente como *adequada* ou *inadequada*, *correta* ou *incorreta*, empreende a legitimação dos princípios epistemológicos do *falso* e do *verdadeiro*, presentes na própria noção da dialética aristotélica como *método certo* de argumentação.

Na *Retórica*, o filósofo deixa claro que a dialética e suas normas, como instrumentos essenciais do saber, exigem a busca de um fundamento que se vincule diretamente ao pressuposto costumeiro do conhecimento absoluto referente à relação entre *discurso* e *verdade*, relação em que a verdade é concebida como uma estrutura objetiva a que os homens tendem naturalmente. Em Aristóteles, à meta normativa da dialética mescla-se a célebre máxima do estagirita a respeito da propalada tendência natural do homem à conquista da verdade: “[...] os homens são por igual, segundo sua natureza, suficientemente capazes de verdade e a maioria de alcançar a verdade”⁸².

Segundo o estagirita, o *refutar* do dialético, ao contrário do que se propõem os sofistas, pauta-se por *regras fixas*, que têm por função fornecer os *modos* adequados do argumentar. Para o filósofo, a ausência das prescrições metodológicas no ato do *contestar* ou do *aceitar* acarreta um *fazer* aleatório que se distingue do fazer da *arte*, pois, ao contrário da realização artística, o primeiro tipo de ato, na medida em que é destituído de um modo específico de execução, não expressa um domínio, uma habilidade.

O ponto comum entre *Retórica*, *Refutações Sofísticas* e *Tópicos*, como assinala Brunschwig, é que “[...] podem ser descritos como regras ou, se quisermos, receitas da argumentação destinadas a prover de instrumentos eficazes uma atividade determinada, a da discussão dialética”⁸³.

No entanto, mesmo estendendo os limites da prática da dialética à vida cotidiana, o filósofo não deixa de marcar a linha divisória entre o campo de uma espécie de amadorismo e o da técnica, quando diz: “Todos

⁸¹ ARISTOTE. *Tópicos*. Trad. Brunschwig. Paris: Belles Lettres, 1967. t. I, l. I-IV. Introd., p.9.

⁸² ARISTÓTELES. *Retórica*. In: _____. *Aristoteles obras*. Espâna: Ed. Aguillar, 1967. L.I, cap. 1, 1354b, p.117-118.

⁸³ ARISTOTE. *Tópicos*, op.cit., p.9.

os homens, mesmo os ignorantes, fazem de alguma maneira uso da dialética”⁸⁴ e, logo adiante, conclui: “Todos os homens, portanto, fazem refutações: eles fazem sem arte o que o dialético faz com arte”⁸⁵. Ora, valer-se da técnica da refutação é condição necessária e é o que caracteriza a singularidade do verdadeiro dialético.

É possível perceber que a *refutação* e a *dialética* apresentam-se inter-relacionadas. Por isso, a raiz da crítica à prática do refutar casual reside no estabelecimento de uma concepção metodológica que consiste em estabelecer uma regra, um modo específico do proceder, próprio da refutação que a determina enquanto *arte* ou *técnica*. De maneira categórica, o filósofo garante a eficácia da dialética enquanto método de argumentação, quando afirma: “É evidente que para o exercício se pode determinar um *caminho*, porque acertam os que seguem um hábito [...], de modo que todos reconheçam que o exercício é obra de uma *arte*”⁸⁶.

A preocupação do filósofo, como adverte Brunschwig, não é a de “[...] formar metafísicos perfeitos; governantes irreprováveis [...], se preocupa, somente, em termos de bons técnicos da discussão e bons artesãos da fala a dois”⁸⁷.

Analisando especificamente os *Tópicos*, o comentador francês destaca o papel normativo que se inscreve na noção de regra na dialética aristotélica:

[...] dialética não é uma livre conversa, nem uma discussão anárquica. A troca verbal é avaliada sob um quadro de convenções e de *regras*, e é muito esclarecedor concebê-lo sobre o *modelo de códigos institucionais* que regulamentam a prática de um esporte ou jogo e que determinam, segundo linhas bem definidas, o desenrolar concreto de toda jogada real ou possível.⁸⁸

O paralelo que o filósofo traça entre silogismo sofístico e dialético é esclarecedor e exige atenção. Na explicitação da razão que conduz à recusa aristotélica da validade dos silogismos sofísticos, evidencia-se o viés *analítico* inscrito na compreensão aristotélica da noção de refutação. Referindo-se aos silogismos, Aristóteles estabelece distinções entre os silogismos sofísticos e dialéticos, quando se refere à estrutura formal daqueles. Advoga que o primeiro tipo de silogismo não se fundamenta sequer por demonstrações ou provas. Disto resulta a impossibilidade de sua aproximação ao segundo tipo de silogismo.

⁸⁴ ARISTOTE. *Les refutations sophistiques*. In: _____. *Organon*. Trad. Jean Tricot. Paris: J. Vrin. 1950. LI, XI, 172a-29, p.55.

⁸⁵ ARISTOTE. *Les refutations sophistiques*. In: _____. *Organon*. Trad. Jean Tricot. Paris: J. Vrin. 1950. LI, XI, 172a-3, p.55.

⁸⁶ ARISTOTELES. *Retórica...*, op.cit., L.I, 1354a, p.116.

⁸⁷ ARISTOTE. *Tópicos*, op.cit., p.11.

⁸⁸ Id., *ibid.*, p.23. (grifo da autora).

Nas *Refutações Sofísticas*, ele não hesita em fornecer o seu veredicto sobre o fracasso lógico da estrutura formal dos silogismos sofisticados ante a questão da refutação. E escreve: “Tais são os silogismos que não refutam e não *mostram* que os adversários são ignorantes relativamente à coisa em questão”⁸⁹.

Na *Retórica*, ao estabelecer estreitas relações entre dialética, argumentação e *demonstração*, deixa explícito que, de acordo com a sua perspectiva analítica, o elemento fundamental do convencimento é a demonstração:

[...] é evidente que o método artístico se refere aos argumentos, e que argumento é uma demonstração – pois, então, damos realmente fé às coisas, quando nos convencemos de que algo está demonstrado.⁹⁰

Dito mais explicitamente: é do caráter intervencionista que a razão assume na demonstração como modo de persuasão que surge a noção de verdade como conceito epistemológico fundamental a partir do qual se definem a *evidência lógica* e o caráter *irrefutável* de um discurso.

Por essa razão, o ato de recusa ou de aceitação de um discurso exige, devido à própria natureza inquisitória da refutação, uma prova, uma demonstração, a fim de tornar evidente a falsidade do discurso. A apologia da *demonstração* está intrinsecamente ligada à apologia da *prova*, pois, nestas, à razão cabe o papel de *mostrar* a evidência lógica da falsidade do discurso. A partir daí, torna-se claro que o convencimento advindo da demonstração é o resultado de uma acusação que não se distingue da refutação. “Para convencer há que [...] censurar, acusar”⁹¹. Em outro lugar, Aristóteles escreve: “Ora, a crítica é uma parte da dialética: e esta última é capaz de *provar* uma falsa conclusão, por ignorância daquele que forneceu a resposta”⁹².

Para Aristóteles, refutar é inquirir, negar, recusar a aceitação da veracidade de um discurso. Na negação da veracidade de um discurso se inscrevem a pressuposição epistemológica da possibilidade de demarcação do falso e verdadeiro e a postulação da posse do verdadeiro por parte daquele que, ao acusar, exerce o papel da figura do juiz, segundo o estagirita, característica do dialético.

Se Aristóteles confere à razão um caráter intervencionista é porque seu interesse é legitimar a eficácia da esfera inteligível como instância persuasiva e firmar a razão como lugar de objetividade e superioridade absolutas. Trata-se de privilegiar a razão como faculdade autônoma, critério judicativo adequado e imparcial que delibera de modo conclusivo a respeito do verdadeiro e do falso. O ato de ajuizar concede à razão o

⁸⁹ ARISTOTE. *Les refutations*, op.cit., L.I, VIII, 169b. 20-25, p.35 (grifos da autora).

⁹⁰ ARISTOTELES. *Retórica...*, op.cit., L. I, 1354a a 1354b, p.117.

⁹¹ Id. *Ibid.*, L. I, II, 1377b/1378a, p.150.

⁹² ARISTOTE. *Les refutations sophistiques...*, op.cit., L, 8,169b.24, p.35.

status de instância persuasiva. É neste nível que se vislumbram a natureza e a relação entre razão e as noções de força, superioridade e grandeza em Aristóteles: “[...] sempre o verdadeiro e o melhor são de *estrutura lógica mais forte* por natureza e de *força persuasiva* mais convincente absolutamente falando”⁹³.

Em outras palavras, é justamente na preocupação de distinguir o verdadeiro através da inquirição sobre “[...] a contradição do verdadeiro” – que em linguagem lógica significa o falso – que se verifica mais claramente o sentido analítico da dialética aristotélica, que tem a contradição como elemento fundamental. Como adverte o filósofo: “[...] todas as vezes que é possível demonstrar alguma coisa, também será possível refutar aquele que coloca a contradição do verdadeiro”⁹⁴.

Diante da dicotomia superioridade/inferioridade persuasiva, percebe-se que a estrutura analítica e inquiridora da refutação – na qual a demonstração é a expressão do ato racional, intervencionista por excelência – é solidária ao caráter francamente racionalista da dialética. Na *Retórica*, o filósofo postula: “É totalmente necessário que qualquer coisa seja *demonstrada*, fazendo silogismo ou por *raciocínio indutivo*”⁹⁵. Ainda neste texto, ele conclui dizendo que a dialética “[...] não usa silogismos de qualquer coisa que se ofereça ao acaso – ainda que assim pareça aos insensatos –, senão das coisas que precisam da *razão*”⁹⁶.

Uma vez que o silogismo é a base da demonstração e nela os argumentos estão vinculados à indução – cujo resultado é apresentação de uma proposição necessária de caráter conclusivo –, verifica-se a relação intrínseca que o estagirita estabelece entre dialética e deliberação. Nesta relação, a razão assevera sobre o verdadeiro e o falso, de modo categórico: “Sendo claro que a retórica tem por fim o julgar [...] é necessário que o discurso seja apodítico e fidedigno”⁹⁷. “São dialéticos os argumentos que concluem”⁹⁸.

Ao situar a dialética no registro eminentemente racional, o filósofo deixa claro o seu otimismo quanto aos poderes do próprio pensamento, da razão – instâncias judicativas e decisórias –, nos quais a incerteza, aos olhos do lógico, é inadmissível.

A questão do caráter intervencionista e conclusivo da razão, inscrito no modo refutatório da *técnica da argumentação*, acarreta conseqüências na natureza da própria dialética aristotélica. Partindo dos princípios da evidência lógica e da razão como critério exclusivo de eleição de um discurso como verdadeiro, Aristóteles funda a *natureza lógica* da dialética, situando-a no campo do *litigioso* e do *excludente*. É por isto que Oswaldo

⁹³ ARISTÓTELES. *Retórica...*, op.cit., L. I, 1, 1354b-1355b, p.118 (grifos da autora).

⁹⁴ ARISTOTE. *Les refutations sophistiques...*, op.cit., L.1, IX; 170a, 20-25, p. 39.

⁹⁵ ARISTÓTELES. *Retórica...*, op.cit., L. I, II, 1355b/1356b, p.119.

⁹⁶ Id., ibid., L. I, II, 1356b /1357b, p.120.

⁹⁷ Id., ibid., L. II, I, 1377b/1378a, p.150.

⁹⁸ ARISTOTE. *Les refutations sophistiques*, op. cit., L. 2, 165b, 3-4, p. 5.

Porchat, na sua obra *Ciência e Dialética em Aristóteles*, chama a atenção do leitor para o confronto e para a luta, postos na lógica da dialética de Aristóteles:

[...] o estudo de uma técnica geral de argumentação constitui, não somente uma excelente ginástica mental, mas também um instrumento eficaz para *discutir com* – e *trunfar de* – os eventuais interlocutores com que nos deparamos nos encontros cotidianos.⁹⁹

Se a dialética, em Aristóteles, visa ao triunfo “de eventuais interlocutores”, arrasta consigo qualquer possibilidade de haver, na discussão, a manutenção de discursos contrários. O dialético combate uma tese que contém, segundo ele, uma estrutura formal inválida logicamente. Em outras palavras, a construção de uma proposição de forma *Todo S é P, Nenhum S não é P* é vista pelo lógico como uma contradição, na medida em que a primeira proposição afirma e a segunda nega a afirmação contida na anterior. Isto acarreta, por parte do dialético, recusa e objeção, isto é, a *refutação*, através da formulação de uma tese afirmativa ou negativa que, na sua conclusão, contradiz a tese anteriormente formulada pelo adversário. É no nível do embate presente na dialética, para a qual a *categoria da contradição* é fundamental, que Aristóteles insere o *refutar na via única da lógica*: “A refutação é um silogismo da contradição”¹⁰⁰. Deste modo, o dialético combate uma tese concluindo uma proposição que contradiz a tese antes apresentada. Da eficácia da refutação, o estagirita não hesita em dizer: “É necessário servir-se do discurso e *destruir* argumentos contrários contra os quais se fala como contra uma *parte litigante* e dessa maneira inclusive nos discursos demonstrativos, porque o discurso se dirige a um ouvinte como a um juiz”¹⁰¹.

A motivação de eliminação dos contrários, em Aristóteles, revela a existência de um caráter essencialmente determinista na lógica da sua dialética, desde que, para ele, os contrários são inadmissíveis. Partindo desse princípio e seguindo um determinismo lógico, Aristóteles recusa a possibilidade de equiparação entre duas proposições contrárias.

Aqui é chegada a hora de indagar: quais são as conseqüências do caráter categórico e exclusivo da noção de contradição da dialética aristotélica? Em primeiro lugar, a partir das implicações da noção de contradição, segue-se que, na dialética aristotélica, existe necessariamente a escolha por uma das proposições, escolha considerada como decisão, “solução” do embate e triunfo de uma das partes. É evidente o sentido exclusivo de uma proposição, uma vez que a vitória é concedida só a uma das duas proposições. Como conseqüência disso, anuncia-se na recusa dos contrários ou discursos distintos, opostos, a perspectiva aristotélica da dialética como estratégia de poder, na qual se legitima um modo de saber unilateral, de caráter lógico e determinista, implícito no conceito de contradição.

⁹⁹ PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001. p.357 (Col. Biblioteca de Filosofia).

¹⁰⁰ ARISTOTE. *Refutations...*, op.cit., 9, 170b-41, p.40.

¹⁰¹ ARISTOTELES. *Retórica...*, op.cit., L.II, XVIII, 1391b/1392a, p.171.

Pode-se afirmar que todo o processo da refutação visa a eliminar o caráter relativo, implícito no estabelecimento de proposições divergentes que, em termos de condições de possibilidade, parecem ser equípolentes. Em vez de manter a indecidibilidade do conflito que se institui entre proposições divergentes, o dialético preocupa-se em fornecer uma resposta, a fim de sair do campo da indeterminação que à lógica não interessa.

Tocando na questão da mudança da postura aristotélica em relação à estrutura formal da refutação e ao procedimento de sua finalização, na qual a conclusão é obtida por um juízo categórico, Porchat pontua a estratégia de Aristóteles no processo final da refutação e ressalta:

Não lhe parecem tampouco óbices, portanto, para a eficácia propedêutica da argumentação dialética no estabelecimento das premissas categóricas da demonstração, que assumem de modo definitivo uma das partes da contradição e que não se formulam, pois, interrogativamente, nem o fato de ela ser essencialmente interrogativa e poder assumir indiferentemente como premissa, qualquer dos membros da contradição, nem mesmo aquela capacidade, que a dialética exclusivamente com a retórica compartilha, de provar proposições contraditórias.¹⁰²

Nesse caso, a razão da abstração de uma possível contradição do procedimento final da refutação é que a motivação maior do filósofo é legitimar o papel da razão judicativa e imparcial e colocá-la acima do regime de incerteza, da relatividade e da indecisão que pairam no estabelecimento de proposições contrárias.

O próprio Aristóteles é quem deixa explícita a sua aversão por um caráter de indeterminação no campo da sua lógica dialética quando afirma: “É necessário, àquele que delibera, julga e demonstra ter premissas sobre o possível e o impossível, tal como o que há acontecido, e não como o que há de ser ou não”¹⁰³.

Evidentemente, a lógica é eficaz porque é um *corpus* doutrinário que, lançando mão de um procedimento normativo – por ser uma espécie de imperativo metodológico –, torna-se estratégia autoritária que acarreta uma concepção da dialética como instrumento de dominação e sujeição do outro que, *a priori*, é instituído como adversário.

Como se pode, então, considerar a dialética aristotélica situada no domínio do embate de forças antagônicas em um estado de confronto constante? Deve-se compreender a dialética aristotélica como pesquisa na qual a indagação persiste, análoga ao exercício filosófico, ao contrário do saber científico? Não seria justamente o enfoque lógico e epistemológico e também o caráter determinista do pensamento dialético aristotélico a razão da sua aversão a discursos contrários? Afinal, não são perspectivas distintas e possibilidades imprevisíveis que tanto incomodam um lógico?

¹⁰² PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, op.cit., p. 358. A questão da estrutura formal da refutação aparece na seguinte passagem: “[...] argumento didático difere do argumento dialético, e é necessário que aquele que ensina interroge, mas ele próprio fornece esclarecimento, enquanto que aquele que disputa deve somente interrogar” (ARISTOTE. *Les Refutations sophistiques...*, op. cit., 1.X.171b, 1).

¹⁰³ ARISTÓTELES. *Retórica...*, op.cit., I, IV, 1359a/1359b, p.123.

Vê-se bem que o triunfo do dialético aristotélico fundamenta-se no enfoque justificacionista que tem por interesse a demarcação do falso e do verdadeiro, uma vez que, ao dialético, cabe *mostrar*, “[...] provar uma falsa conclusão, por ignorância, daquele que forneceu a resposta”¹⁰⁴. É fácil perceber que, para o estagirita, a dialética só atinge o seu verdadeiro escopo quando o dialético, “ao lançar longe de si o outro”, o faz silenciar. Na verdade, resta presente no olhar do ignorante a imagem não de triunfo, mas de um massacre. Como todo procedimento autoritário e dominador, a razão lógica, lançando mão de estratégias para eliminar os contrários, sem fornecer boas razões do procedimento de exclusão, oculta sua fragilidade, pretendendo dificultar a visão imediata de sua insuficiência. Deste modo, pode-se dizer que a tese da eliminação dos contrários posta na dialética aristotélica permanece como questão problemática.

Retomando o Prólogo dos *Diálogos da Religião Natural*, percebe-se o quanto é inadequado procurar por uma continuidade do discurso filosófico da tradição na filosofia de Hume. A abordagem humeana diverge das afirmações tradicionais e expressa a radicalidade de sua crítica às afirmações feitas na Antigüidade sobre as questões da dialética. O mais importante é que Hume não só aponta os riscos e as inadequações da prática habitual do diálogo como modo de coerção sobre os cidadãos, mas também sinaliza para as conseqüências negativas da influência marcante de uma concepção normativa e disciplinar sobre o próprio pensar filosófico.

Ao indicar o risco da relação de subordinação que a perspectiva normativa e disciplinar estabelece, Hume utiliza o termo *inconveniência*, termo suficiente para exprimir a sua recusa do *princípio de autoridade* – que tanto Platão quanto Aristóteles, seguindo o viés normativo, endossam em sua concepção de dialética –, especialmente no que diz respeito ao seu aspecto negativo – enquanto mecanismo de poder disciplinar de coerção e dominação –, sinalizando-o como característico do ideal pedagógico tradicional. Neste ponto, de forma explícita, Hume, no texto do Prólogo, faz alusão ao modelo que orienta tanto a estrutura formal dos diálogos quanto a concepção platônica de dialética, precisamente ao colocar na boca de Pânfilo uma advertência: “[...] quando o escritor de diálogo deseja, ao afastar-se do estilo direto de composição, dar um ar mais livre a seu texto e evitar o surgimento de *autor e leitor*, ele se arrisca a uma *inconveniência* ainda maior, fazendo surgir as figuras de *pedagogo e discípulo*”¹⁰⁵.

Hume deixa claro o seu distanciamento do *princípio de autoridade* e não deixa de assinalar que o risco da concepção da dialética como prática pedagógica consiste em reduzir o diálogo a um procedimento de subordinação e de controle.

Ressaltando a forma sistemática como habitual nas investigações filosóficas, Hume assinala que ela mantém estreita relação de dependência com o pensamento dialético socrático-platônico, para o qual o

¹⁰⁴ ARISTOTE. *Les refutations sophistiques...*, op.cit., 8, 169b, 25-30, p.35.

¹⁰⁵ HUME. David. *Dialogues concerning natural religion*. In:_____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.29. O termo inconveniência leva grifo da autora.

método do diálogo é necessariamente o caminho para atingir conhecimento, pois dele advém o estilo metódico. Admite ainda que a forma sistemática se vincula à noção de dialética, que postula que a técnica do argumentar implica essencialmente aptidão em mostrar, deduzir e provar.

Na verdade, uma discussão exata e sistemática, tal como hoje se requer dos que se dedicam às investigações filosóficas, conduz naturalmente o expositor ao estilo metódico e didático, no qual se pode explicar, de imediato e sem preâmbulos, qual o objetivo visado, procedendo-se, logo em seguida, à dedução das provas que o fundamentam.¹⁰⁶

Hume assinala o fato de que a existência de uma exclusiva tendência na prática filosófica da Antigüidade vem a ser razão suficiente para tornar, no mínimo, estranhas qualquer outra percepção do diálogo e qualquer alteração na forma usual de apresentá-lo, e para impedir sua efetivação e sua legitimação no âmbito filosófico. Deste modo, porque o traço sistemático nas análises filosóficas habituais ainda se perpetua no seu tempo, Hume chama atenção para a diferença do seu estilo filosófico. Em poucas palavras, sintetiza o ato inaugural de sua concepção de exercício filosófico ante os usuais sistemas filosóficos: “[...] parece pouco natural apresentar um sistema sob forma de conversa”¹⁰⁷.

A diferença de sua análise é que o alvo de sua crítica é não somente a impropriedade da visão tradicional do diálogo, mas a ineficácia do modelo explicativo-dedutivo no exercício do diálogo adotado na tradição filosófica, particularmente platônico-aristotélica. Hume não deixa de reconhecer que a tradição fracassa quando reduz o diálogo a uma prática disciplinar. Condenando as amarras estruturais presentes na perspectiva antiga da dialética, Hume coloca na boca de Pânfilo a sua condenação:

Já se notou, meu caro Hérmino, que, embora os filósofos da Antigüidade tenham transmitido a maior parte de seus ensinamentos sob a forma de diálogo, esse método de exposição foi pouco utilizado em épocas posteriores e raramente teve sucesso nas mãos daqueles que o experimentaram.¹⁰⁸

Mas o que haveria de inédito na perspectiva da dialética como *conversa*? Aqui, o paralelo com o pensamento platônico e aristotélico é pertinente. No diálogo platônico, a presença de um único inquiridor representa a figura do mestre que ocupa o lugar do dialético que tem nas mãos o “poder de saber”, o que lhe

¹⁰⁶ HUME. David. Dialogues..., op.cit., p.29.

¹⁰⁷ Id., loc.cit.

¹⁰⁸ Id., loc.cit.

possibilita postular a eficácia do procedimento coercitivo como capaz de subjugar o discípulo ao imperativo do esclarecimento e de forçá-lo a realizar a escalada do conhecimento.

Em Aristóteles, a figura do inquiridor é substituída pela do lógico, o juiz, que, investido do poder, admite o fracasso lógico do ouvinte e estabelece como objetivas a afirmação e a negação, que não admitem alternativa, o que as constitui como juízos categóricos.

Não é difícil perceber que a relação existente entre mestre e discípulo e entre juiz e ouvinte é de subordinação e de passividade, se considerado o lugar que ocupam discípulo e ouvinte. O procedimento dialético, em Platão e em Aristóteles, caracteriza-se como mecanismo de opressão, uma vez que a participação do discípulo e ouvinte não se realiza, e só a relação de dominação se exprime no modo autoritário, característico da prática do mestre e do juiz. Já no domínio do ceticismo de Hume, a perspectiva da dialética apresenta o que falta nos modelos anteriores: a troca de idéias, que conduz à idéia de participação, sintetizada como vivacidade, característica do processo de apresentação de pontos de vistas divergentes. Deste modo, com a conversa, Hume constitui um estilo e uma perspectiva inteiramente desconhecidos da tradição:

Há, contudo, alguns assuntos, aos quais a escrita em forma de diálogo é especialmente adequada e, ainda hoje, preferível ao método simples e direto de exposição. Assim [...] a novidade do estilo pode compensar a trivialidade do assunto, a vivacidade da conversa reforçar o preceito e a diversidade dos pontos de vista apresentados pelos vários personagens afastar a aparência de tédio e redundância.¹⁰⁹

Se, em Aristóteles, a primazia da discussão está no domínio de normas lógicas em que aparece o procedimento automático de repetição de regras preestabelecidas, pode-se dizer que este mecanismo possui um sentido meramente técnico-instrumental. Por outro lado, em Hume, a primazia da conversa situa-se na resistência e na contraposição constantes, presentes na apresentação de opiniões divergentes. Percebe-se que a própria idéia de dinâmica, que compreende o movimento incessante do embate de opiniões, possibilita vislumbrar, no processo da conversa, um sentido de produtividade e de construção, inexistentes na discussão aristotélica.

A abordagem da dialética como conversa inviabiliza a aproximação entre Hume e a tradição porque, com ela, Hume instaura uma discussão sobre as condições de surgimento de pontos de vistas divergentes sobre questões filosóficas. Percebendo que, nas discussões filosóficas, as incertezas se multiplicam “[...] a

¹⁰⁹ HUME. David. *Dialogues...*, op.cit., p.29.

ponto de não ser possível à razão humana chegar a uma conclusão definitiva”¹¹⁰, acredita Hume que somos levados, naturalmente ao estilo do diálogo. É aí que aparece a novidade da própria percepção humeana do pensar filosófico: filosofia, enquanto uma livre conversa em que se instaura a primazia da indagação, renasce como *ensaio*, *investigação* e compreende um processo contínuo, no qual os pontos de vista divergentes aparecem, reaparecem em um procedimento de elaboração e produção permanentes. Nesta nova abordagem do pensar filosófico, elimina-se a preocupação de fundação de uma teoria que tenha como propósito abstrair-se do enfrentamento dos problemas e, como intenção camuflada, forjar uma “solução”. Distanciando-se de Aristóteles, Hume afirma que a prática filosófica não se forma por um conjunto de regras previamente estabelecidas capazes de orientar toda e qualquer prática.

Na concepção de filosofia como investigação contínua, vislumbra-se a mudança radical empreendida pelo cético em relação à tradição. Rompendo com a máxima aristotélica, Hume não supõe ser a posse do conhecimento e da verdade uma tendência natural do homem. Com o seu tom cético, o filósofo desloca o eixo da investigação do saber para um ponto de vista radicalmente oposto às teorizações. Tendo uma filosofia cética como pano de fundo, Hume pode fazer a afirmação que, ainda hoje, atordoia o lógico e o neopositivista: “Nos casos em que ninguém pode razoavelmente estar seguro, é permissível a divergência entre pessoas razoáveis”¹¹¹.

Contrária à dialética aristotélica, a conversa não reside no acusar ou no censurar, mas no embate de forças que faz com que o agradável e o prazer tornem-se regras. Na diversidade dos pontos de vista, não prevalece qualquer discurso sobre o outro, e o surgimento de um discurso conclusivo tem a sua possibilidade sempre negada quando sobre ele recai outra indagação.

É a equiparação entre os discursos que regula o estado de indecidibilidade da prática dialética. Mas, se a um lógico ou neopositivista a inexistência de conclusão na dialética da conversa parece soar como *non sense*, para o cético, a indecidibilidade é expressão de indivíduos razoáveis e afeitos à convivência social, e não ao litígio, tal como se vê na dialética aristotélica. Logo um pouco mais à frente do texto do Prólogo, Hume assevera:

Opiniões opostas, mesmo que não levem a qualquer decisão, proporcionam um agradável entretenimento; [...] de uma certa forma nos convidam à participação, unindo assim os dois maiores e mais puros prazeres da vida humana: estudo e convivência social.¹¹²

¹¹⁰ Id., *ibid.*, p.30.

¹¹¹ HUME. David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.30.

¹¹² Id., *loc.cit.*

A menção aos termos participação e convivência social é suficiente para perceber que a concepção cética de dialética como troca de opiniões opostas estabelece um tom diferencial em relação à perspectiva aristotélica para a qual a dialética é estratégia de poder que tem como propósito a eliminação do discurso oposto.

Na compreensão cética de Hume, não só a máxima aristotélica da preeminência de um discurso sobre outro se vê desmoronada, mas também o seu intuito: tornar odiosa a figura do opositor. É nesse ponto que o caráter coercitivo da dialética aristotélica esboroa-se na forma do diálogo: não se trata mais de exorcizar o *Outro*, mas de tornar efetivo o intercâmbio de idéias entre discursos distintos para favorecer a integração social, considerada, pelo filósofo cético, como o verdadeiro escopo da argumentação e do diálogo. Em Hume, a perspectiva disciplinar da dialética tradicional é substituída pela lógica do prazer que, recusando tanto a preocupação metodológica quanto a hegemonia do discurso, insere a dialética na via do entretenimento.

O fato de se encontrar em Hume uma outra forma de pensar os contrários tem sido ressaltado por Donald Livingston. O estudioso do filósofo adverte que o termo contradição, em Hume, adquire um sentido que em muito se distancia da aceção negativa que o termo adquire na tradição, especialmente na dialética aristotélica: “Conflitos são sempre descritos como ‘contradições’, mas Hume não pensa aqueles como proposições que são formalmente inconsistentes”¹¹³.

O que é interessante na forma de argumentação cética de Hume é justamente a dissociação entre oposição e impertinência lógica. Utilizando princípios contrários em seus textos, a fim de salientar a possibilidade do surgimento de ângulos distintos de abordagem e de um contraponto entre posições filosóficas divergentes, o filósofo cético realiza uma forma de argumentar oposta à aristotélica, fundamentada na exclusão dos contrários. Neste sentido, pode-se afirmar que, em oposição à aceção negativa de contrariedade – considerada como inconsistência formal na oposição entre teses contrárias –, o cético escocês apresenta uma abordagem distinta da do estagirita e privilegia, em sua dialética da conversa, o lado positivo dos contrários, seu aspecto antidogmático e produtivo. Na verdade, é o jogo dos contrários que determina a estrutura diferencial da argumentação cética de Hume, argumentação que já se apresenta em textos escritos antes dos *Diálogos da Religião Natural*, por exemplo, no *Tratado da Natureza Humana*, publicado entre 1739 e 1740.

Nesse escrito juvenil, Hume dá provas de não se interessar por uma investigação sobre os limites do conhecimento humano, porque essa espécie de pesquisa, embora habitual à sua época, parece-lhe ingênua. O cético, desde a juventude, avesso a qualquer tipo de busca por demarcações, já considerava “[...]”

¹¹³ LIVINGSTON, D.W. *Hume's Philosophy...*, op., cit., p.37.

impraticável mostrar os limites precisos do conhecimento e da probabilidade, ou descobrir exatamente em que número aquele termina e aquela começa”¹¹⁴. Nesse sentido, o *Tratado* não deve ser considerado como um compêndio de epistemologia, mas como uma história sobre os diversos modos do saber: racional, no texto do livro intitulado *Do entendimento*, passional, no *Das paixões*, e ético, no *Da moral* – três esferas que, no pensar dialético de Hume, são, ao mesmo tempo, distintas e vinculadas umas às outras.

A primeira obra do jovem escocês, embora exiba uma forma de apresentação considerada, de modo costumeiro, como sistemática, não se confunde com o método tradicional de exposição direta e dedutiva. Nela, já se vê o surgimento do padrão dialético que, expresso na utilização de princípios e pontos de vistas divergentes, acompanha toda a argumentação de Hume. Embora não se encontre a forma do diálogo no *Tratado*, há uma semelhança na estrutura argumentativa dialética entre a obra juvenil e aquela da maturidade, a saber, os *Diálogos da Religião Natural*. Tudo leva a crer que o padrão de contrariedade –, presente no *Tratado* parece, na verdade, estar a serviço da manutenção de perspectivas distintas –, inaugurado pelo jovem filósofo no âmbito do pensar filosófico.

Na Parte IV do *Tratado*, nas suas considerações acerca do ceticismo, Hume apresenta, em primeiro lugar, o argumento cético, contrário à postulação racionalista que versa acerca da possibilidade de existência, no plano da razão humana, de um conhecimento absoluto. Ao iniciar a sua exposição, a partir da questão sobre a relação entre ciências demonstrativas e faculdades humanas, o filósofo deixa claro o seu interesse em ressaltar a forte suspeita que o pensamento cético lança sobre o *status* de evidência atribuído ao processo racional que fundamenta as ciências demonstrativas. Sabe-se que tal processo cognitivo, uma vez considerado autoridade máxima, funda a postulação racionalista de que a matemática, a aritmética e a geometria devem ser vistas como formas de saber absolutas.

A crítica inscrita no argumento cético – crítica endossada por Hume – é radical, porque não visa à rearticulação das matrizes racionais para a elas conferir uma nova positividade, mas simplesmente desmistificar a figura da certeza e da exatidão assumida pela razão, segundo a visão racionalista, no campo das ciências demonstrativas. Desse modo, o que se encontra em Hume é uma crítica estrutural da corrente racionalista: a desmistificação da pretensão do alcance lógico absoluto tanto das relações numéricas quanto do cálculo na matemática:

Ora, como ninguém sustentaria que nossa certeza em um cálculo complexo excede a probabilidade, posso afirmar com segurança que não há praticamente nenhuma proposição numérica sobre a qual possamos ter certeza mais completa. [...] Ademais, se uma só adição fosse

¹¹⁴ HUME. David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1975. L. I, Parte IV, séc.I. p.181.

certa, todas seriam, e, conseqüentemente, também a soma inteira ou total – a menos que o todo possa ser diferente do conjunto de suas partes. Eu quase ia dizendo que este raciocínio é certo; mas, pensando melhor, vejo que *e/le* também, assim como todos os outros raciocínios, deve-se reduzir e, de conhecimento, degenerar em probabilidade.¹¹⁵

A ênfase atribuída à preeminência dos conceitos de probabilidade e incerteza na problematização do cálculo e na prática da operação da adição, na matemática, deve ser vista como a mudança que a visão cética opera: as ciências demonstrativas não são a expressão do conhecimento. Assim, sem a bússola orientadora da razão – que, na visão racionalista, desempenha o papel de evitar a possibilidade do incerto –

Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade, mas esse efeito pode ser freqüentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela *inconstância* de nossos poderes mentais. Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade.¹¹⁶

Esta passagem mostra claramente que, na verdade, o que Hume defende é exatamente o oposto da postulação racionalista acerca da possibilidade de existência de um conhecimento absoluto no plano da razão. Na perspectiva humeana, a verdade pode não ser o efeito natural da razão; a inconstância está na base do processo do pensar. Deste modo, o conhecimento se realiza enquanto probabilidade. O conceito de probabilidade está em oposição às noções filosóficas de certeza e de necessidade, consideradas nas dimensões epistemológica e lógica. Probabilidade deve ser considerada como a problematização do saber, que suspeita dos critérios de legitimação, estimativa e previsibilidade, estabelecidos pelas ciências demonstrativas.

Ainda na passagem do texto do *Tratado*, é importante ressaltar que, visando ao fortalecimento da idéia de movimento como referencial fundamental do processo do pensar, Hume dá ênfase ao conceito de inconstância, que sugere o refletir sobre outras noções, como, por exemplo, mudança, alteração, instabilidade, que expressam a resistência do filósofo cético à postulação do caráter necessário ao modo conclusivo do pensar, tal como se vê na dialética aristotélica.

Nesse sentido, quando Hume reduz o conhecimento à probabilidade, dilui as idéias de verdade e a de fundamentação das formas do saber humano e, ao mesmo tempo, subverte a ordem de uma concepção mentalista, uma vez que o conceito de inconstância funciona como uma espécie de dinâmica mental que aniquila a concepção do pensamento como máquina estática. O conceito de inconstância serve, então, para

¹¹⁵ HUME. David. *A treatise...*, op.cit., p.181.

¹¹⁶ HUME. David. *A Treatise...*op.cit., p.181.

minar a redução da esfera mental à noção de faculdade. Vê-se, deste modo, o desvio estabelecido por Hume em relação às concepções da razão, próprias de sua época, e, sobretudo, em relação à linhagem mentalista-empirista instituída desde Locke até Berkeley.

Diante da ênfase dada à noção de instabilidade e da inquietude resultante da inconstância, tanto na esfera cognitiva quanto na sensível, o que se vê é a visão cética derrubar a postulação racionalista da certeza absoluta, da autoridade de nossas opiniões:

É certo que um homem inteligente e com uma longa experiência deveria ter, e geralmente tem, uma segurança maior acerca de suas opiniões do que um homem tolo e ignorante, e que nossas opiniões possuem diferentes graus de autoridade, perante nós mesmos, proporcionalmente aos graus de nossa razão e experiência. Tal autoridade jamais é completa, sequer no homem mais inteligente e experiente.¹¹⁷

Percebe-se, através desta passagem, que a autoridade absoluta de nossas opiniões é negada por uma simples razão: tanto na esfera cognitiva quanto na sensível, o que se vê é a destruição da suposição do repouso. A oscilação dos graus de autoridade das opiniões está intimamente relacionada à instabilidade que se apresenta como forma de existência de ambas as esferas citadas. Trata-se da mobilidade da razão e da sensação no processo cognitivo que aniquila a suposição da certeza de nossas opiniões. E Hume vai ainda mais longe quando não deixa de advertir que, mesmo no campo da experiência, não há um ponto fixo de ancoragem e de fundamentação de nossas opiniões.

Não obstante as interpretações que, de modo categórico, afirmam que, no tocante às matemáticas, Hume dá provas de não seguir o pensamento cético, encontram-se, no mesmo filósofo, as seguintes observações sobre o matemático:

Nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar plena confiança em sua verdade assim que a descobre ou considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e cresce ainda mais com a aceitação dos amigos, atingindo uma máxima perfeição pela aprovação universal e pelos aplausos do mundo erudito. Ora, é evidente que este aumento gradual de certeza não é senão a adição de novas probabilidades.¹¹⁸

Para o filósofo cético, na “descoberta” das ciências demonstrativas não se encontra a verdade, mas se introduz a probabilidade, a incerteza. A razão da aceitação da teoria por aquele que a elaborou não advém,

¹¹⁷ Id., *ibid.*, p.182.

¹¹⁸ HUME. David. *A Treatise....op.cit.*, p.180.

segundo a passagem do texto do *Tratado*, nem de uma evidência de natureza lógica, nem da tradicional pressuposição da apreensão de um dado empírico no procedimento da observação experimental. Tampouco se origina de uma revisão da teoria através do procedimento de testes empíricos. Neste ponto, é notável a advertência cética de Hume sobre a inexistência de um critério de demarcação, lógico ou empírico, como o instrumento de testabilidade da prova, por exemplo.

Pode-se dizer que o cético faz um outro percurso, tanto em relação à linha do positivismo de Carnap, abordado no capítulo anterior deste trabalho, quanto em relação à matriz dedutiva, em que se inspira a proposta metodológica da ciência empírica, largamente conhecida no campo da filosofia da ciência: o falsificacionismo, de Karl Popper. Hume se afasta de ambas as interpretações acerca dos enunciados científicos, acerca da matemática, acerca da aritmética e acerca da álgebra, quando recusa o mito da noção filosófica de evidência, considerada como razão da aceitação de uma teoria tanto por aquele que a elaborou quanto pelo próprio ambiente científico.

De fato, Popper, na sua crítica ao positivismo, recusa-se “[...] a admitir a tese de que na ciência existam enunciados cuja verdade tenhamos de aceitar resignadamente, pela simples razão de não parecer possível – por questões lógicas – submetê-los a teste”¹¹⁹. No texto da *Lógica da Investigação Científica*, posiciona-se frontalmente contra a eleição do critério lógico de demarcação, intitulado pelos próprios positivistas de enunciados de sentido. Desse modo, sustenta que há na utilização de tal denominação somente uma valoração, e não uma justificativa de recusa dos ditos enunciados metafísicos, quando diz: “[...] as expressões ‘absurdo’ e ‘carente de sentido’ comportam uma valoração pejorativa [...] E o que os positivistas tratam de conseguir não é tanto uma demarcação precisa, capaz de aniquilar a metafísica”¹²⁰.

Embora seja inegável o tom antiessencialista implícito na crítica de Popper ao critério de demarcação lógica adotado pelo positivismo, torna-se evidente que o filósofo está a exigir um critério rigoroso de demarcação, o que Hume rechaça.

Popper defende a tese da supremacia da análise observacional, sustentando a pressuposição da sua objetividade, e, ainda, a exatidão dos critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso no procedimento de testabilidade de uma teoria científica, o que implica a postulação da existência do conhecimento objetivo na esfera da razão humana ante a esfera empírica. Tal não é a proposta cética de Hume.

O cético, ao contrário de epistemólogos como Popper, não hesita em pontuar, na citação anterior, que a verdadeira razão da aceitação de uma teoria, isto é, sua suposta evidência lógica ou empírica, consiste

¹¹⁹ POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Ed. Tecnos, 1967. p.47.

¹²⁰ Id., *ibid.*, p.35.

simplesmente na aprovação dos doutos. Desta forma, torna-se patente que a tentativa popperiana de estabelecer o método do falsificacionismo como solução do problema do indutivismo – que, aos olhos do epistemólogo, Hume não conseguiu resolver – é expressão da aversão que o filósofo da ciência alimenta ante o pensamento cético do escocês, seja quanto ao redimensionamento da noção de análise observacional ou da explicação científica.

Sabe-se que Popper, ao contrário de Hume, jamais intencionou chegar à radicalidade cética de relativizar a idéia de conhecimento objetivo no campo da ciência. No que tange à questão da relação entre metafísica e ciência, é o próprio Popper quem afirma: “[...] nem sequer chego a afirmar que a metafísica careça de valor para a ciência empírica”¹²¹. E, mais adiante, conclui:

E se olharmos o assunto de um ponto de vista psicológico, sinto-me inclinado a pensar que a investigação científica é impossível sem a fé em algumas idéias de índole puramente especulativa [...] fé desprovida inteiramente de garantias, até do ponto de vista da ciência, e que – nesta medida – é metafísica.¹²²

Comparando-se os pensamentos de Hume e Popper, percebe-se que os autores adotam perspectivas distintas, uma vez que Popper inscreve sua perspectiva em uma linha essencialmente científica e diametralmente oposta à de Hume.

Ainda no tocante à passagem do texto do *Tratado* que versa a respeito da matemática, não é difícil perceber que, na postura do escocês diante da aceitação de uma teoria científica, há um tom quase kuhiano. Torna-se necessário, no entanto, manter a afirmação de Hume no terreno do ceticismo, caso não se queira compará-la ao que diz o texto das estruturas das revoluções científicas, onde Kuhn rivaliza com a visão de Carnap, sem adotar qualquer posição que possa ser considerada semelhante à do Hume cético. Traçar o paralelo entre Hume e Kuhn talvez seja válido somente à medida que possibilita vislumbrar o caráter extemporâneo da análise e do posicionamento do primeiro a respeito das ciências demonstrativas e o alcance das suas conseqüências. Mas esta não é a questão específica deste trabalho.

Dando prosseguimento à exposição do argumento cético, na consideração da temática da crença, Hume explica ao leitor que o objetivo da análise desse argumento é tão-somente sensibilizá-lo para a perspectiva da abordagem cética. Segundo essa visão, “[...] a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cogitativa de nossa natureza”¹²³. Ao ressaltar o modo cético de tratar a questão da

¹²¹ Id., *ibid.*, p.38.

¹²² Id., *loc.cit.*

¹²³ HUME. David. *A treatise...*, *op.cit.*, p.183.

crença, o filósofo utiliza, de maneira enfática, o termo sensibilizar e nisto se percebe a reafirmação da recusa do modo tradicional de argumentação: a demonstração. Hume se opõe à demonstração, especialmente no que diz respeito ao seu aspecto negativo, isto é, coercitivo.

Valer-se do discurso como artifício de captura do leitor parece ser indicativo suficiente de que Hume volta sua atenção para o poder sensível do discurso. Para ele, o discurso torna-se instrumento capaz de sensibilizar, atrair, sem precisar lançar mão de qualquer mecanismo de coerção, que tem por objetivo subjugar o ouvinte, como acontece na forma discursiva e argumentativa da dialética platônico-aristotélica.

Importa ainda notar que todo o sentido da argumentação dialética de Hume está na exposição do argumento cético. A realização do contraponto entre as perspectivas racionalista e cética, tanto no tocante à questão das ciências demonstrativas quanto da crença, é positiva, dado que se constitui como estratégia argumentativa capaz de conduzir o leitor à percepção de que posicionamentos filosóficos não carregam em si qualquer tipo de neutralidade. Hume objetiva que, ao término da sua exposição, venham a transparecer os planos divergentes que orientam cada posicionamento filosófico e suas conseqüências.

Nesse sentido, trata-se de demonstrar que a perspectiva do racionalismo, ao advogar que a crença consiste em um ato simplesmente cognitivo-deliberativo que não se vincula à sensação, contribui para a manutenção da abordagem intelectualista. Essa abordagem se fundamenta no dualismo arbitrário, porque defende a tese da supremacia da razão em detrimento da sensação, sem fornecer qualquer justificativa capaz de legitimar a postulação da preeminência de uma só esfera, incidindo em uma perspectiva que, semelhante àquela adotada por Aristóteles, insiste em se orientar por uma lógica excludente na abordagem da crença.

É igualmente fundamental, para Hume, na exposição da abordagem cética da crença, mostrar que a razão não paira acima do estado de incerteza e por isso não há nela poder para superar a esfera sensível.

É justamente na luta constante entre razão e sensação, e na oscilação advinda deste confronto, que se dilui a idéia de uma razão substancializada na concepção de juízo em Hume. Deste modo, sem haver a eliminação da força das sensações, o procedimento reflexivo-judicativo deixa de ser um núcleo onipresente de intencionalidade e imparcialidade. É justamente porque não há neste “procedimento reflexivo” o primado da razão, que Hume ressalta que se continua “[...] a crer e a raciocinar como de costume”¹²⁴, mesmo após o embate.

O modo dialético de pensar a crença leva a instaurar a suspeita da visão da sua perspectiva racionalista e de seu modo excludente de fundamentá-la, abrindo espaço, então, para a crítica no argumento

¹²⁴ HUME. David. *A treatise...*, op.cit., p.184.

cético: “Se a crença, portanto, fosse um simples pensamento, independente de uma maneira de concepção ou adição de uma força e vivacidade, ela necessariamente destruiria a si mesma”¹²⁵.

Neste sentido, tanto raciocínios quanto crenças não se fundamentam na razão nem podem ser por ela abalados, sendo “atos” ligados à esfera sensitiva. Hume ainda vai mais longe e mostra que a perspectiva cética da crença está intimamente relacionada à concepção cética de juízo, cuja marca distintiva está em seu caráter antivoluntarista, uma vez que o considera “[...] regulado por princípios e causas contrárias”¹²⁶. Percebe-se, neste ponto, o distanciamento da noção cética de juízo da concepção racionalista, sobretudo de linhagem aristotélica.

Observa-se que toda análise do escocês a respeito da crença – ao enfatizar o embate entre os contrários, que fundamenta o seu pensamento dialético – mantém-se fiel ao viés cético e realiza uma mutação significativa no registro da lógica: a não supressão dos contrários. A relação de polarização entre forças antagônicas é fator determinante para garantir a manutenção da oposição. Importa aqui ainda a seguinte ressalva: não há como negar que a ênfase na impossibilidade de eliminação de uma parte antagônica sobre outra é análoga ao sentido dialético presente no uso que Hume faz dos princípios contrários: se não há preeminência de um princípio sobre outro, a mente os abarca, sem incorrer em nenhum tipo de impertinência lógica.

Assim, Hume conclui a sua exposição da abordagem cética da crença, enfatizando: “É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos”¹²⁷. E garante: “Esse sistema filosófico, portanto, é o fruto monstruoso de dois princípios contrários que são abarcados pela mente, um não sendo capaz de destruir o outro”¹²⁸.

Se, na apresentação de opiniões divergentes, a diferença de perspectiva surge como perfeitamente plausível e a eliminação dos contrários, como um contra-senso, segundo o cético, não há porque falar em conciliação e síntese na compreensão da dialética. Nesta direção, enfatizando a impossibilidade de se estabelecer qualquer tipo de concordância entre perspectivas diametralmente opostas, uma vez que apresentam ângulos e contornos divergentes em suas abordagens a respeito do saber, já no *Tratado*, Hume apresenta a sua concepção de dialética em que a exigência de síntese cai por terra.

Segundo o cético escocês, é justamente porque “[...] conhecimento e probabilidade têm naturezas tão contrárias e discordantes que não se poderiam transformar insensivelmente um no outro”¹²⁹. Torna-se claro

¹²⁵ Id., *ibid.*, p.185.

¹²⁶ Id., *loc.cit.*

¹²⁷ HUME. David. *A treatise...*, *op.cit.*, p.218.

¹²⁸ Id., *ibid.*, p.215.

¹²⁹ Id., *ibid.*, p.181.

que, na visão dialética de Hume a respeito dos contrários, a própria ótica aristotélica de análise da questão é colocada em xeque. E ele parece mostrar-se ciente do uso diferencial da noção dos contrários na seguinte passagem: “Surge uma espécie de contrariedade em nosso modo de pensar decorrente dos diferentes pontos de vista a partir dos quais examinamos os objetos”¹³⁰.

A polarização no pensar é uma forma possível e antidogmática do exercício filosófico. Em outros termos, trata-se de ressaltar que um problema filosófico constitui-se em uma indagação constante que comporta distintas perspectivas na sua consideração, e, por conseqüência, aniquila a suposição da existência de um exclusivo olhar hegemônico, pressuposição implícita na tese da dialética aristotélica que advoga a elisão dos contrários.

2.2- A VISÃO DO PLATÔNICO, EPICURISTA, ESTOICO E O CÉTICO: A UNIDADE DA ARGUMENTAÇÃO CÉTICA NOS ENSAIOS DE HUME:

Parece oportuno considerar, aqui e no contexto do “jogo dos contrários”, a coleção dos ensaios de Hume, particularmente “O epicurista”, “O platônico”, “O estóico” e “O cético”, cuja contribuição para a exposição do seu pensamento dialético consiste em ressaltar, na apreciação de posições tão conflitantes, a presença da estrutura argumentativa defendida por ele. Esta estrutura já se mostra presente na Parte IV do livro I do *Tratado*, na abordagem cética acerca das ciências demonstrativas e da crença, conforme demonstramos ainda neste capítulo. Aparentemente independentes, cada um dos ensaios citados desenvolve uma abordagem específica, por conseqüência, sustentam posições distintas sobre um problema comum: a questão filosófica acerca da felicidade humana. Deste modo, torna-se plausível sustentar que os ensaios mencionados apresentam-se intrinsecamente inter-relacionados.

Que modelo de argumentação está subjacente, porém, na exposição dos distintos pontos de vista elencados na unidade narrativa que compõe os ensaios? Acredita-se ser o modelo dialético-cético que Hume endossa, contrastante com o modelo demonstrativo da dialética aristotélica. Este modelo dialético parece envolver a característica central dos textos de Hume, diametralmente oposta a do modelo aristotélico, que visa a supressão dos opostos. Hume procura mostrar, nos seus ensaios, a consideração da questão da felicidade humana, a partir da diversidade das concepções adotadas pelas distintas correntes filosóficas.

As abordagens descritas nos *ensaios*, mostrando-se, entre si, visivelmente conflitantes, mantêm intacto o padrão de contrariedade. Deste modo, seguindo o preceito dialético cético, já explicitado pelo próprio

¹³⁰ Id., *ibid.*, p. 220.

Hume em passagens anteriores, na unidade narrativa dos ensaios, torna-se claro que, no debate em torno da questão da felicidade humana, os distintos pontos de vistas "[...] são abarcados pela mente sem um ser destruído pelo outro"¹³¹ e equiparam-se quanto à possibilidade de serem pensados sem a implicação de envolver qualquer idéia de contradição no sentido de se constituírem em uma impertinência lógica.

Assim, se parece haver consenso entre as correntes filosóficas que são apresentadas nos ensaios, quanto à centralidade e à importância da questão da felicidade humana, as análises variam muito e as considerações divergem¹³². Podem-se distinguir alguns itens centrais que comparecem nas abordagens de cada corrente filosófica na exposição do problema em debate: o paralelo entre natureza, seres humanos e animais e a análise das temáticas do prazer, ações e condutas humanas.

A respeito das relações humanas e as da natureza, o epicurista afirma:

É uma mortificação para a vaidade do homem, que a sua maior arte e indústria jamais possa igualar-se à mais inferior das produções da natureza, seja em beleza ou valor. [...] A arte pode criar um conjunto de roupas, mas a natureza deve produzir um homem. Mesmo naquelas produções comumente denominadas trabalhos de arte, percebemos que as mais belas de todas são notadas por sua beleza superior, pela força e influência feliz da natureza.¹³³

No paralelo comparativo entre as produções humanas e as da natureza, a corrente epicurista não reconhece a possibilidade de igualdade entre beleza e valor. A inferioridade do trabalho humano em relação ao da natureza, sustenta o epicurista, advém da concepção de trabalho que, enquanto ação produtiva, não apresenta como resultado algo original, no sentido de ainda não ter existido.

Para o epicurista, os produtos advindos das criações humanas se realizam mediante a cópia em série, contrário à idéia de novo. Já a especificidade e a grandeza da produção criativa da natureza consistem em seu poder de instaurar algo novo, incomum, singular, o homem, por exemplo.

É nesse sentido que o epicurista enfatiza a distinção entre a ação de produção de roupas e aquela da natalidade humana. Esta é considerada como produto da ação criativa por excelência, pois se liga à originalidade. Daí porque o epicurista recusa relacionar invenção humana à noção de refinamento ou beleza: "Quão pobres são aquelas canções em que o fluxo feliz de fantasia não forneceu materiais para que a arte embeleze e refine"¹³⁴.

¹³¹ HUME. David. *A treatise...*, op.cit., p.215.

¹³² Sobre este ponto, mais adiante, teremos oportunidade de verificar a similaridade entre a estrutura dialética dos ensaios mencionados e a do texto dos *Diálogos da Religião Natural*.

¹³³ HUME. David. *The epicurean*. In: _____. *Selected essays*. Oxford:Oxford University Press, 1993. p.77.

¹³⁴ Id., *ibid.*, p. 77-78.

Aos olhos do epicurista, a felicidade está intrinsecamente relacionada à noção de prazer, e, nesta análise, acrescenta-se ao processo de realização da satisfação – fruição do prazer – a idéia de arte e delicadeza. Prazer é concebido como deleite que, uma vez relacionado ao agradável, é oposto à dor: “Posso provocar a minha própria dor através de meus infrutíferos esforços, mas jamais poderei encontrar algum prazer”¹³⁵.

[...] com que propósito poderia fingir regular, refinar ou revigorar quaisquer daquelas fontes ou nascentes que a natureza fez brotar em mim? É este o caminho pelo qual devo alcançar a felicidade? Mas, a felicidade implica alívio, contentamento e prazer; não em vigilância, preocupação e fadiga.¹³⁶

Não só a dor é oposta ao prazer e à felicidade, mas o próprio pensar não se constitui em prazer, e, ainda menos, as especulações filosóficas:

[...] vãs pretensões aquelas de fazer-nos felizes como de regozijarmo-nos com nossos próprios pensamentos [...]. O coração, enquanto isso, está esvaziado de todo o contentamento, e a mente, sobrecarregada de seus próprios objetos, afunda-se no abismo do mais profundo sofrimento e desânimo.¹³⁷

E rechaçando a especulação filosófica, diz: “[...] mas, por que solicito a vocês sábios arrogantes e ignorantes que mostrem-me o caminho da felicidade? Deixe-me consultar as minhas próprias paixões e inclinações. Nelas devo ler o aviso da natureza, não em seus frívolos discursos”¹³⁸.

No ensaio, há várias passagens que ilustram a concepção epicurista de que a felicidade – ou prazer – se origina de um princípio único: a natureza. É nesta concepção que está o sentido de *delicadeza* e *refinamento* na satisfação dos prazeres, implícito nos termos “embelezamento”, “encanto” e “suavidade” que comparecem na seguinte passagem:

[...] propício aos meus desejos, o divino, o prazer agradável, o supremo amor entre os deuses e os homens, avança em minha direção. À sua aproximação, o meu coração bate com um reconfortante calor, e cada sentido e faculdade é dissolvida em alegria, enquanto ele emana à minha volta todo o embelezamento da primavera e todos os tesouros do outono. A melodia de sua voz encanta meus ouvidos com a música mais suave, enquanto me convida a partilhar daqueles deliciosos frutos, os quais, com um sorriso que difunde uma glória no céu e na terra, ela presenteia-me. O cupido brincalhão que está a seu serviço, ou abana-me com suas asas

¹³⁵ Id., *ibid.*, p.79.

¹³⁶ Id., *ibid.*, p.78.

¹³⁷ Id., *ibid.*, p.79.

¹³⁸ HUME, David. *The epicurean...*, op. cit., p. 79.

perfumadas ou despeja sobre minha cabeça os óleos mais aromáticos; ou oferece-me seu néctar espumante em cálices dourados.¹³⁹

Na conclusão de que o prazer e a felicidade consistem em uma espécie de emanção da natureza, que suscita a sensação do agradável como elemento fundamental do prazer, o epicurista sustenta que só o retorno à natureza pode propiciar a felicidade ao homem, e, deste modo, recusa haver nele uma tendência natural para a reflexão e a vida política:

As musas primaveris esperam ao redor com sua sinfonia que toca como por encanto, suficientes para acalmar os lobos e os tigres do deserto selvagem, inspiram uma suave felicidade em cada íntimo.¹⁴⁰

[...]

Em nossos discursos animados, mais do que nos raciocínios das escolas, está a verdadeira sabedoria a ser encontrada. Em nossas relações de estima, mais do que nos debates vazios de homens de estado e de patriotas fingidos, a virtude verdadeira se mostra.¹⁴¹

A felicidade do homem refere-se, então, à aceitação do exilar-se da vida sociopolítica – que não é vista como possibilidade para uma convivência saudável entre os homens. Assim, para o epicurista, não há, no homem, tendência natural para a vida em sociedade; a esfera da ação humana – sociopolítica – não está orientada para qualquer fim, ou ainda, não se constitui em origem de aperfeiçoamento ético: “Aqui, sozinho, desejo a sua ausência; e aqui, sozinho, eu posso encontrar uma compensação suficiente para a perda de nossa sociedade”¹⁴².

Ao passarmos para a análise do ensaio intitulado “O platonista”, percebemos que, no que tange à questão referente à concepção do universo, aparece uma forte inspiração finalista. Em primeiro lugar, atribui-se à esfera natural *status* de perfeição e de superioridade, e a relação entre homem e universo é descrita como sendo de pertencimento e de subordinação:

A divindade é um oceano infinito de felicidade e glória: as mentes humanas são rios menores, que, originando-se primeiramente neste oceano, buscam, ainda, no meio de todos os seus cursos sinuosos, retornar a ele, e perder-se naquela imensidão de perfeição.¹⁴³

¹³⁹ Id., *ibid.*, p. 79-80.

¹⁴⁰ Id., *ibid.*, p.81.

¹⁴¹ Id., *ibid.*, p.80.

¹⁴² HUME. David. *The epicurean...*, op. cit., p.82.

¹⁴³ HUME. David. *The Platonist*. In: _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 92.

Para o platônico, é sinal de insensatez, portanto, deixar de perceber a presença da inteligibilidade que orienta o processo estável e regular dos acontecimentos naturais do universo, cujo autor deve ser definido e adorado como infinitamente perfeito e bom. Justamente aqui, o finalismo, que inexistente no epicurismo, comparece na seguinte passagem:

Podemos, então, ser tão cegos a ponto de não descobrir uma inteligência e desígnio na trama mais refinada e estupenda do universo? Podemos ser tão estúpidos a ponto de não sentir o mais arrebatador enlevo de admiração e adoração sob a contemplação daquele ser inteligente e tão infinitamente bom e sábio? ¹⁴⁴

A inteligibilidade, que é considerada como uma espécie de impulso que concorre para um fim e imprime uma direção aos acontecimentos naturais, incidirá também na análise acerca da conduta humana, e pressupõe uma condição de estabilidade e regularidade na vida prática do homem. Deste modo, eventos destrutivos, que transtornam o horizonte das ações humanas, são descritos pelo platônico como vazios de razão, como situações inusitadas de desorientação, em que a fúria acomete o homem na queda do desvario, na desrazão, considerados expressão de um estado patológico que rompe com o natural, a loucura: “Quando controladas no seu curso natural por vício ou loucura, elas (as mentes humanas) tornam-se furiosas, enraivadas; e, avolumando-se em uma torrente, então, realmente espalham horror e devastação”¹⁴⁵.

Percebe-se que aqui o sentido originário do agir e do fazer humanos corresponde não ao arbitrário e casual, mas à racionalidade, determinada por um fim preestabelecido. Assim, o produzir humano, concebido enquanto arte, tem por finalidade o refinamento: “O escultor, o arquiteto [...] nos fazem refletir sobre a beleza de sua arte e invenção, que, a partir de um amontoado de matéria disforme, podem extrair tais expressões e proporções”.¹⁴⁶

Se o modelar significa, em linguagem platônica, o imprimir uma forma à matéria, forma esta de natureza supra-sensível que possibilita o emergir da habilidade humana – relacionada à idéia –, então, toda arte, sustenta o platônico, reveste-se de reflexão, pois o processo criativo, desde o seu início até o seu término, pode ser deduzido de uma inteligibilidade, de uma mente, uma idéia que a antecedeu e orientou. Neste sentido, o fundamento último do processo de criação, o princípio de inteligibilidade, é o ser supremo, considerado então a inteligência maior, autor e origem de todas as coisas. É daí que advém a superioridade atribuída à noção de produção existente no ato inaugural do universo. Este, está longe de ser considerado

¹⁴⁴ HUME. David. *The Platonist...*, op. cit., p.94.

¹⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 92.

¹⁴⁶ HUME. David. *The Platonist...*, op. cit., p.93.

como ato de um mero inventar, mas de fazer nascer, que, análogo ao de nascimento, constitui o sentido pleno do ato de criar.

De fato, para o platônico, há um princípio inteligível originário de todas as coisas, que corresponde à “[...] infinita perfeição de onde provém toda coisa boa e valiosa”¹⁴⁷, “[...] a quem a arte humana é inferior, mas a ela está vinculada”¹⁴⁸.

Nessa perspectiva intelectualista de arte é que se instaura, no pensamento platônico, a relação de interdependência entre o homem e o resultado da sua produção. A relação entre escultor/estátua, por exemplo, deve-se ao fato de que é pela inteligibilidade do fazer humano, do seu trabalho de arte, de dotar o material bruto de proporções e simetrias que o homem pode revelar-se como criador, em segunda instância, pois, em primeira, situa-se a natureza ou princípio supremo.

Considere todas as obras das mãos humanas, todas as invenções da razão humana, sobre as quais você fingiu ter um discernimento tão bom. Você descobrirá que a mais perfeita produção ainda advém da mais perfeita reflexão, e que é a mente sozinha que admiramos, enquanto damos os nossos aplausos para os encantos de uma estátua bem proporcionada, ou para a simetria de um tapete nobre.¹⁴⁹

Contrariamente à visão epicurista, aos olhos do platônico, a fruição estética ou satisfação humana do prazer, identificada à verdadeira felicidade, revela-se na contemplação das formas puras da razão, fundamentadas na tríade do bom, belo e bem, cuja matriz é a natureza inteligível do ser supremo.

A felicidade – identificada à fruição estética – revela-se como contemplação do ser supremo, e não apenas um deleitar-se do mundo sensível. Para o platônico, é exatamente quando vinculada ao mundo sensível que arte e produção humanas perdem o seu valor e grau de perfeição. Por isso, o ato humano de valorização da esfera sensível na fruição estética desfigura-se e perde o seu poder revelador da perfeição, na tentativa de reduzi-la à esfera sensível, tornando-se expressão de negligência e ignorância humanas:

Mas você é, você mesmo, o seu próprio ídolo. Você idolatrou suas imaginárias perfeições; ou, preferivelmente, ciente de suas reais imperfeições, você procurou somente enganar o mundo e satisfazer a sua fantasia, ao multiplicar os seus admiradores ignorantes. Assim, não satisfeito em negligenciar o que há de melhor no universo, você desejou colocar em seu lugar o que há de mais vil e desprezível.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Id., loc.cit.

¹⁴⁸ Id., loc.cit.

¹⁴⁹ Id., loc.cit.

¹⁵⁰ HUME. David. *The Platonist...*, op. cit., p.93.

Partindo de uma visão dualista, em que se privilegia a esfera intelectual em detrimento da sensível, é que se torna possível, para o pensamento platônico, conceber a primeira esfera como o dispositivo diferencial entre a atividade da natureza e aquela das produções humanas. Arte, por exemplo, embora tenha na visão platônica uma relação de interdependência com a atividade da natureza, no entanto, em razão do seu caráter sensível, é por ele descrita como “imitação” da natureza, ou seja, uma espécie de reconfiguração, portadora de uma inferioridade em relação ao modelo original.

A arte copia somente o exterior da natureza, deixando o interior e as mais admiráveis fontes e nascentes como excedentes de sua imitação, como se estivessem além de sua extensão. A arte copia somente as produções extremamente pequenas da natureza, desesperando-se para alcançar aquela grandeza e magnificência que são tão surpreendentes na maestria das obras de seu original.¹⁵¹

Opondo-se frontalmente ao ponto de vista epicurista, o platônico defende a razão como a bússola que orienta o homem no caminho da felicidade, e garante que é ela quem evita o risco na desrazão, loucura, na desmedida. Desse modo, tudo leva a crer que o platônico acredita, ao contrário do epicurista, que somente por meio da razão é possível ao homem obter prazer, análogo à felicidade (bem).

Há também de se ressaltar que a condenação do platônico à especulação não se estende a toda esfera filosófica, como aparece na visão epicurista. O platônico condena, de maneira explícita, tão-somente o discurso prático-moral sofista, no que toca à questão da busca particular do prazer e da aprovação popular. Tais buscas não são, pelo platônico, reconhecidas como legítimas, uma vez que se pautam na opinião e nos costumes culturais. Então, segundo o olhar platônico, o modo próprio do homem, como ser racional, é o conquistar a felicidade através do exercício de autoconhecimento, a introspecção, cuja influência socrática torna-se clara nas palavras do platônico que ao sofista condena:

Oh, filósofo! A sua sabedoria é vã, e a sua virtude, desvantajosa. Você procurou os aplausos ignorantes dos homens, não as sólidas reflexões da sua consciência ou a aprovação mais sólida daquele ser, que, com o olhar firme de quem tudo vê, penetra o universo.¹⁵²

É esta contemplação do ser superior, de quem emana o bom, o belo e o bem, que se torna referência na consideração dos valores morais perante o modo de conduta de vida. Parece, então, inteiramente plausível sustentar que, distintamente do epicurista, segundo o platônico, arte e moral tornam-se a possibilidade de reeducar o olhar e a ação humana, apresentando uma forma única de ver as coisas e de agir voltado para um

¹⁵¹ Id., *ibid.*, p.94.

¹⁵² HUME. David. *The Platonist...*, op. cit., p.93.

outro mundo, o supra-sensível. Ao contrário do epicurista, o que se vê no pensamento platônico é a postulação da possibilidade de a conduta humana ser reduzida à norma de regras inflexíveis e gerais.

Enfatizando na arte o caráter de revelação do ser supremo, a concepção platônica institui uma relação dualista no que diz respeito ao caráter de perenidade da natureza e ao da fragilidade humana, que, uma vez relacionada à condição de mortalidade do homem, confere o sentido de fugacidade e de limitação da existência humana. No entanto, garante o platônico, a natureza humana, na medida em que é considerada como portadora de faculdades racionais, se mantém no aguardo de uma outra forma de existência e contemplação do ser divino:

Se algo pode diminuir o prazer desta contemplação, deve ser ou o limite de nossas faculdades, que esconde de nós a maior parte daquelas belezas e perfeições, ou a brevidade de nossas vidas, que não possibilita tempo suficiente para nos ensinar sobre elas. Mas é reconfortante saber que, se nós empregarmos valiosamente as faculdades, aqui assinaladas, elas serão ampliadas em outro estado de existência, de modo a nos apresentar adoradores mais adequados de nosso criador; e que a tarefa que jamais poderá ser concluída a tempo, será o trabalho de uma eternidade.¹⁵³

A abordagem estoíca acerca da felicidade orienta-se no sentido de traçar uma antropologia ético-política como modo de apresentação da existência humana, na qual comparecem fortes traços de finalismo, advindos da influência platônico-aristotélica. Delinear uma antropologia é o objetivo, uma vez que o que está em jogo na abordagem do estoíco é a relação do homem com a natureza e com os homens e, sobretudo, dos homens com eles mesmos. Este parece ser o enfoque diferencial da exposição estoíca acerca da felicidade. Assim, excetuando-se o epicurista, a preocupação maior e a questão de fundo da antropologia estoíca é o contexto ético da existência humana.

É a preservação de si que, segundo o estoíco, constitui a atividade humana ligada diretamente ao processo vital do indivíduo, a sua própria conservação, em que a razão é considerada como instância normativa e móvel que marca a distinção entre homens e seres animais:

As criaturas brutas têm muitas de suas necessidades supridas pela natureza [...]. Já o homem, exposto e indigente a elementos rudes, ergue-se vagorosamente daquele estado desamparado pelo cuidado e vigilância de seus pais; e, tendo atingido o seu máximo desenvolvimento e perfeição, chega somente a uma capacidade de subsistir através de seu próprio cuidado e vigilância.¹⁵⁴

¹⁵³Id., *Ibid.*, p. 94.

¹⁵⁴ HUME, David. The stoic. In _____. *Selected essays*, op. cit., p. 84.

O estóico sustenta que, entre homens e animais, o primeiro tem uma condição privilegiada diante do segundo, uma vez que o seu poder de preservação, que assegura a conservação da sua existência e satisfação das suas necessidades, é contraposto à condição de passividade à qual se encontra a espécie animal. Ao pontuar dois tipos de condição – ativa, na esfera humana, e passiva, na esfera animal –, o estóico mostra a marca distintiva de relacionamento de ambas as esferas ante a natureza, e garante:

Existe esta diferença óbvia e material na conduta da natureza, no que diz respeito ao homem e aos outros animais, que, tendo dotado o primeiro de um espírito sublime e celestial, e tendo dado a ele uma afinidade com seres superiores, ela não concede tais nobres faculdades para deitar-se indolente e letárgico, mas o obriga, pela necessidade, a utilizar, em cada emergência, a sua maior arte e indústria.¹⁵⁵

A razão, origem do poder de conservação, é considerada a força ativa do homem – inexistente nos seres animais –, capaz de lhe possibilitar suprir as suas necessidades, as quais, no caso dos seres animais, têm, na natureza, a sua satisfação realizada. É justamente nesse sentido que, segundo o estóico, a força da razão opõe-se à passividade das espécies animais. No entanto, o poder cognoscível não é considerado como criação do próprio homem, mas identificado como benefício a ele concedido por um ser superior, a natureza. A dimensão não artificial, mas sobrenatural, da razão humana, torna-se clara na passagem, na qual adverte o estóico, que o homem deve ser grato pelo dom que lhe foi dado: “Reconhece, portanto, ó homem, o benefício da natureza; porque ela deu a você aquela inteligência que supre todas as suas necessidades”¹⁵⁶.

A força animal de exposição a riscos é considerada como exemplo, em que se torna clara uma certa superioridade do animal diante do homem. Esta, porém, se minimiza quando, via razão, no trabalho e na arte, o homem imprime toda a sua força e marca a sua superioridade ante as outras espécies.

A concepção estóica de arte também irá incidir no sentido da noção de preservação, que se torna marco do distanciamento da linha platônica em alguns pontos significativos. Arte é considerada como ato inventivo, que, ao contrário da visão platônica, guarda a sua positividade enquanto instrumento de proteção do próprio homem, garantia do seu bem-estar, da qual emerge o sentido pleno de conservação da espécie. Fabricar objetos como uma arma, por exemplo, significa valer-se da razão inventiva a fim de garantir proteção: “Observe este artesão, que converte uma pedra bruta e disforme em um nobre metal e, ao moldar aquele metal por suas mãos astuciosas, cria, como por encanto, todo tipo de arma para sua defesa, e todo tipo de utensílio para sua conveniência”.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Id., *ibid.*, p.83.

¹⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 84.

¹⁵⁷ HUME, David. *The stoic*, op.cit., p.84.

Aqui é notório que a produção artística, quando considerada de natureza inventiva, é concebida como uma atividade eminentemente humana sem ter, como em Platão, qualquer referência ou ligação com uma esfera superior. Antes de considerá-la como revelação da divindade, a arte expressa a sua singularidade na afirmação da existência humana, pois nela se revela o poder de conservação do homem, através dos seus artefatos, que indicam a sua finalidade maior – saber assegurar a sobrevivência – seja na busca de proteção, seja na busca do útil. No entanto, há de se notar que o ponto de convergência entre o estóico e o platônico situa-se na pressuposição de que toda atividade humana sempre está dirigida para um fim determinado, característica esta que expressa o finalismo inscrito em ambas as antropologias.

Para o estóico, o processo criativo se estende até o campo das aspirações humanas; deste modo, não pode o aspirar (desejar) ser reduzido à simples sobrevivência biológica do homem, mas o seu fim deve adequar-se à própria constituição do ser humano. Parece suficientemente esclarecedora a exposição estóica acerca da função da arte, e das produções humanas, que se encontram relacionadas à noção do trabalho e da sua excelência: “O maior fim de toda a indústria humana é a obtenção da felicidade. Para isso foram inventadas as artes, cultivadas as ciências, formuladas as leis e modeladas as sociedades, pela mais profunda sabedoria de patriotas e legisladores”.¹⁵⁸

O que surge na noção de produção humana é a ação eminentemente criativa, na qual parece que a metáfora do *homo faber* é ilustrativa na compreensão do homem do labor, ou seja, aquele que cria dispositivos adequados para escapar de qualquer tipo de ameaça e garantir a sua segurança. Ainda há de se observar que a criação da sociedade tem como produto a formação de uma esfera pública que, distinta da natural, representa o esforço do homem para garantir condições favoráveis para a sua existência, inclusas, então, arte e ciências, que também envolvem um processo de aperfeiçoamento ético. Pode-se sustentar, portanto, que, mais uma vez, a noção do ato humano está vinculada à felicidade, sintetizada na arte, nas ciências e na sociedade, cuja meta é o aperfeiçoamento. Esta concepção do trabalho parece ser prova suficiente de que a antropologia ético-política do estóico não deixa de apresentar uma forte inspiração finalista, advinda do platonismo.

O enfoque ético desta antropologia finalista comparece na passagem em que o estóico traça um paralelo comparativo entre o selvagem, o cidadão e o homem de virtude. Observe-se: “Porém, quanto mais o maior selvagem é inferior ao cidadão refinado, que, sob a proteção de leis desfruta de toda a conveniência que a indústria inventou, mais é este cidadão, ele próprio, inferior ao homem de virtude, e ao verdadeiro filósofo”.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 85.

¹⁵⁹ HUME, David. *The stoic...*, *op.cit.*, p.85.

A superioridade do homem virtuoso consiste no seu poder cognitivo de regular as suas paixões. Vê-se aqui que o poder da razão envolve a idéia de controle, uma vez que se trata de uma força coercitiva sobre as paixões. Assim, a excelência virtuosa do filósofo é descrita como eminentemente reguladora, colocando-se como um comportamento-modelo, pois “[...] governa os seus apetites, domina as suas paixões, e aprende, pela razão, a regular um valor justo a cada busca e satisfação”¹⁶⁰.

A sociedade, representante da formação de uma esfera pública de ação, pressupõe, então, para o estóico, um processo de reorganização dos valores éticos e de busca do aperfeiçoamento do homem até a perfeição, que, por sua vez, também presume que a condição humana é marcada por enganos e males. Assim, sustenta o estóico: “[...] mas, se os enganos são freqüentes, são inevitavelmente cometidos, deixe-nos registrá-los; deixe-nos considerar suas causas; deixe-nos avaliar a sua importância; deixe-nos investigar seus remédios”.¹⁶¹

Da passagem, nota-se que, na visão epicurista, não só o mal é uma existência objetiva da realidade humana, mas pode tornar-se, para a própria razão humana, objeto de estudo e conhecimento, identificado ao método analítico-dedutivo. A razão da certeza da possibilidade humana de desvendar a cura para os males é a mesma da possibilidade de análise do problema do mal, de modo geral. Em poucas palavras, supondo que o mal envolve as ações humanas, e que estas se orientam por uma racionalidade, cabe à razão humana desvelar a origem daquele. De antemão, contudo, fica claro que, seguindo a linha platônica, para o estóico, o que há no mal é ausência, privação, que se contrapõe ao que é considerado felicidade e virtude. Na pressuposição de que a conservação da vida cabe ao próprio indivíduo, então será ele mesmo o provedor da cura dos males que acometem sua existência.

A máxima estóica do homem virtuoso, apoiado no princípio da razão controladora das paixões, está contida na forte ligação com a noção de *esforço*. Por se referir a uma espécie de força, faz-se significativa e indispensável no direcionamento do homem no processo de busca da felicidade, identificando-se, então, como mediadora na aquisição de felicidade, de uma vida de virtude e ainda da cura dos males que afligem a vida humana.

Na atividade do trabalho, o *esforço* da razão, ao imprimir a sua força de controle sobre as paixões, possibilita o aperfeiçoamento ético do homem. Pode-se reconhecer a relação entre a atividade do homem trabalhador e o conceito de *esforço* que esta ação comporta, dirigida para a cura dos males. É nesse contexto, em que prazer e felicidade, intrinsecamente relacionados ao conceito de *esforço*, condicionam a visão estóica do *repouso* como *apatia*, que o homem corre o risco permanente de deixar-se entregue à indolência e

¹⁶⁰ Id., loc. cit.

¹⁶¹ Id., ibid., p. 86.

transfigurar o prazer em desprazer: “Em vão você procura o repouso de um canteiro de rosas; em vão você espera o divertimento advindo dos vinhos e frutas mais deliciosos. A sua indolência, ela própria, torna-se uma fadiga; o seu prazer, ele próprio, cria o desgosto”.¹⁶²

Felicidade, então, no pensar estóico, implica *esforço*, visto como instrumento de superação dos conflitos, perturbações que acometem a vida humana, colocando em risco a própria conservação do homem, que pode sucumbir, por ser considerado vulnerável a eventos destrutivos, tais como a violência, dor e sofrimento. Como modo de o amor apresentar-se, ainda, em um movimento transformador, o *esforço* aparece como válvula na moderação da paixão, que se apresenta como paixão generosa:

As alegrias do amor, embora tumultuosas, não expulsam os sentimentos ternos de solidariedade e afeição. Elas até derivam a sua influência principal daquela paixão generosa: e quando apresentada sozinha, nada proporciona para a mente infeliz, a não ser cansaço e o desgosto.¹⁶³

Os elementos centrais da ação virtuosa, como o amor, a amizade, simpatia, generosidade, contrapõem-se aos vícios e males. Desse modo, se a busca da felicidade envolve um processo de reordenação da convivência social, é porque esta se vincula às regras morais que estabelecem uma relação entre felicidade e remodelação do comportamento humano, e se apóia no pressuposto da padronização da conduta humana. Aliás, não por acaso a noção de aperfeiçoamento, seja ético ou cognitivo, nos remete à idéia da aquisição de algo que nos falta. Então, vê-se que, para o estóico, felicidade implica um processo de reeducar-se, evidenciando um caráter eminentemente normativo no que diz respeito à conduta humana.

É sugestivo o modo pelo qual o cético inicia a sua abordagem, na qual a questão da conduta humana e o aspecto moralizador da filosofia especulativa acerca desta questão são, para o filósofo, mais importantes do que a mera *definição* de felicidade humana. O pensamento cético, mais preocupado no enfrentamento com as especulações filosóficas do que em construir uma teoria, opera em um registro crítico, de recusas e suspeitas, ante o discurso filosófico, aceito e utilizado por quase todos os sistemas.

Falando de conduta humana, a motivação e o pano de fundo da análise crítica do cético é a pergunta: Se é mesmo possível considerar “atos” humanos como distintos, particulares, então como se pode universalizá-los e padronizá-los em regras totalizadoras e inflexíveis? É nesta linha de argumentação que Hume começa a descrever a visão filosófica habitual de fenômenos naturais, na qual critica o procedimento especulativo de análise; em seguida, dirige sua atenção para algo ainda mais importante e que é relevante

¹⁶² HUME, David. The stoic..., op.cit., p.87.

¹⁶³ Id., ibid., p.88-89.

para deixar clara a sua posição original diante da questão da felicidade humana: a relação entre a conduta humana e as paixões.

Sobre as conclusões dos sistemas filosóficos ao falar de diversos assuntos, Hume deixa explícito o seu tom inquiridor: “Tenho, há um longo tempo, alimentado uma suspeita no que diz respeito às decisões dos filósofos sobre todos os assuntos, e encontrei em mim mesmo uma maior inclinação para a contestação do que para a aceitação de suas conclusões”.¹⁶⁴

Antes de se apresentar como filiado à abordagem tradicional sobre a felicidade, o cético assume a postura de opositor à forma filosófica tradicional de falar das ações humanas. Seu interesse é o de levantar fortes suspeitas acerca da reiterada busca de fundamentação das especulações filosóficas. Ele crê que a maioria das filosofias, na admissão cega de princípios em seus sistemas, expressa um estado doentio.

Desenvolvendo um primeiro ponto da sua recusa ante as filosofias, Hume chama a atenção para o caráter arbitrário da ênfase na universalidade de princípios, baseada na pressuposição de que a esfera natural constitui-se como totalidade unitária. Contrapondo-se a este procedimento, ele apresenta uma perspectiva oposta à tradicional: a que enfatiza a possível diversidade na esfera dos fenômenos naturais:

Existe um equívoco ao qual eles (os filósofos) parecem estar sujeitos quase sem exceção; limitam em muito os seus princípios, e não levam em consideração aquela vasta diversidade que há na natureza [...]. Quando um filósofo uma vez assegura-se de um princípio favorito, que talvez seja a causa de muitos efeitos naturais, estende o mesmo princípio a toda criação, e atribui a ele todos os fenômenos, mesmo que por meio do raciocínio mais violento e absurdo.¹⁶⁵

O cético, de modo inequívoco, mantém a coerência do aspecto crítico-radical da sua linha filosófica, quando não hesita em assumir a relatividade da sua própria perspectiva a respeito da natureza, recusando-se a seguir o procedimento da generalização, uma vez que tal procedimento é por ele identificado como arbitrário e violento. Por isso, adverte ao leitor: “[...] não podemos estender nossa concepção sobre a variedade e extensão da natureza, mas imaginar que ela é tão limitada em suas operações como somos em nossas especulações”.¹⁶⁶

Será nas concepções da maioria das filosofias acerca da vida humana que Hume apontará uma situação de enfermidade – termo que é utilizado por ele, relacionando-o à temática estoica dos males – em que os filósofos tornam-se prejudiciais no seu modo de análise sobre a conduta humana. Neste sentido, Hume deixa clara a suspeita ante o raciocínio filosófico: “Mas, se algum dia esta enfermidade dos filósofos puder ser

¹⁶⁴ HUME. David. The sceptic. In: _____. *Selected essays*, op.cit. , p. 95.

¹⁶⁵ Id., loc.cit.

¹⁶⁶ HUME. David. The sceptic, op.cit., p.95.

suspeita em qualquer ocasião, será em seus raciocínios acerca da vida humana e dos métodos para atingir a felicidade”¹⁶⁷.

A descrição do estado de debilidade das filosofias, é, pelo filósofo, reconduzida ao modo de vida estóico¹⁶⁸, aqui tomado como expressão de um estado de vida nada saudável, que apresenta sérias dificuldades, dentre outras, a compreensão de prazer, que é ressaltada:

Neste caso, eles são levados a desencaminhar-se, não somente pelo limite do seu entendimento, mas também de suas paixões. Quase todos têm uma inclinação predominante, à qual os seus outros desejos e afecções submetem-se, e que os governa, embora talvez com alguns intervalos, no curso total de suas vidas. É difícil para eles (os estóicos) apreenderem que qualquer coisa que lhes pareça totalmente indiferente pode sempre trazer prazer para alguma pessoa, ou pode ter encantos, que, juntos, escapem à sua observação.¹⁶⁹

Mais uma vez, para reafirmar o seu desacordo ante as generalizações de princípios, Hume insere tal questão no que tange à concepção de prazer. Ele objetiva mostrar que as filosofias especulativas incidem no mesmo equívoco de estender o princípio de controle e indiferença das paixões, pela razão, a todo o campo das criaturas humanas, aspirando a forjar uma universalidade na constituição pessoa/indivíduo/particular como um todo, em que justamente o postulado de ser observável é posto em xeque. Essa é a razão pela qual o céptico pensa ser inconsistente considerar tal princípio como fundamento, a fim de legitimar a postulação de igualdade no caráter, disposição, inclinação entre homens, erigindo-a na totalidade de um conceito tão extenso quanto o de “natureza humana”. Tal generalização é imprópria, sob seu ponto de vista, a ponto de emparelhá-la ao estado doentio das filosofias.

O maior mal que acomete as filosofias, segundo Hume, é a obsessão de serem auto-referências em suas especulações generalizadoras e almejem impor ao mundo as suas conjecturas como máximas válidas para todas as criaturas humanas. Em poucas palavras, o mal filosófico se reduz a um comportamento analítico e autoritário: “Suas próprias buscas são sempre, em suas considerações, as mais atraentes, os objetos de sua paixão mais valiosa; e o caminho pelo qual ele segue, o único que conduz para felicidade.”¹⁷⁰

O filósofo, porém, vai ainda mais longe e indica a raiz dos males presentes nos discursos filosóficos: a cegueira estratégica que se recusa em alterar o campo de visão nas suas abordagens:

¹⁶⁷ Id., loc.cit.

¹⁶⁸ Importa aqui já chamar a atenção do leitor a respeito da similaridade entre a crítica de Hume ao pensamento estoico, particularmente no que se refere à noção de desejo, e o distanciamento entre a postura de Philo e a de Cleantes no texto dos *Diálogos da Religião natural*, em que o segundo personagem apresenta fortes influências do pensamento estoico. Este tópico será analisado nos capítulos 3 e 4 deste trabalho.

¹⁶⁹ Id., loc.cit.

¹⁷⁰ HUME. David. *The sceptic...*, op.cit., p.95.

Mas se esses pensadores preconceituosos refletissem um momento, existiriam muitos exemplos óbvios e argumentos suficientes para iludi-los, e fazê-los ampliarem suas máximas e princípios. Eles não vêem a vasta variedade de inclinações e de buscas entre a nossa espécie, onde cada homem parece totalmente satisfeito com o próprio curso de sua vida.¹⁷¹

Da passagem, parece fácil perceber que o cético não entende a vida humana como uma existência necessariamente sofrível para todos, mas que pode ser vista, de um modo particular, como fonte de contentamento da atual realidade existencial, em que a diversidade de condições da vida é considerada possível e o estado de uma vida prazerosa é compreendida como algo possível na situação mesma do processo do existir humano e não como algo a ser esperado em uma outra dimensão existencial. Tal enfoque original ante as outras abordagens, relaciona-se à ausência de qualquer tendência teleológica na visão cética da vida prática e conduta humana. Deste modo, o uso do termo *satisfação*, ligado à vida humana na passagem anterior, sugere a compreensão de um modo singular das formas de vida do homem, que revela a problematização da metodologia de generalizar as formas de vida e, ainda, da noção de consenso, em nome da consideração da multiplicidade de perspectivas e formas humanas de existência. Assim, torna-se visível a recusa do cético acerca da possibilidade de se prescrever regras inflexíveis de conduta para o homem.

A focalização da temática da diversidade no campo dos fenômenos naturais, enquanto recusa do ceticismo à tradicional descrição estática do universo, irá estender-se até a temática da conduta humana relacionada, pela visão cética, intrinsecamente às paixões. É nesse ponto que a descrição de Hume enfatiza o caráter dinâmico no falar das ações humanas, a partir da sua relação com a esfera passional, alterando a tradicional concepção das formas de expressões das afecções humanas: “Algumas paixões ou inclinações, no prazer de seu objeto, não são tão regulares ou constantes como outras, nem transmitem prazer e satisfação tão duráveis”¹⁷².

O cético entende que o desejo abrange dois movimentos contrários, mas constituintes de um processo único: atração ou aversão. O primeiro se dá na presença de algo que suscita a sensação do agradável, enquanto o segundo, por outro lado, se manifesta quando algo provoca a sensação do desagradável. Assim, torna-se compreensível que reduzir o desejo ao estado de atração e aversão significa o não reconhecimento da autonomia ou autoridade de um sujeito, dotado de um suposto poder cognoscível, regulador das paixões. Por isso, a atribuição do privilégio à esfera racional como instrumento de controle é rechaçada pelo filósofo, que se opõe diretamente à perspectiva normativa estoica: “Eles não sentem dentro de

¹⁷¹ Id., loc.cit.

¹⁷² Id., ibid., p.102.

si mesmos que aquilo que lhes agrada em um momento, desagrada em outro, pela alteração da inclinação, e que não está em seu poder, mesmo através de seu maior esforço”¹⁷³.

O desaparecimento do enfoque voluntarista complementa a eliminação da legitimidade de emissão de juízo valorativo a respeito das diversas formas de expressão das paixões. É como se o cético estivesse a indagar: se o modo de se apresentar as paixões não faz parte de qualquer conjunto de critérios normativos, como postular-lhe negatividade, privação?

Segundo o cético, as distintas formas de vida têm autonomia ante qualquer princípio universal e externo de padronização. Para ele, o que não há é justamente um critério legítimo que possa oferecer garantias na eleição de uma forma de vida como modelo, ao qual todos devem adequar-se. Esta concepção da diversidade nas formas de vida é suficiente para Hume não fazer apologia da exclusão de nenhuma delas.

Ao contrário, então, do estóico, do platônico e até do epicurista, que elegem o modo de vida natural como o melhor, o cético mostra que, quanto aos diversos modos de vida – uma vez que a possibilidade de efetivação e de satisfação de cada uma delas em relação aos diferentes sujeitos se equiparam –, não há, portanto, razão para eleger ou excluir nenhum deles. Trata-se de ter em vista o que se torna agradável, para os distintos sujeitos, que nada tem a ver com o caráter moralizador de preestabelecer a melhor ou pior forma de vida. Tal perspectiva o conduz à seguinte indagação:

Qual o sentido, portanto, daquelas preferências gerais de uma vida na cidade ou no campo, de uma vida de ação ou de prazer, de retiro ou de sociedade; quando, além das diferentes inclinações de diferentes homens, a experiência de cada um pode convencê-los de que cada um desses tipos de vida é agradável por sua vez, e que a sua variedade ou a sua criteriosa mistura contribui principalmente para torná-los todos agradáveis? ¹⁷⁴

Tudo leva a crer que, para o cético, é mais significativo pensar na relação entre a *questão do valor* e as paixões do que na reflexão de uma padronização das condutas humanas. Mais uma vez parece estar a questionar o esquecimento, nas análises filosóficas, da diversidade possível acerca da conduta humana e singularidade do modo de apresentar-se da esfera passional. Assim, centraliza a sua análise na relação entre ações humanas e paixões.

Em um primeiro momento, o pensamento cético enfatiza o movimento do prazer, como indicador comum entre seres humanos e animais, sem deixar de ressaltar que há algo de natural no animal inexistente no homem, uma espécie de artifício: o valorar, cujas qualidades, adverte o cético, não estão inscritas no

¹⁷³ HUME.David. the sceptic, op.cit., p.95-96.

¹⁷⁴ Id., ibid., p.96.

próprio objeto e se referem ao sentir: “O que parece o mais delicioso alimento para um animal, parece repugnante para outro; o que afeta o sentimento de um com prazer e deleite, produz inquietação em outro”.¹⁷⁵

E, logo adiante, ressalta a influência das distintas sensações na atribuição de valor, uma espécie de projeção:

[...] o apetite geral entre os sexos, o qual a natureza infundiu em todos os animais, é nele (no homem) determinado para um objeto particular por algumas qualidades que lhe proporcionam prazer. [...] A paixão sozinha, originando-se da estrutura e formação original da natureza humana, *atribui um valor* ao mais insignificante objeto. Podemos aprofundar um pouco mais a mesma observação e concluir que, quando a mente opera sozinha, e ao sentir a emoção da censura ou aprovação, declara um objeto odioso e deformado, outro belo e amigável; mesmo neste caso, *aquelas qualidades não se encontram realmente nos objetos*, mas pertencem inteiramente ao sentimento da mente que censura ou aprova¹⁷⁶.

A natureza imperiosa das paixões não implica nenhuma qualidade representativa, isto é, a valoração que a envolve é sem referência a outro objeto que não elas mesmas. Deste modo, percebe-se que a apreciação judicativa envolve o valorar, projeção eminentemente humana, que não é considerada arbitrária, desde que é referida ao movimento passional, que não é um dado a ser apreendido nas próprias coisas e nem tem como autoria a razão: “[...] nada é, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado; mas tais objetos adquirem essas qualidades advindas do caráter e constituição particulares dos sentimentos e afecções humanas”.¹⁷⁷

Sendo paixão uma impressão, um impulso auto-referente, ela não está sujeita a debate, isto é, classificá-la como falsa ou irracional, para Hume, é um equívoco, pois não está no poder do entendimento julgá-la, justificá-la ou condená-la, uma vez que a lógica das paixões, do prazer e das impressões, segundo o cético, quase sempre não é a mesma da razão. Seu movimento e sua expressão não implicam falsidade ou verdade, mas acontecimento, pois dizem respeito ao próprio apresentar-se das impressões que, entendido como fenômeno, não pode ter na razão o poder de ser nem decodificado, nem “racionalizado”. Como assinala o filósofo, nas próprias paixões é que se insere a especificidade de produzir movimentos opostos mediante uma tendência particular que influencia as ações: “Quem não está ciente de que o poder, a glória e a vingança não são desejáveis em si mesmos, mas que obtêm todo o seu valor a partir da estrutura das paixões humanas, que gera um desejo de tais buscas específicas?”.¹⁷⁸

¹⁷⁵ HUME. David. *The sceptic*, op.cit.p.97.

¹⁷⁶ Id., *ibid.*, p.98.

¹⁷⁷ Id. *ibid.*, p. 97.

¹⁷⁸ HUME. David. *The sceptic*, op.cit., p.100.

Na verdade, para o autor escocês, só as paixões podem explicar a instabilidade das ações humanas, justamente pela sua inconstância:

Por meio desta diversidade de sentimentos na espécie humana, a natureza pretendeu, talvez, tornar-nos cientes de sua autoridade, e deixar-nos ver quão surpreendentes mudanças ela pode produzir nas paixões e desejos da humanidade, simplesmente através da mudança de seu caráter interior, sem nenhuma alteração nos objetos.¹⁷⁹

Pode-se perceber, então, que é de maneira pouco convencional à filosofia moral que o cético aborda a questão das ações humanas, ao discutir o estabelecimento de critérios legitimadores, capazes de estabelecer limites e fronteiras entre uma ação boa e má, bela ou disforme, de vício ou de virtude: “Bem e mal, ambos naturais e morais, são inteiramente relativos ao sentimento e afeição humanos”¹⁸⁰. Ele afirma: “Toda a diferença, portanto, entre um homem e outro, no que diz respeito à vida, consiste seja na paixão ou na felicidade; e estas diferenças são suficientes para produzir os grandes extremos da felicidade e da miséria”¹⁸¹.

O enfoque da pluralidade da formação da conduta humana e da importância do elemento passional tem por objetivo maior minar a visão racionalista de sujeito como fundamento de toda ação, como elemento referencial na compreensão das ações. Segundo o cético, preferências ou recusas não se encontram na razão, mas no movimento das paixões. “Os objetos não têm absolutamente nenhum valor em si mesmos. Eles obtêm o seu mérito somente através da paixão”¹⁸².

Hume rechaça a valorização da conduta humana mediante os qualificativos duais de negatividade ou positividade, pois considera a influência das circunstâncias que interferem na própria apreciação valorativa, na paixão ou na situação na qual ela está imersa:

Deve ser óbvio, para o mais cauteloso pensador, que todas as disposições da mente não são da mesma maneira favoráveis à felicidade, e que uma paixão ou humor pode ser extremamente agradável, enquanto outra é igualmente desagradável. E, de fato toda a diferença entre as condições de vida depende da mente; e que não existe nenhuma combinação de acontecimentos, em si mesma, preferível a outra.¹⁸³

[...]

¹⁷⁹ Id., *ibid.*, p.99.

¹⁸⁰ Id. *ibid.*, p.103.

¹⁸¹ Id., *ibid.*, p.101.

¹⁸² Id., *loc. cit.*

¹⁸³ Id., *ibid.*, p.103.

Embora o valor de cada objeto possa ser determinado somente pelo sentimento ou paixão de cada indivíduo [...] a paixão, pronunciando seu veredicto, não considera simplesmente o objeto, em si mesmo, mas o avalia em todas as circunstâncias que o atingem.¹⁸⁴

E o cético vai mais longe do que a especulação filosófica moral da tradição, que advoga a existência de critérios exteriores às ações que possibilitam legitimá-las ou rechaçá-las. Ao contrário, para ele, ações estão vinculadas e devem ser analisadas a partir das condições externas que as envolvem.

Educação, por exemplo, é um fator que condiciona e influencia uma ação, e até mesmo a altera. Não se trata de julgar uma ação pelos critérios morais tradicionais do vício e da virtude, na medida em que a própria razão é, pela educação, vulnerável a modificar a direção do seu pensar e do comportar-se: “Os efeitos prodigiosos da educação podem convencer-nos de que a mente não é completamente obstinada e inflexível, mas que admitirá muitas alterações a partir da sua forma e estrutura original”.¹⁸⁵

E ressalta, também, a forte influência do hábito na oscilação da conduta humana:

O hábito é outro poderoso meio de reformar a mente, e implantar nela boas disposições e inclinações. Um homem que continua no curso da sobriedade e temperança terá aversão ao distúrbio e à desordem: se ele se dedicar ao trabalho e ao estudo, a indolência parecerá uma punição para ele; se ele se obrigar a praticar benefícios e afabilidade, logo detestará todos os exemplos de orgulho e violência.¹⁸⁶

Se, para o estóico, uma ação virtuosa e a realização da felicidade implicam, necessariamente, implicam um aperfeiçoamento ético, o cético traça uma relação de subordinação das ações humanas ao hábito que altera e controla muitas ações. Não se trata de entender aperfeiçoamento como modificação interna. Fora do registro moralizador, a mudança de comportamento advém de uma familiaridade com algo externo, que o costume faz ser internalizado, o que não significa ter origens internas.

Reduzir ações humanas a fatores externos, como hábito, entendida como uma forma de familiaridade externa, costume e educação, que coexistem na prática humana, é possibilidade suficiente para o filósofo considerar que toda ação humana possui, nela mesma, positividade. É justamente nesse ponto que se pode vislumbrar a originalidade da análise cética acerca da conduta humana em relação à tradição socrático-platônica e estóica: a recusa em subordinar a reflexão sobre as ações humanas à normatividade, que postula critérios de legitimação de uma racionalidade e perfeição da conduta humana.

¹⁸⁴ HUME.David. the sceptic, op.cit., p.106.

¹⁸⁵ Id., ibid., p.105.

¹⁸⁶ Id., loc.cit.

Se, para o cético, não interessa saber se ações humanas são boas ou más, ou melhor, essa questão não é, em geral, relevante para sua análise, é porque ação e comportamento humanos devem ser avaliados a partir da lógica oscilante das paixões e dos fatores educacionais, culturais e dos hábitos que coexistem nas situações humanas, e, também, na esfera das paixões situadas na prática humana.

Em outros termos, ação humana não pode ser, para o cético, analisada a partir de especulações alheias à vida e à prática humanas. Logo, segundo o cético, e isso constitui especificidade da sua filosofia, não é característico do exercício filosófico julgar ou produzir critérios de legitimação ou fundação de uma teoria de conduta humana, situados em um nível superior e distante da própria prática ou vida comum. É neste sentido que se devem compreender as palavras do cético sobre a especificidade da sua forma de filosofar em relação à filosofia especulativa, e ainda a sua crítica à tradição filosófica, expressa em forma de receio de ser interpretada como mais uma forma de filosofia especulativa, da qual discorda:

Desculpe-me, então, eu fingi ser um filósofo; porque acho suas perguntas muito desconcertantes, corro o perigo, se as minhas respostas forem demasiadamente rígidas e severas, de passar por um pedante e escolástico; se forem demasiadamente fáceis e vagas, de ser confundido com um pregador do vício e da imoralidade.¹⁸⁷

[...] devo repetir isto, minha filosofia não proporciona nenhum remédio [...] Então indago, se alguma outra filosofia pode proporcionar um remédio; ou se é possível, através de qualquer sistema, tornar toda a espécie humana virtuosa?¹⁸⁸

Devo nutrir dúvidas acerca de todas aquelas exortações e consolações que estão tão em voga entre os pensadores especulativos.¹⁸⁹

O cético denuncia o distanciamento da filosofia ante a vida comum e, de modo incisivo e contundente, coloca-se contra a filosofia especulativa nas suas análises a respeito das ações humanas. Reduz a pó o poder das reflexões sobre os afetos e a conduta do homem comum, confirmando, assim, a sua censura diante das filosofias moralizadoras que alimentam pretensões de julgar e demarcar limites entre as boas e más ações dos homens: “As reflexões da filosofia são muito súbitas e distantes para ter lugar na vida comum ou erradicar qualquer afeição. O ar é muito fino para respirar, quando está acima do vento e da atmosfera”¹⁹⁰. E aduz: “Se nos confinamos nós próprios a uma reflexão geral e distante das dificuldades da

¹⁸⁷ HUME. David. *The sceptic*, op.cit., p. 97.

¹⁸⁸ Id., *ibid.*, p.104.

¹⁸⁹ Id., *ibid.*, p.105-06.

¹⁹⁰ Id., *ibid.*, p.107.

vida humana, isto não poderá ter nenhum efeito em nos preparar para elas”¹⁹¹. Seu raciocínio antigeneralizador e antinormativo e, sobretudo, destituído de qualquer tipo de determinismo, se ratifica ao propor uma outra forma de pensar a vida e conduta humanas: “Em uma palavra, a vida humana é mais governada pelo acaso do que pela razão; deve ser considerada mais como um passatempo monótono do que como uma ocupação séria; e é mais influenciada pelo humor específico, do que pelos princípios gerais”.¹⁹²

Neste sentido, o que a filosofia cética sugere é a substituição da oposição entre uma ação virtuosa e racional ou maléfica e delirante, pela consideração das influências externas, situações adversas e circunstâncias inesperadas que influenciam as ações. Isto neutraliza o par dicotômico da boa ou má ação, uma vez que, originário de um parâmetro estabelecido para além da própria vida prática, é considerado vazio de sentido: “Embora a virtude seja indubitavelmente a melhor escolha, quando é alcançável, tal é a desordem e confusão dos acontecimentos humanos, que nenhuma distribuição perfeita ou regular de felicidade e miséria deve ser jamais esperada nesta vida, entretanto”.¹⁹³

De modo original, o cético realiza uma filosofia que privilegie a vida sem enquadrá-la em normatizações especulativas: “Enquanto raciocinamos a respeito da vida, a vida se vai”¹⁹⁴ e “Reduzir a vida a regras e métodos exatos é comumente uma ocupação dolorosa, freqüentemente infrutífera”¹⁹⁵.

Parece notório que, na abordagem cética, não se encontra nenhuma formulação de uma teoria acerca da felicidade humana. Ao contrário, o que se vê é a denúncia da pretensão filosófica especulativa de fornecer soluções para o homem da vida comum e, conseqüentemente, se colocar em um nível superior e distante da própria esfera da vida humana.

Pode-se perceber que reside aí a particularidade da análise cética, a saber, a recusa de um modo específico de filosofia. Pode ser que o cético não se apresente como um filósofo moralista¹⁹⁶. Distintamente das filosofias moralistas, ele se interessa não em propor critérios para avaliar o mundo da vida comum, mas em pensar sobre os critérios mesmos, sobre o valor que eles carregam e a ausência de neutralidade presente nas análises moralistas.

Nessa perspectiva é que se pode vincular o ensaio do cético à postura de Hume, leitura quase consensual entre os intérpretes do filósofo cético. Vale ressaltar aqui, entretanto, o caráter extemporâneo da reflexão cética, quando se percebe que, na sua análise, Hume deixa uma pergunta em aberto, antecedendo

¹⁹¹ HUME. David. *The sceptic*, op.cit., p.108.

¹⁹² Id., *ibid.*, p.112.

¹⁹³ Id., *ibid.*, p.111.

¹⁹⁴ Id., *ibid.*, p.112.

¹⁹⁵ Id., *loc. cit.*

¹⁹⁶ Sobre esse ponto teremos oportunidade no capítulo 4 de ressaltar a análise crítica de Hume à base teleológica da moralidade teísta cristã, sobretudo no texto da *História da Religião Natural*.

em muito as indagações de filosofias contemporâneas – de Wittgenstein, por exemplo – acerca dos critérios lógicos e matemáticos e de se suas relações com a moralidade.

A fim de resguardar a tonalidade cética da filosofia de Hume, há de não se esquecer que, distintamente do filósofo austríaco, o que exatamente o filósofo cético questiona é a possibilidade de superar a relatividade de critérios lógicos, matemáticos, morais, já que não se mostram adequadamente objetivos, certos e absolutos perante o mundo da vida comum. Em outras palavras, é mesmo possível pensar a objetividade moral na vida comum? É ela viável e se adequa às inconstâncias passionais, contingências que envolvem a vida do homem comum? Por que insistir em instaurar regras universais para a vida social? São tais questões, presentes no ensaio aqui analisado e nos textos da *História da Religião Natural e nos Diálogos da Religião Natural*, que Hume deixa em aberto no debate filosófico que perdura até hoje.

Desse modo, podem-se alimentar algumas suspeitas no tocante ao provável consenso entre Hume e Wittgenstein no que diz respeito à teoria das “formas de vida”. O cético discorda da possibilidade de instituir critérios práticos sobre “formas de vida” e “jogos lingüísticos”, pois tais critérios ainda se guardam no pressuposto da validade de generalização. Esta não é a posição de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*.

Retornando ao interesse maior que motivou esta análise dos ensaios de Hume, ou seja, elucidar o seu pensamento dialético e a singularidade no seu argumentar, pode-se afirmar que é justamente na unidade narrativa dos textos mencionados que se evidencia a estrutura dialética de sua filosofia cética. Na trama narrativa dos textos, comparece, nitidamente, a postura cética dialética de alimentar o confronto entre pontos de vistas divergentes, sem a eleição de superioridade de um sobre o outro. É justamente neste ponto que se pode dizer: nos ensaios também se confirma a originalidade da argumentação humeana ante a da tradição platônico-aristotélica, ou seja, a sua forma dialógica.

Nessa forma, mantém-se a oposição entre as quatro divergentes abordagens, o que não implica síntese, em uma espécie de manobra para eleger um enfoque como explicação universal do problema colocado em debate. Na abordagem dialógica humeana, a relação de oposição que se instaura no debate não leva ao desaparecimento de nenhum ponto de vista no diálogo apresentado, ao contrário, as partes antagônicas convivem, e o momento da interação se realiza sem levar ao aniquilamento de nenhuma posição. O conflito é mantido e visto como uma forma salutar do próprio exercício filosófico, uma vez que a questão da felicidade permanece em aberto. Importa ressaltar que o caráter inconcluso é a expressão da característica fundamental do modo cético do filosofar, no qual inexistem estabelecimentos de máximas como respostas ou soluções.

2.3: A VISÃO DO MÍSTICO, DO TEÍSTA E DO CÉTICO: A MANUTENÇÃO DA ARGUMENTAÇÃO DIALÉTICA NO TEXTO DOS DIÁLOGOS DA RELIGIÃO NATURAL

A articulação dialética da forma do argumentar humeano também pode ser estendida aos *Diálogos da Religião Natural*. No exame das conversações entre as concepções de Dêmea, Cleantes e Philo sobre a religião natural, a diversidade e a oposição entre as concepções, acerca da razão entre os personagens principais do texto, revelam a presença do padrão de contrariedade que acompanha toda a forma do argumentar cético.

São três os personagens que participam da *conversa*: Dêmea, expositor da ortodoxia do cristianismo, Cleantes, defensor do Argumento do Desígnio e expositor do teísmo experimental, e Philo, considerado, quase de forma consensual, o expositor das concepções de Hume¹⁹⁷.

Como seria de esperar, a divergência de opiniões, já na Primeira Parte dos *Diálogos da Religião Natural*, não tarda a se manifestar. A estratégia da *conversa* não é a de ocultar, e sim a de revelar a especificidade de cada postura filosófica e de cada argumentação. Nesta tarefa, está implícita, mais uma vez, a novidade do estilo humeano. De fato, é na medida do aparecimento gradativo das diferenças de opiniões entre os personagens que se verifica o estabelecimento de distintas posturas filosóficas determinantes das antagônicas modalidades de argumentação e posicionamento dos protagonistas dos *Diálogos*.

A *conversa* se inicia com uma questão posta por Dêmea a respeito do método educacional para crianças. Na tentativa de resguardar a teologia de qualquer discussão, ele expõe a regra básica do seu método educacional, que prescreve o tempo adequado do ensino da teologia, o qual deve ser posterior aos estudos da lógica, ética e física: “O método que sigo na educação deles baseia-se no que disse um autor da Antigüidade: Os estudantes de filosofia devem primeiro aprender lógica, depois ética, em seguida, física, e só por último devem estudar a natureza dos deuses”.¹⁹⁸

Dêmea admite que o primeiro contato com tais ramos do saber pode vir a propiciar um futuro proveitoso para a teologia, mas este benefício depende da desqualificação dos poderes da razão. A estratégia de estipular uma hierarquia entre os saberes, em que a teologia natural situa-se na região mais elevada,

¹⁹⁷ No que diz respeito à identificação do personagem Philo com o pensamento de Hume, Terence Penelhum afirma expressamente, em seu artigo sobre os *Diálogos*: “[...] concordo com os especialistas como Kemp Smith, que, adiante, identificam Hume com Philo”. PENELHUM, Terence. Hume’s skepticism and the Dialogues. In: TWEYMAN, Stanley (Ed.). *David Hume critical assessments*. London: Routledge. V.5. p.140. A referência ao texto de Penelhum nos dá oportunidade para comprovar a nossa afirmação da aceitação quase consensual sobre a relação entre Philo e Hume, sobretudo quando se sabe que Kemp Smith é o precursor da interpretação cético-naturalista de Hume, da qual Penelhum confessa ser adepto. É importante, então, ressaltar que, até mesmo entre os intérpretes que minimizam os aspectos céticos da Filosofia de Hume, há a identificação de Philo a Hume.

¹⁹⁸ HUME, David. Dialogue concerning natural religion In: _____. *Dialogues and natural history of religion*, op. cit., p. 32.

vincula-se ao propósito de legitimar a soberania e importância desta ante as outras disciplinas. Ao referir-se às ciências e à filosofia, a intenção de Dêmea é apresentar como negativas as divergências e disputas presentes naquelas áreas do saber humano, sobretudo ao ressaltar as idéias de incerteza e fragilidade, associando-as à razão, e a de obscurantismo à filosofia.

É apenas enquanto ciência sujeita ao raciocínio humano e à discussão que eu protejo o estudo da teologia natural. [...] Além disso, à medida que vão percorrendo todas as outras ciências, chamo atenção para a *incerteza* de cada uma delas, para as *eternas disputas* entre os homens, para a *obscuridade* de toda filosofia e para as conclusões despropositadas e ridículas a que alguns dos maiores gênios chegaram a partir dos princípios da *mera razão humana*.¹⁹⁹

Em Dêmea, a temática do limite e da fragilidade da razão expressa um caráter teológico, vinculando-se estreitamente ao princípio cristão da incapacidade da razão humana de desvelar os mistérios divinos. Segundo o expositor da ortodoxia do cristianismo, a religião natural apresenta-se envolta em mistérios que não se prestam ao questionamento de uma razão humana, que se torna presunçosa ao não reconhecer os seus limites. O estudo preparatório da teologia funcionaria, então, como uma medida de adestramento da razão, que precisa reconhecer-se frágil e incapaz para, só então, tornar-se submissa aos mistérios da fé religiosa: “Assim, depois de ter adestrado suas mentes na prática de uma apropriada submissão e modéstia, não hesito mais em introduzi-los nos maiores mistérios da religião [...]”²⁰⁰.

Philo, o interlocutor das concepções de Hume, lançará mão de uma apresentação crítica aos poderes da razão, inserindo princípios centrais da ciência moderna, como causalidade, matéria, extensão, espaço, tempo, movimento e quantidade, enquanto objeto de estudo da matemática que, segundo ele, pode almejar, mas nada lhe assegura a posse da certeza e da evidência. Assim, Philo professa a ineficácia da razão como critério de certeza, o que se constitui como o maior entrave na possibilidade de a razão humana atingir o conhecimento objetivo.

Tornemo-nos plenamente conscientes da debilidade, cegueira e estreiteza da razão humana.[...].Tenhamos presentes, diante de nós, os erros e ilusões dos sentidos de nossos próprios sentidos, as *dificuldades* insuperáveis que acompanham os *primeiros princípios de todos os sistemas*, as *contradições* que decorrem das próprias idéias de matéria, causa e efeito, extensão, espaço, tempo, movimento e, numa palavra, quantidade, em todos os seus aspectos, que é o objeto da única ciência que pode, com justiça, aspirar a alguma certeza ou evidência.²⁰¹

¹⁹⁹ HUME, David. Dialogue..., op.cit., p.32.

²⁰⁰ Id., ibid., p.32-33.

²⁰¹ Id., ibid., p.33.

O problema da objetividade, que é central na discussão em torno da possibilidade do conhecimento humano e que marca o primeiro momento da Parte I dos *Diálogos*, engloba as distintas críticas à razão que aparecem no texto, tanto na fala de Dêmea, quanto na de Philo. É nessa controvérsia em torno dos poderes de conhecimento da razão humana que se define o lugar de cada um dos protagonistas, sobretudo Dêmea e Philo.

Ao retomar as críticas de tais personagens à razão, é importante salientar que, ao se deparar com estudos comparativos que estabelecem estranha convergência entre ambas as posições²⁰², ainda hoje perdura a dificuldade de, com a crítica à razão realizada por Philo, demarcar uma união sensível à radicalidade do seu recado. Trata-se de levar a afirmação sobre a cegueira da razão para além do privilégio de mistérios, que corre o risco de enquadrar, nos limites do teológico, o alcance antimetafísico do pensamento cético de Hume. Quando este pensamento é contido ou travestido na aliança perigosa da ortodoxia religiosa de Dêmea, estamos em face de uma estratégia reducionista da complexidade e extensão da concepção de razão apresentada por Philo. Ele não se limita ao terreno da fundamentação religiosa, ultrapassando também o registro epistemológico e atingindo o cerne de todo e qualquer pensamento ontológico, seja ele até mesmo não teológico, mas que ainda se alia à idéia de determinação, de caráter teleológico.

É o alcance da exposição de Philo, que revela o caráter irresoluto da razão e proíbe traçar uma semelhança com o posicionamento de Dêmea, expositor da ortodoxia religiosa, que descarta a razão como fundamentação da crença religiosa. Se a crítica de Dêmea faz a denúncia da incerteza e da fragilidade da razão, no propósito de minar a sua autoconfiança e legitimar a superioridade da religião, já no ceticismo de Philo inexistem qualquer interesse de apologismo teológico e apelo ao supranatural. Assim, enquanto para a ortodoxia religiosa que Dêmea defende, os princípios religiosos têm uma positividade, isto é, sua superioridade sobre a razão, quando considerada no registro da devoção e adoração, já na postura assumida por Philo, a dificuldade ou a própria negatividade dos princípios religiosos se mantém na impossibilidade de serem validados pela razão.

A polarização na controvérsia Dêmea/Philo consiste na oposição de duas maneiras de se considerar a razão, expressas na discussão sobre o estatuto dos princípios religiosos: a primeira se apresenta com Dêmea,

²⁰² É interessante notar que T. Penelhum, sobre esta questão, apresenta uma interpretação com a qual não podemos concordar. Sem diferenciar a natureza das críticas entre Dêmea e Philo, o intérprete da linha cética-naturalista, que imputa a Hume um ceticismo mitigado, afirma a aliança entre Dêmea e Philo nas suas críticas à razão. O interessante é que Penelhum não se furta, mais adiante, em afirmar sobre Philo: “Ele acrescenta um retorno cético desde que a razão é provida de incertezas e infundáveis contradições, mesmo em assuntos da ‘vida e prática cotidianas’, ela é claramente incapaz de decidir ‘a origem dos mundos’”. Nesta colocação de Penelhum, percebe-se que ele implicitamente diferencia, em relação a Dêmea, a natureza cética da crítica de Hume à razão. Entretanto, o intérprete se exime de caracterizar a natureza religiosa da crítica de Dêmea à razão. Sobre este ponto ver: PENELHUM, Terence. Hume’s skepticism and the Dialogues. In: TMEYMAN, Stanley (Ed.) *David Hume critical assessments*. London: Routledge, 1987. v.5, p.126-149.

para quem os princípios da religião não são objetos de conhecimento da razão humana, mas de devoção e adoração. Confessa, de forma explícita:

Minha principal preocupação é acostumar suas mentes desde cedo à devoção e, através de constante aconselhamento e instrução – como também, segundo espero, através do exemplo –, imprimir profundamente em seus jovens espíritos o hábito da reverência para com todos os princípios da religião.²⁰³

Já em outro enfoque, a segunda maneira de considerar a razão diante daqueles mesmos princípios se estabelece com Philo, em que a suspeita aparece e marca a diferença diante de seu antagonista, ao declarar:

Quando esses tópicos são mostrados em suas verdadeiras cores, tal como o fazem alguns filósofos e quase todos os teólogos, quem poderá preservar um grau suficiente de confiança nessa frágil faculdade da razão a ponto de sentir qualquer respeito por suas conclusões sobre tópicos tão elevados, tão abstratos, tão distantes da vida e das experiências cotidianas?²⁰⁴

Convém lembrar que o que é dito sobre os tópicos e conclusões teológicas é o sentido prático presente no procedimento cético do argumentar (já mencionado) que anima a crítica de Philo ante ao caráter abstrato do discurso especulativo, uma vez distanciada da vida comum.

Comportando-se como um homem qualquer, inserido na vida comum, o cético, de modo distinto do estóico, do escolástico ou moralista, não transporta as suas especulações para uma esfera extrínseca à vida comum. Daí porque pode abordar temas de política, costumes e negócios que dizem respeito à vida prática. Assim, diz Philo:

Quando nossas especulações se restringem aos negócios, à moral ou à política, podemos a cada instante apelar para o senso comum e para a experiência, que fortalecem nossas conclusões filosóficas e removem (em parte, ao menos) a desconfiância que acertadamente experimentamos diante de todo raciocínio demasiado sutil e refinado.²⁰⁵

²⁰³ HUME. David. *Dialogue...*, op. cit., p.33.

²⁰⁴ HUME. David. *Dialogue...*, op. cit., p. 37.

²⁰⁵ Id., loc.cit.

A crítica aqui de forma alguma significa o veredicto comum e equivocado ao cético do silêncio e da apatia, ao contrário, o que se vê é a ressalva de que a prática da convivência social em nada contradiz a filosofia cética.

O alvo da crítica do cético, como explica Philo, não é o senso comum, mas o funcionamento e a estrutura “lógica” do pensamento especulativo. Para Hume, o mundo da religião, dos argumentos teológicos e moralistas, não se vincula ao da vida comum. É nesse ponto que o filósofo cético vai mais longe, colocando uma questão em aberto: O mundo da vida comum é o mundo dos argumentos ou da prática? E aqui não cabe se dizer que o cético estaria fora da vida, pois não utiliza argumentos, mas opiniões que não representam uma forma de certeza, uma vez que são referidas às impressões e aparências, e não a asserções ou máximas.

O enfoque, para além da vida comum, da esfera prática dos tópicos teológicos é recusado por Hume. Por isso, Philo adverte que só o distanciamento do ceticismo pode considerar a transposição das questões filosóficas para além da dimensão humana e da vida prática como naturais.

Mas, quando estendemos o olhar para além dos assuntos humanos e das propriedades dos corpos ao nosso redor; quando dirigimos nossas especulações para as duas eternidades, antes e depois do estado atual das coisas, para a criação e formação do universo, para a existência e as propriedades de espíritos; os poderes e operações de um espírito universal sem começo nem fim; onipotente, onisciente, imutável, infinito e incompreensível, é preciso que nos tenhamos afastado muitíssimo de qualquer tendência ao ceticismo, para não experimentarmos o temor de que estamos aqui adentrando uma região que se situa muito além de nossas faculdades.²⁰⁶

Ainda Philo ressalta que, na teologia:

²⁰⁶ HUME. David. Dialogue..., op.cit., p.36-37.

[...] estamos lidando com objetos que são, sem dúvida, excessivamente vastos para que possamos apreendê-los, e que, de todos os outros, são os que mais exigem esforço para que se tornem familiares à nossa compreensão. Somos como *forasteiros* em uma *terra estranha*, aos quais tudo parece *suspeito* e que permanentemente correm o risco de *transgredir as leis e costumes* das pessoas *com quem convivem e se relacionam*. Não sabemos em que medida deveríamos, nesses assuntos, confiar em nossos métodos usuais de raciocínio.²⁰⁷

Parece claro que inserir a temática da vida prática no contexto do ceticismo significa que Philo está, de fato, adotando uma postura original ao resgatar a temática da vida comum no contexto filosófico e compreender a filosofia cética como inseparável da vida prática.

Na análise dessa primeira parte dos *Diálogos*, já se nota que o texto exhibe a manutenção do conflito, que é prova suficiente para corroborar a hipótese com a qual iniciamos este capítulo, a de que o padrão de contrariedade acompanha toda a argumentação do texto anteriormente citado, inclusive seus outros trabalhos.

Embora alguns defendam uma óbvia aliança entre Philo e Dêmea, nas suas críticas à razão, remetem a uma suposta adoção por parte de Philo das conclusões da ortodoxia religiosa de Dêmea, a fim de ressaltar que há, como eles dizem, uma espécie de astúcia no modo de argumentar de Philo, no sentido de “discordar para depois concordar”²⁰⁸, mas isto não parece ser o caso. Note-se que se valer das argumentações de Dêmea não significa, de forma alguma, uma adesão.

Assim, para Philo, não se trata de aderir às teses, mas, sobretudo, marcar as distâncias entre perspectivas divergentes e seus distintos contornos na forma do argumentar. Desse modo, Philo desfaz o possível elo dos “irmanados” na crítica da razão. Em outras palavras, a polêmica da crítica da razão entre Philo e Dêmea torna-se a prova de que a aliança, ou síntese, não existe na argumentação dialética de Hume. Não se trata de uma dialética do consenso, mas de oposição, que marca a dialética da diferença.

Pode-se, então, alimentar a suspeita de que a proposta humeana, em quase todos os seus textos, não é de apresentar perspectivas fechadas, similar à forma comum aos monólogos, mas de manter-se fiel à sua proposta de não ser um continuador da abordagem sistemática dedutiva, presente na dialética aristotélica; ele exhibe, em seus textos, uma outra forma de filosofar, a da *dialética da conversa*, propícia à convivência social, que aos olhos de Hume, de modo algum implica abrir mão de opiniões divergentes para bem marcar a possibilidade de se pensar que o plano social envolve perspectivas, interesses, crenças, práticas diversas que não necessariamente devem calar-se ante o imperativo artificial da homogeneidade.

²⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 37 (grifos da autora)

²⁰⁸ Cf. CRUZ, F. *A crítica humeana...*, *op.cit.*, p.10.

A despeito das costumeiras afirmações de que a finalização do texto dos *Diálogos* encerra-se em “contradições”, impertinências lógicas, uma vez que Philo aceita o ponto de vista do teísmo experimental de Cleantes e o da ortodoxia religiosa de Dêmea, de fortes características teleológicas, pode-se suspeitar de uma total abstração do sentido dialético-cético da argumentação do filósofo. Mas somente uma leitura mais atenta do percurso argumentativo do texto poderá deixar claro o posicionamento humeano ante a ciência e religião natural da sua época.

OS REFERENCIAIS TEÓRICOS E OS FUNDAMENTOS DO TEÍSMO EXPERIMENTAL

3 OS REFERENCIAIS TEÓRICOS E OS FUNDAMENTOS DO TEÍSMO EXPERIMENTAL

Aludindo aos *Diálogos da Religião Natural*, particularmente à crítica de Hume ao argumento do desígnio, quase todas as interpretações que reconhecem no filósofo cético a postura ateísta relacionam a sua recusa da teleologia somente à religião ou à teologia. Esta restrição da questão teleológica ao campo religioso desconsidera o significado epistemológico da crítica de Hume bem como a possibilidade de sua extensão ao âmbito do pensamento científico. Mais que isto, leva à pressuposição de que o filósofo não levantou qualquer suspeita acerca da questão do estatuto ontológico (substancialista) da observação e experiência perceptiva. Tal interpretação reducionista está condenada a ver na reflexão de Hume sobre a visão finalista do mundo – visão que é central no argumento do desígnio – uma intenção de fundamentação da ciência, encerrando-a na ingenuidade de um debate improdutivo entre teísmo e ateísmo.

A inobservância da extensão da crítica humeana do argumento do desígnio ao campo da filosofia experimental acarreta ainda inconveniências piores: a hipótese de uma conversão de Hume à teleologia, o que facilmente levaria à negação da postura cética do filósofo e à consideração de impertinências lógicas na estrutura argumentativa, supostamente reveladas nos *Diálogos*.

Segundo essa interpretação, ao tentar distanciar-se da concepção teleológica da natureza apresentada pelo teísmo experimental do personagem Cleantes, no texto dos *Diálogos da religião natural*, por meio do personagem Philo, Hume teria elaborado um empirismo ainda tradicional, seguindo as pegadas de John Locke, por exemplo. A construção filosófica de uma “ciência da natureza humana”, garantem alguns comentadores, como Michel Malherbe, acarreta a autodestruição do ceticismo em virtude da aceitação de inteligibilidade da esfera empírica, o que é incompatível com um pensar cético.

Leituras como essas nos levam a pensar a obrigatoriedade de se identificar o pensamento de Hume ao do expositor do teísmo experimental nos *Diálogos* ou de se perceber, nas considerações finais de Philo sobre o problema da teleologia relacionado à natureza, a prova da fidelidade do filósofo escocês à ciência natural do seu tempo, ciência que legitima o estatuto teleológico da metodologia experimental.

Essa leitura, utilizada, não só para negar a postura cética de Hume, como ainda para afirmar contradições, inconsistências e ambigüidades no texto humeano, tende a minimizar o sentido radical do ceticismo na crítica do argumento do desígnio. A proposta interpretativa de Livingston do texto dos *Diálogos* é afirmar que, de início, entre os personagens Philo e Cleantes, há um confronto superado apenas no fim do

diálogo com a eliminação das divergências entre os pontos de vista cético e teísta. Tal interpretação conduz o leitor a ver na argumentação de Hume uma similaridade com o modelo dialético de Hegel, em que, por meio da negação da oposição dos pontos de vista e manutenção do padrão da contrariedade, chega-se à idéia de síntese entre distintas posturas.

Deve-se notar, que a transposição do modelo dialético de Hume só serve para ocultar a figura do Hume dialético. Conforme mostramos no segundo capítulo deste trabalho, a compreensão da *conversa* como modelo dialético, que é amplamente utilizada na forma argumentativa de Hume, parece dar provas suficientes de um enfrentamento dos personagens, já que caminha em direção oposta à síntese e da eliminação da divergência de pontos de vista contrários, ou seja, da consecução da idealizada homogeneidade²⁰⁹.

Deixando um pouco de lado as controvérsias sobre a filosofia de Hume, a sagacidade de colocar a antiga polêmica entre ceticismo e estoicismo nos textos dos *Diálogos*, cujos expositores carregam o nome similar ao dos expoentes maiores de tais correntes filosóficas²¹⁰, nos conduz facilmente a perceber o risco de transformar o Hume cético em um filósofo da ciência.

Outra proposta interpretativa do texto dos *Diálogos* é considerar a presença da visão teleológica no pensamento científico no século XIX como indicativo do caráter inconcluso da crítica humeana do argumento do desígnio. Tal interpretação conduz a se tomar a inclinação por pensamentos teleológicos, ainda acentuada na ciência moderna e contemporânea, como indício suficiente para negar o caráter radical da crítica de Hume à teleologia. No entanto, antes de colocar o desinteresse posterior pelo ceticismo sob a responsabilidade do filósofo, deve-se levar em conta o fato de que o desaparecimento da visão cética em nome de um raciocínio teleológico no quadro filosófico do mundo moderno e contemporâneo advêm da influência religiosa das filosofias doutrinárias na Idade Medieval, da Patrística e da Escolástica, com Santo Agostinho e São Tomás, por exemplo, e ainda da tentativa cartesiana de combater a suspeita cética ante a razão.

Importa notar que a presença do plano teleológico no meio científico na época de Hume em nada compromete o caráter radical da reflexão humeana sobre o problema do argumento do desígnio. Ao contrário,

²⁰⁹ O livro de David Livingston, *hume's philosophy of common life* defende uma interpretação da filosofia de Hume conforme o modelo hegeliano. O autor faz referências textuais ao pensamento hegeliano quando em sua obra aborda a relação entre filosofia e vida comum, como também a respeito do sentido da concepção de História na filosofia de Hume. (ver "Hume as dialectical thinker", p34-59.

²¹⁰ Diógenes Laércio comenta Zênão, expositor do estoicismo: "Zênão era um pesquisador apaixonado, e em toda indagação punha a marca de sua precisão. Por isso Tímon exprime-se assim em suas *Sátiras* (Fragmento 78 Diels): 'Vi uma velha fenícia adulada, cheia de orgulho vão, desejosa de tudo. Os fios de seu tecido sutil demais desfizeram-se, e sua inteligência era menor que a de um instrumento de cordas.'

Esse filósofo costumava discutir cuidadosamente com o dialético Fílon e estudava juntamente com ele. Por isso Zênão, que era o mais novo dos dois, dedicava a Fílon uma admiração tão grande quanto a que sentia por seu mestre Diodoros." E sobre os discípulos de Zênão: Ariston [...] Cleanthes, filho de Faniás, nascido em Assos, sucessor de Zênão na direção da escola. Cf. Diógenes Laércio. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, [15, 16, 38]. Unb: Brasília, 1988, p.184-190.

o que se evidencia é o caráter extemporâneo de sua denúncia das implicações metafísicas inscritas na ciência natural da sua época e sua irreverência ante os princípios da doutrina religiosa, o mito da autoridade clerical e filosofias cristãs.

Em análises anteriores²¹¹, mostramos que é precisamente na abordagem da causalidade, vinculada diretamente ao exame minucioso da questão da crença, que Hume expressa tanto uma crítica radical aos princípios racionais do saber empírico, quanto a recusa dos cânones da ciência natural da sua época em nome de uma reflexão sobre o *valorar e o modo* humano de produção do saber. Em Hume, a recusa da visão tradicional de causalidade exige uma nova abordagem da questão da ordem no campo natural, distanciada da noção experimental de análise observacional objetiva, aceita na ciência natural da sua época.

Seguindo esta linha interpretativa, Cassirer, no texto *Philosophie des Lumières*, não deixa de reconhecer a singularidade do plano filosófico cético de Hume ante o século das *Luzes*, e tudo leva a crer que não considera o filósofo como um homem da ciência, quando adverte:

[...] comparando o pensamento do século XVIII àquele do XVII não se constata nenhum ponto entre eles de verdadeira *ruptura*. O novo ideal do saber se desenvolve em continuidade perfeita a partir das pressuposições que tinham fixado à lógica e a teoria do conhecimento do século XVII, Descartes e Leibniz, em particular. A diferença que existe entre essas duas formas de pensamento não representa uma mutação radical; ela exprime somente uma espécie de deslocamento de *acentuação*. Cada vez mais, o acento se desloca do geral ao particular, dos “princípios” aos “fenômenos”. Mas a pressuposição fundamental de que entre os dois domínios não há oposição, conflito, mas uma *reciprocidade* perfeita de determinações conserva de início sua plena força, *se colocamos à parte, entretanto, o ceticismo de Hume que efetivamente reveste de uma forma nova fundamentalmente diferente da problemática*. A “confiança em si” da razão não é em parte alguma abalada. Antes de tudo, é a *exigência de unidade* do racionalismo que guardou toda sua potência sobre os espíritos. A idéia de unidade e aquela de ciência são e permanecem intransponíveis.²¹²

Seguindo a sugestão contida nessas observações do célebre historiador da filosofia, nosso interesse é mostrar que, de fato, o plano cético de Hume constitui-se como a base diferencial da sua crítica à teleologia, que se dirige tanto à religião quanto à ciência empírica e, ainda, às considerações tradicionais e às do seu tempo a respeito da moral.

3.1 O TEÍSMO EXPERIMENTAL E O COMBATE AO CETICISMO

²¹¹ Na segunda parte do presente trabalho.

²¹² CASSIRER, Ernest. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966. p.56.

A resistência ao ceticismo por parte do defensor do argumento do desígnio, o personagem Cleantes, nos *Diálogos sobre a religião natural*, de Hume, é prova de sua defesa do postulado de que há um poder cognoscível do entendimento, de origem divina. O ceticismo é criticado pela insistência na tese da impossibilidade de a razão humana atingir um conhecimento objetivo, que não leva em conta a legitimidade e a conveniência das explicações da ciência. Para Cleantes, mesmo que as explicações da ciência apresentem uma complexidade à compreensão humana, isso não autoriza o cético a suspeitar, a partir dessa complexidade, da racionalidade dos fenômenos naturais. Cleantes adverte sobre o que constitui, segundo sua perspectiva empirista, o problema central do ceticismo:

Não seria ridículo, na verdade, pretender rejeitar a explicação oferecida por Newton para o admirável fenômeno do arco-íris sob o argumento de que esta explicação envolve uma dissecação minuciosa dos raios da luz, obviamente muito refinada para a compreensão humana? E que diríamos a alguém que, *sem ter nada a objetar* de Copérnico e Galileu em favor do movimento da Terra, se recusasse a aceitá-los com base no princípio geral de que tais assuntos são demasiado grandiosos e inatingíveis para serem explicados pela estreita e enganosa razão da humanidade?

213

É por intermédio da ciência natural que Cleantes endossa o método experimental que se funda na pressuposição da análise observacional objetiva dos fenômenos físicos e tenta justificar a pretensão teísta de demonstrar o caráter transcendente da origem e da ordem do mundo natural e, ao mesmo tempo, defender a tese da racionalidade da fé religiosa. Assim, a defesa de Cleantes do método experimental, de um lado, rechaça o ceticismo, tendo em vista uma suposta reciprocidade entre argumentos, deduções da razão teórica e empírica, e o mundo dos fenômenos; de outro, assinala o absurdo de se suspeitar da razão e da importância da teologia. Deste modo, Cleantes se vê obrigado, por causa de seu teísmo experimental, a afirmar a similitude entre os argumentos científicos, da vida comum, filosofia e teologia, em termos de complexidade e grau de evidência, como estratégia de defesa não só da primazia da teologia sobre as demais formas do saber, mas sobretudo para validar a argumentação dedutiva e o caráter incontestado da hipótese religiosa: a existência de Deus. Nos *Diálogos*, não deixa de marcar a relação entre a argumentação científica e a teologia, quando, contra o cético, fala:

Em vão procurará o cético estabelecer uma diferença entre ciência e vida comum, ou entre uma ciência e outra. Os argumentos que se empregam em todas elas, se corretos, são de *natureza*

²¹³ HUME. David. *Dialogues concerning natural religion*. In: _____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.38 (grifos da autora).

*similar e contêm a mesma força e evidência. Ou, se houver alguma diferença entre elas, a vantagem estará inteiramente do lado da teologia e da religião natural.*²¹⁴

Ao comparar os raciocínios experimentais e teológicos, Cleantes revela a sua confiança na ciência e na religião natural e, defendendo a supremacia da teologia, advoga a evidência empírica da hipótese religiosa no tocante à existência do ser supremo:

Muitos princípios da mecânica baseiam-se em raciocínios extremamente complicados; não obstante, *ninguém que aspire ao conhecimento científico*, nem sequer um cético especulativo, alega manter a menor dúvida sobre eles. O sistema Copernicano contém o paradoxo mais surpreendente e mais contrário às nossas concepções naturais, às aparências e aos nossos próprios sentidos; apesar disso, até os monges e os inquisidores estão hoje coagidos a suspender sua oposição a ele. E por que deveria Philo, um homem de espírito tão liberal e instruído, abrigar indiscriminadamente escrúpulos gerais com relação à hipótese religiosa, *que se funda nos argumentos mais simples e óbvios*, e que, a menos que se defronte com obstáculos artificiais, *goza de tão fácil acesso e admissão à mente humana?*²¹⁵

Na recusa do ceticismo, Cleantes pretende estabelecer duas teses principais: a primeira é que a prova da existência divina possui uma argumentação que não apresenta dificuldades, e a segunda, que a razão tem o poder de apreensão da idéia de Deus. Trata-se de garantir o estatuto de realidade da noção de divindade por meio de uma concepção ontológica intelectualista. No texto dos *Diálogos*, Cleantes expõe a pretensão teológica da supremacia dos princípios da religião inscrita na sua filosofia experimental:

[...] nada poderia fortalecer mais a suposição de que um dado conjunto de princípios é correto e digno de aceitação do que observar que eles levam à confirmação da verdadeira religião e servem para derrotar as maquinações dos ateus, libertinos e livres-pensadores de toda espécie.²¹⁶

Seguindo na luta contra o ceticismo, Cleantes invoca o nome de Locke como exemplo de um religioso, mais precisamente de um adepto do pensamento cristão, que não deixou de recorrer à tese da racionalidade da fé e de advogar a fundamentação racional das ciências.

Locke parece ter sido o primeiro Cristão que se aventurou abertamente a afirmar que a fé não era nada mais que uma espécie de razão, que a *religião era apenas um ramo da filosofia*, e que *uma cadeia de argumentos, similar à que servia para estabelecer qualquer verdade em moral, política*

²¹⁴ HUME. Dialogues..., op.cit., p.39-40 (grifos da autora).

²¹⁵ Id., ibid., p.40 (grifo da autora).

²¹⁶ Id., ibid., p.42.

*ou física, era sempre empregada na descoberta de todos os princípios de teologia, natural e revelada.*²¹⁷

A investigação sobre o poder e o alcance da esfera cognitiva proposta por Locke mantém um ponto de vista oposto ao pensar cético, pois que a capacidade do entendimento e a possibilidade de conhecimento objetivo são pressupostas como naturais e irrecusáveis; portanto, nem produzidas pelo homem, nem por ele passíveis de recusa. Neste sentido, do ponto de vista do pensamento teológico-cristão adotado por Locke, a posição cética de suspeita ante os poderes da razão seria, então, uma forma de insubordinação irrefletida.

Na “Carta ao leitor”, texto inicial do *Ensaio*, Locke explicita o objeto próprio da sua investigação, “o entendimento”, e o relaciona à imagem da “falcoaria”, identificando-a como busca da verdade. Trata-se de postular, no resgate da concepção aristotélica, que há, na razão, uma *tendência natural* ao conhecimento identificada à espontaneidade da razão em direção à verdade. A noção de verdade adquire um sentido substancialista, de caráter ontológico, na medida em que é considerada como existência objetiva a ser apreendida em sua totalidade pela razão. No texto *A conduta acerca do entendimento humano*, uma espécie de resumo das idéias centrais do *Ensaio acerca do entendimento humano* publicado postumamente entre 1693 e 1700, a visão ontológica de verdade é mantida: “A verdade é totalmente simples, totalmente pura, não admite misturar-se a nada senão consigo própria. É rígida e inflexível com os interesses [...]”²¹⁸. Em outra passagem do *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke defende o caráter evolutivo do saber humano, vinculando conhecimento à idéia de *descoberta* e atribuindo à razão uma eficácia em seu modo de organização e funcionamento: “Cada passo dado pela mente em seu progresso na direção do conhecimento revela , ao menos, por hora, algum descobrimento não só novo como o mais apropriado”²¹⁹.

No texto sobre a conduta humana, como também no *Ensaio acerca do entendimento*, Locke deixa claros sua ambição empirista e o otimismo racionalista que ele nutre no estudo da vida mental, o que soa como uma estratégia para levar o leitor à recusa e ao repúdio do ceticismo e à defesa da tese contrária: a supremacia da esfera cognitiva e da investigação experimental na escalada do saber: “[...] investigo aqui sobre a conduta do entendimento humano em seu progresso ante o conhecimento”²²⁰.

Creemos que Cleantes se refere ao pensamento de Locke em razão da similaridade entre a argumentação do empirista inglês, no que diz respeito à concepção de natureza e moral que o teísmo

²¹⁷ HUME. Dialogues..., op. cit., p.40-41 (grifos da autora).

²¹⁸ LOCKE. John. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Trad. Angel Lorenzo Rodrigues. Madrid: Ed. Anthropos, 1992. &15.p.75. edição bilingüe.

²¹⁹ LOCKE. John. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1975. p.6.

²²⁰ LOCKE. John. *La conducta del entendimiento ...*, op.cit., &242. p.91.

experimental apresenta, e a de Locke, que compartilha com a doutrina cristã a idéia da criação divina do mundo natural.

A ninguém escapa que a prova da existência de Deus pelos “efeitos maravilhosos” visíveis no mundo natural divinizado é comum no meio filosófico e cristão no século XVIII. Isto posto, trata-se de averiguar se, no texto de Locke, a temática do desígnio comparece de modo similar ou não ao que se apresenta no argumento *a posteriori* formulado por Cleantes no texto dos *Diálogos da Religião natural*. Trata-se, então, de mostrar se, na concepção de natureza e das ações humanas, Locke adota o raciocínio teleológico e determinista advindo do postulado do desígnio.

Nos *Diálogos*, de Hume, Cleantes, contra o ceticismo de Philo, expõe o argumento *a posteriori* como prova da existência de Deus e da analogia entre a natureza cognitiva divina e a razão humana:

Olhe para o mundo ao seu redor: contemple o todo e as partes que o compõem: você verá que ele é uma grande máquina, subdividida numa infinidade de máquinas menores, que, por sua vez, admitem novas subdivisões a um grau que está muito além daquele que nossos sentidos e faculdades podem traçar e expor. Todas essas várias máquinas, e mesmo suas menores partes, são ajustadas umas às outras com uma exatidão que todo homem que as contempla se admira. A curiosa adaptação dos meios aos fins através da natureza se assemelha exatamente, embora exceda em muito às produções da atividade humana, do desígnio humano, seu pensamento, sabedoria e inteligência. Já que os efeitos se assemelham, somos levados a inferir, por analogia, que as causas também se assemelham, e que o autor da natureza é qualquer coisa similar ao espírito, embora possua faculdades muito maiores, proporcionadas à grandeza da obra que executou²²¹.

No *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke assume a sua aprovação do argumento *a posteriori* como forma de prova da possibilidade de conhecimento da idéia de Deus e de sua existência. No argumento, é estabelecida a evidência empírica da noção de Deus por meio da razão, entendida como faculdade natural.

A prova da existência divina pelos efeitos, em Locke, recusa o caráter inato de tal noção; no entanto, não legitima a redução da noção de divindade à ficção: “[...] as marcas visíveis da sabedoria e poder extraordinários são tão patentes em todas as obras da criação que qualquer criatura racional, que as considere seriamente, não pode deixar de descobrir a divindade”²²².

Nota-se que o argumento *a posteriori* parte dos seres criados para chegar à idéia de criador. Como ressalta Polin:

²²¹ HUME. David. *Dialogues...*, op.cit., p.45.

²²² LOCKE. John. *An essay...*, op.cit., L.I, cap.4, & 9, p.89.

Ora, se constata não sem surpresa, que a demonstração da lei se apresenta como uma prova cosmológica da existência de Deus. O mundo visível que descobrimos[...] do qual humanidade faz parte, é construído com uma arte e ordem maravilhosas[...]. É necessário para explicar a existência da lei se remontar à existência do autor.²²³

Em Locke, recorrer ao princípio de inteligibilidade, existente tanto no homem quanto na natureza, é condição para explicar a ordem sem recorrer às idéias de casual e arbitrário, mas de fundamentar a noção de ordenação, organização em um princípio transcendente. Da visão da ordem e uniformidade da razão humana e do universo se descobrem o princípio originário de todas as coisas e o fundamento da própria ordem: Deus.

[...] da Consideração de nós próprios e do que *infallivelmente* encontramos em nossa própria Constituição, nossa razão nos conduz ao conhecimento desta Verdade certa e evidente: *que há um Ser eterno, poderosíssimo e sapientíssimo* e pouco importa se alguém tiver o prazer de denominar Deus ou não. A coisa é evidente, e desta idéia devidamente considerada, facilmente se deduzirão todos os outros Atributos que devemos atribuir a este Ser eterno. Se, contudo, houver alguém tão insensatamente arrogante, a ponto de supor que unicamente o homem é conhecedor e sábio, embora seja o produto de mera ignorância e acaso, e que todo o resto do Universo foi movido só por esse cego acaso, eu pedir-lhe-ia que considerasse aquela censura de Tully (1. II, De Legibus – Das Leis) para que meditasse nela suas horas de ócio: “O que pode existir de mais estupidamente arrogante e inconveniente do que um homem pensar que tem uma mente e um entendimento nele, embora em todo o universo fora dele não haja tal coisa? Ou que aquelas coisas, que com o máximo de esforço de sua razão pode escassamente compreender, poderiam ser movidas e dirigidas sem nenhuma Razão?”²²⁴

Recorrer à idéia de formação dos seres permite pensar a sabedoria e a imaterialidade de um poder criador e a sua semelhança com a inteligência humana. Da questão da formação dos seres criados segue-se a da origem do seu funcionamento, o que possibilita a Locke instaurar um finalismo: não é possível pensar em uma ordem natural e mental na ausência de uma razão, de um fim:

A Natureza nada faz em vão ou para fins pouco consideráveis; e é inconcebível que o nosso Criador, infinitamente sábio, nos tenha dotado de uma faculdade tão admirável como a potência de pensar – a faculdade que mais se aproxima da excelência do seu próprio e incompreensível Ser – para ser tão fútil e inutilmente utilizada[...]²²⁵

²²³ POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960. p.113.

²²⁴ LOCKE. John. *An essay....*, op.cit., p.621.

²²⁵ LOCKE. John. *An essay....*, op.cit., L.II, cap I. &15, p.113.

Da citação anterior pode-se dizer que, para Locke, Deus confere uma aptidão cognitiva ao homem, objetivando o seu uso adequado na direção de um fim previamente determinado. Em outras palavras, Deus dirige todas as coisas considerando o que é útil (o Bem) ao homem.

A argumentação de Locke, que retoma a teoria da criação cristã, estabelece que o ato inaugural da criação divina de tudo o que existe se mostra na conservação dos seres criados. Tanto a formação do mundo físico e humano²²⁶ quanto a sua manutenção colocam em questão a noção de uma ordem estável mantida pelas mãos do criador poderoso em sua eternidade. A existência das coisas criadas retém a idéia da criação e afirma a eternidade divina. Todo ser criado tem a permanência da sua existência garantida na relação de dependência com o seu criador. O poder de manutenção da vida e de eternidade, nas palavras de Locke, “é privilégio do infinito Autor e Conservador de todas as coisas, que ‘nunca dormita, nem nunca dorme’”. Em outra passagem, afirma:

“[...] tenho por uma verdade certa e evidente que ‘*as coisas evidentes invisíveis de Deus*’, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem pelas coisas que estão criadas. Pois o nosso próprio ser nos proporciona, como mostrei, uma evidente e incontestável prova da existência de uma divindade”.²²⁷

Pode-se notar que a argumentação dedutiva que sustenta a prova se funda na idéia de obra entendida como criação e ainda na de seres criados, o que torna possível chegar à idéia do Criador. Na prova da existência de Deus, Locke se solidariza com a tese da tradição religiosa que estabelece uma diferença ontológica entre Deus e o mundo natural, em que emerge a imagem diferencial do Deus “poderosíssimo e sapientíssimo”. Enquanto princípio primordial de todas as coisas visíveis, Deus detém o poder sobre o mundo e o homem e, com isto, se instaura uma relação de dependência e subordinação:

[...] é evidente que aquilo que teve seu Ser e começo a partir de outro deve igualmente ter tudo o que existe nele e pertence a este Ser a partir de outro também. Todos os poderes que tem são

²²⁶ Neste ponto, é importante salientar a importância da noção de Deus no pensamento moral de Locke. Considerando o estado social como produção humana, Locke, no entanto não recusa a idéia de lei natural divina como fundamento dos valores morais no âmbito social. No ensaio, a temática da lei natural comparece neste contexto da preservação da vida em sociedade. Já no Livro I do *Ensaio acerca do Entendimento*, Locke faz alusão a esta questão da lei divina ou natural em relação à moral e ao bem público quando afirma: “Penso que a existência de Deus se manifesta de tantas maneiras e que a obediência que lhe devemos por tal forma se ajusta aos ditames da razão que não é de admirar que grande parte da Humanidade dê testemunho das leis naturais; e assim muitas regras morais são geralmente observadas [...]. Com efeito o Criador ligou a virtude à felicidade pública de forma inseparável e fez com que as práticas necessárias para a preservação da sociedade e visível benefício individual coincidissem com as do homem virtuoso. (Locke, John. *An essay...*, L.I cap. II, &6, p.69). A questão moral ainda será desenvolvida neste trabalho.

²²⁷ LOCKE. John. *An essay...*, L.IV, X, &7, p.622.

devidos e recebidos da mesma fonte. Esta Fonte eterna de todo ser deve igualmente ser a fonte e origem de todo Poder; deste modo este ser eterno deve igualmente ser o mais poderoso.²²⁸

Por meio do argumento, Locke não só estabelece a tese da existência de Deus como também afirma a supremacia da razão divina em virtude da positividade absoluta de um único princípio criador. Trata-se de estabelecer a primazia da esfera cognitiva na organização de todas as coisas, a partir de um dualismo que estabelece uma diferença ontológica entre Deus e os seres criados. Em outra passagem do *Ensaio acerca do entendimento humano*, explicita: "[...] quando afirmamos que as criaturas são todas seres fracos, sendo fraco aí, apenas um termo relativo, significando a desproporção entre o poder de Deus e das criaturas ²²⁹.

Seguindo a teoria criacionista da doutrina religiosa, segundo a qual Deus criou o mundo do nada e coube a Ele conservar a existência das suas criaturas, conclui-se que o fazer da criação tem um fim advindo da sabedoria e perfeição divina: a conservação dos seres criados. Deste modo, compreende-se que, em Locke, o mundo é entendido como criação acabada na mente do criador. Disto se pode concluir que a ordem do mundo, a partir do conjunto dos seus efeitos, coincide com o plano da inteligência divina que é anterior à existência de todas as coisas criadas. Como observa Spitz:

O argumento a partir da ordem do mundo é, portanto, indispensável para Locke: a idéia de que essa ordem não poderia resultar do acaso só recebe a forma mais elaborada a partir da idéia de que se em Deus há um pensamento capaz de dispor as diferentes partes da matéria, segundo um plano pré-estabelecido e harmonioso, esta disposição não pode ser produto de partículas de matéria entregues inteiramente ao acaso. Uma causa cega não pode dar origem a um todo teologicamente organizado.²³⁰

No caso de Locke, recorrer à idéia de uma inteligência criadora na origem do mundo acarreta uma distinção entre a origem dos seres criados e a das suas produções:

Tendo, assim, a partir do que os nossos sentidos são capazes de descobrir nas ações dos corpos, uns nos outros, obtido a noção de causa e efeito, quer dizer, a causa é que faz com que qualquer outra coisa comece a existir, seja uma idéia simples, uma substância ou um modo, e o efeito é o que teve o seu início a partir de uma outra coisa, a mente não vê grandes dificuldades em distinguir em dois tipos as múltiplas origens das coisas;²³¹

Trata-se, para Locke, de estabelecer uma diferença entre o ato da criação e o da geração e produção:

²²⁸ Id., *ibid.*, cap. X, &4, p.620.

²²⁹ LOCKE. John. *An essay...*, *op.cit.*, L.II, XXVI, & 6. p.327

²³⁰ LOCKE. John. *Morale et loi naturelle. Textes sur la loi de nature, la morale et religion.* Paris: J. Vrin. Trad. Jean Fabien Spitz. p.31. *Introd.*

²³¹ LOCKE. John. *An essay...*, *op.cit.*, L.II, cap XXVI, &2. p.324-325.

[...] quando a coisa produzida é completamente nova, sendo que nenhuma parte existiria jamais anteriormente, como quando uma nova partícula de matéria inicia de facto sua existência, *in rerum natura*, que antes não detinha qualquer existência, a isto chamamos *criação*.[...] quando uma coisa é formada de partículas, existindo, todas elas anteriormente; mas essa mesma coisa, considerada no seu todo, constituem esse conjunto de idéias simples, que antes não existiam de modo algum, como este homem, este ovo, esta rosa, esta cereja, etc. E a isto, quando se refere a uma substância produzida no curso normal da natureza pelo princípio interno, mas posta em ação por – e recebida de – algum agente exterior, ou causa, e trabalhando através de caminhos não sensíveis, dos quais não nos apercebemos, chamamos *geração*. Quando a causa é extrínseca e o efeito é produzido através de uma separação sensível ou através da justaposição das partes discerníveis, denominamo-la de *produção*, e assim são todas as coisas artificiais. Quando uma idéia simples é produzida, a qual não estava no objeto anteriormente, designamo-la de *alteração*.²³²

Se, no ato da criação, a predeterminação da ordenação estável dos seres é garantida por meio da eternidade da inteligência divina, já na geração e produção, nega-se a resistência à estabilidade em virtude da fragilidade e limitação próprias à razão humana que, em si, não detém o poder de garantir a conservação das coisas por ela criadas. Assim, enquanto a instabilidade e a alteração podem ocorrer na geração e produção e revelam a precariedade da sua formação, tal não é o caso dos seres criados pelo Deus supremo e legislador que, em sua sabedoria e inteligência perfeitas, preserva e dirige a existência dos seres por ele criados, o mundo e a natureza humana:

Assim um homem (em particular) é gerado, uma pintura produzida, e qualquer um deles é alterado quando uma das novas características ou idéia simples, que não existia antes, é produzida, em qualquer um deles;²³³

Nota-se, então, que o argumento da ordem, em Locke, está a serviço da doutrina religiosa da criação que, baseada num dualismo metafísico, estabelece uma diferença ontológica entre criador e criatura com o intuito de legitimar uma natureza transcendente à idéia de criação e propor uma explicação teleológica da natureza e da vida humana. Ao caracterizar a compreensão lockeana do criar, Jean-Spitz observa:

O criar implica um sentido perfeito; ora nenhum homem possui um conhecimento sobre a maneira pela qual o homem é criado, conseqüentemente, nenhum homem pode se dizer criador de um outro. Locke acrescenta que o criar implica uma idéia preexistente de seu próprio resultado e uma vontade deliberada de produzir conforme esta idéia, enquanto a geração é mais frequentemente involuntária, produzida pelo apetite e não por um entendimento que planeja, prevê e realiza o resultado de sua ação.²³⁴

²³² LOCKE. John. *An essay...*, op.cit., LII, cap.XXVI, &2, p.325.

²³³ Id., loc.cit.

²³⁴ LOCKE. John. *Morale et loi naturelle*. Textes sur la loi de nature, morale et religion. Paris: J. Vrin. TRAD. Jean Fabien Spitz. Introd. p.16.

Da idéia de Deus entendido como planejador, segue-se a postulação de um desígnio divino, mandato que impossibilita a idéia de casualidade no modo de apresentar dos fenômenos naturais e ações humanas que não podem escapar de uma direção previamente estabelecida nas suas trajetórias, ante a submissão ao poder soberano da Divindade. Sobre este ponto, Spitz ressalta que, no pensamento teleológico de Locke, há a vinculação da noção do criar à de finalidade, o que leva à idéia de uma sabedoria perfeita no sentido do termo criação:

[...] Se criar é *principalmente* o querer fazer, formar o projeto de uma coisa e realizá-la em seguida formando partes de tal maneira que o seu conjunto corresponde ao efeito projetado, isto significa que não há criar sem finalidade: um criar que fosse produzido ao acaso e sem finalidade não seria um criar. [...] O simples *fiat* (fazer) de uma vontade que não projete nenhum fim não é um criar, isto implica que a aquisição de uma autoridade legítima por meio da mediação do criar supõe não só uma força, mas também uma sabedoria.²³⁵

O comentador assim explica a relação de submissão humana ao poder divino que institui uma distinção entre criador e seres criados: “[...] é lei para nós tudo o que deve prescrever o que advém da força soberana, por direito da criação àquele que está submetido por este mesmo direito”²³⁶.

Sobre o sentido de lei divina e sua relação com a idéia de obrigação moral e política, há de se avisar ao leitor que entre os intérpretes do autor não há unanimidade. Como mostramos anteriormente, Spitz, seguindo a interpretação de Dunn, propõe-se a considerar lei divina, em Locke, como uma norma transcendente, um mandato alheio às paixões humanas. Segundo esta perspectiva de Spitz, em Locke, a lei natural vincula-se a um pensamento determinista de caráter ontológico e de influência estóico-tomista. Neste sentido, afirma que, seguindo a tradição anteriormente citada, Locke

[...] propõe pensar os deveres morais e políticos do homem em relação à norma transcendente do direito e da justiça; a referência a esta norma parece indispensável para conferir um conteúdo objetivo à idéia de bem e àquela de dever para conservá-las na universalidade e preservá-las de uma diversificação medida apenas pelos apetites, para estabelecer o fundamento da obrigação política, na qual Locke concebe que esta não possa repousar simplesmente sobre a noção de utilidade, e para enfim separar as formas políticas legítimas (aquelas que são conformes por sua vez a esta norma transcendente e à natureza do homem) das que não o são.²³⁷

²³⁵ LOCKE, John. *Morale et loi Naturelle...*, op.cit., p.17.

²³⁶ Id., *ibid.*, p.33.

²³⁷ Id., *ibid.*, p.11.

Michaud, ao considerar Locke herdeiro de duas perspectivas, a hobbesiana e a escolástica, recusa a consideração da lei, em Hume, como um desígnio, um imperativo ao modo do pensar de Kant, por exemplo. Recusando uma suposta interpretação kantiana de Locke, o intérprete diz:

[...] ele (Locke) permanece dividido entre uma concepção voluntarista nominalista de lei natural e uma posição ontológica intelectualista. Cada uma permite explicar a força da obrigação: uma por meio da submissão à vontade superior dirigente das sanções do transcendente; a outra pelo reconhecimento intelectual da ordem das coisas. A primeira tenta diminuir o aspecto <<natural>> e racional da lei da natureza, a segunda enfraquece a coação da lei tornando-a mais <<natural>>. Progressivamente Locke parece pender mais para segunda interpretação, distanciado de Hobbes, mais tomista e mais próximo do platonismo de Cambridge.²³⁸

Embora diverjam, há um ponto em comum entre as duas interpretações: aceitar que há, em Locke, um pensamento finalista. Todavia, ao se considerar a vertente materialista do pensamento de Hobbes e o imaterialismo de Locke, somos levados a pensar em uma concepção de lei em que se mantenha o sentido de vontade divina ressaltado por Spitz e o ontológico intelectualista endossado por Michaud. Parece ser justamente a noção de lei natural como um mandato previamente estabelecido que possibilita a visibilidade da influência da tradição ascética estoica em Locke.

Tudo leva a crer na unidade entre a obra da juventude de Locke, *Os ensaios sobre a lei natural*, e a da sua maturidade, *O ensaio acerca do entendimento humano*, quando se verifica que a noção de desígnio já comparecia à primeira:

Ele (Deus) tem sobre nós um direito e uma autoridade que nós não podemos ter sobre nós próprios, pois que tudo o que somos, nosso corpo, nossa alma, nossa vida, tudo o que nós possuímos, e mesmo o que nós podemos ser, devemos a ele somente, é justo então, de conformar nossa vida às prescrições de sua vontade. Deus nos faz a partir do nada (*ex nihilo fecit*) e se ele quiser nos retornará ao nada. Estamos a ele submetidos por um direito supremo e necessidade suprema.²³⁹

No texto de Locke, *O Cristianismo racional*, traduzido por Coste, comparece também a prova da existência de Deus a partir da tese da apreensão racional da ordem natural:

Mesmo que as obras da natureza, em cada uma de suas partes, sejam suficientes para mostrar que há um Deus, entretanto os homens se utilizavam tão pouco de sua razão que não testemunhavam nada deste ser supremo [...].²⁴⁰

²³⁸ MICHAUD. Yves. *Locke*. Paris: Bordas, 1986. p.21.

²³⁹ LOCKE. John. *Morale et loi naturelle*. Textes sur la loi de la nature et religion. Trad. Jean-Fabien Spitz. Paris: J. Vrin, 1990. p.32.

²⁴⁰ LOCKE. JOHN. *Extraits du Cristianisme raisonnable*. Trad. Jean Fabien Spitz. Paris: J. Vrin, 1990. p.109. Jean Fabien segue a tradução de Coste do texto de Locke (Amsterdam 1696) das páginas 266-313.

A concepção de ordem, em Locke, vincula-se à questão da percepção em que a pressuposição central é a de coincidência entre a esfera mental e a do mundo natural. Há de se ressaltar a pressuposição da possibilidade de conhecimento de uma ordenação do mundo natural. Sustenta-se também a correspondência entre a ordem no mundo natural e a que se passa no domínio da percepção do sujeito que a percebe. A representação mental advinda da experiência perceptiva propicia conhecimento, ou seja, apreensão objetiva da ordem em que se pressupõe uma relação de adequação entre representações mentais e a esfera natural. Desta suposta identidade, a consequência natural é a negação da variedade na esfera empírica e cognitiva.

Na transposição da visão para o campo inteligível, detecta-se o sentido ontológico da percepção que advoga a evidência da apreensão empírica da ordem. É diretamente a este sentido ontológico que se remete a definição lockeana de percepção: “[...] nada pode ser mais evidente a um Homem do que a Percepção clara e distinta dessas *Idéias* simples de tal modo que sendo cada uma delas sem mistura, nada contém em si exceto Aparência ou Concepção uniforme na mente”²⁴¹.

Tudo leva a crer que é na desconsideração da possibilidade da instabilidade e variabilidade que Locke, na citação anterior, faz referência à “concepção uniforme na mente”. Sob essas condições, há, sem dúvida, um fundamento inquestionável no procedimento analógico tanto de Locke quanto de Cleantes: a abstração da diversidade, da mutabilidade da esfera empírica e mental. Vê-se, então, que é através da postulação da identidade *entre* o plano mental e o natural, concebidos como instâncias imutáveis, ou melhor, substancializadas, que se pode visualizar, de forma mais precisa, a matriz teleológica da concepção lockeana de Universo, análoga a de Cleantes.

O sentido ontológico inscrito na postulação da evidência empírica da ordem torna-se mais claro quando se constata a afirmação de que tal evidência, em termos do caráter ordenado do universo, se resolve plenamente na esfera sensível e reflexiva. Em outras palavras, pressupõe-se, na experiência perceptiva, uma nitidez luminosa do modo estável e necessário na ordenação e funcionamento dos eventos naturais.

Assim, com relação à “evidência” da ordem, Locke e Cleantes seguem o rastro da metodologia experimental que postula a objetividade da ordenação inflexível do mundo natural a partir da observação empírica baseada na pressuposição de uma identidade entre o plano conceitual e o real. Na teoria da percepção, Locke e Cleantes, adotando a linha teleológica, visam a propor a evidência da ordem, ou seja, a identidade entre a ordem enquanto “fato” e a ordem enquanto “representação” sensível e reflexiva.

²⁴¹ LOCKE. John. An essay..., op.cit., L. II, cap.II, &1, p.119.

Deste modo, com relativa clareza, pode-se compreender o método experimental como expressão de uma concepção representacionista do conhecimento de caráter francamente intelectualista²⁴².

A relação de conveniência entre observar, ver, e apreensão intelectual se apresenta na concepção da percepção, que é estabelecida na formulação lockeana da célebre tese do entendimento como ‘tábula rasa’, no intuito de recusar o inatismo, quando afirma:

Podemos igualmente pensar o *uso da razão* necessário para fazer nossos *olhos descobrirem* objetos visíveis como deveria haver necessidade da *razão* ou de exercício posterior para fazer o entendimento ver o que está originalmente gravado nele e não pode estar no entendimento antes de ser *percebido*.²⁴³

De fato, Locke não nega a capacidade natural da razão para o *conhecimento* concebido como *descoberta*, quando diz: “Penso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmando que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquirido”²⁴⁴.

E, mais adiante, advoga a relação de conveniência entre impressões, idéia, existência e estabelece uma apreensão mental em termos de “identidade e diferença” entre coisas “objetivas”, através dos sentidos, quando esclarece: “*Idéias* adquiridas não inatas [...] são *impressas* por *Coisas externas* [...]. Nas *Idéias* assim apreendidas, a *Mente* *descobre* que algumas concordam e outras diferem”²⁴⁵.

Afirmar uma adequação entre idéia/objeto/existência significa, sem dúvida, endossar uma concepção representacionista do conhecimento, uma vez que se detecta que à imagem do *espelho* se remete a noção de *idéia*, em Locke, que funciona como *representação mental* dos objetos externos tais como são.

É nesse sentido que se pode dizer que *percepção*, em Locke, fundamento da conveniência entre a idéia e a existência, assume um sentido ontológico que fundamenta e caracteriza o seu método experimental.

Nota-se, em Locke, um sentido ontológico (substancialista) da percepção, observação, presente no seu método experimental, análogo ao do teísmo experimental de Cleantes. Tal método experimental tem o interesse de legitimar o mito da análise observacional objetiva no campo da ciência e da existência divina a

²⁴² Sobre este ponto, Cassirer chama atenção para a diversidade possível de interpretações da filosofia lockeana a partir do modo que se compreende a relação entre sensação e reflexão em Locke e diz: “ Não é pois estranho que esta doutrina seja qualificada, umas vezes de “empirismo” e “materialismo” e outras vezes de puro “intelectualismo”, que a considere de um lado como o começo da filosofia crítica, ao passo que outros a concebiam como o tipo do dogmatismo psicológico”. In: CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento...*, op.cit., p.202.

²⁴³ LOCKE. John. *An essay...*, L.I, cap.II, &9, p.52.

²⁴⁴ Id., *ibid.*, &5, p.50.

²⁴⁵ Id., *ibid.*, &15, p.55.

partir da razão experimental. Seguindo na trilha da tese lockeana sobre a eficiência da metodologia experimental, nos *Diálogos*, Cleantes diz:

Como você sabe, faz-se ordinariamente uma distinção entre razão e experiência, mesmo quando o que está em jogo são questões de fato e existência, embora se descubra, ao analisarmos adequadamente essa *razão*, que ela *nada mais é que uma espécie de experiência*. Provar, pela experiência, que o Universo tem uma *origem mental* não é mais contrário ao discurso comum do que provar pela experiência o movimento da Terra.²⁴⁶

Partindo de similar referencial teórico, Cleantes sustenta, de modo semelhante ao de Locke, que o conhecimento se relaciona à percepção intuitiva e à representação mental que é identificada como função operacional humana por excelência, que captura a essência real das coisas, o modo de funcionamento dos eventos físicos. Ou seja, pressupõe-se, na realidade empírica, uma estrutura racional e postula-se, na razão, a sua decodificação. É a partir de tais pressupostos que aparece na citação o estabelecimento de uma relação de sinonímia entre experiência e razão.

Ainda no texto dos *Diálogos*, Cleantes, o expositor do teísmo experimental, formula o seu argumento do desígnio no campo da linguagem com o propósito de postular que a ordem e a finalidade estariam inscritas na base da natureza:

Suponha, então, que uma voz articulada se tenha feito ouvir nas nuvens, muito mais forte, e mais melodiosa do que qualquer outra que a arte humana pudesse produzir; suponha que essa voz se estendesse ao mesmo tempo sobre todas as nações, e *falasse* a cada uma em sua *própria linguagem* e dialeto; suponha ainda que as *palavras* pronunciadas não apenas contivessem um *sentido e significado* precisos, mas *transmitissem* alguma *recomendação* digna em todos os aspectos de um *Ser benevolente*, superior à humanidade. Poderia você hesitar um só momento acerca da *origem* dessa voz? Não lhe seria imperioso atribuí-la instantaneamente a algum *desígnio e propósito*?²⁴⁷

Segundo a argumentação contida na citação, a natureza tem uma base inteligível que se expressa na linguagem; o propósito da natureza está nela inscrito por meio de palavras articuladas, cujo sentido e fim seriam dados ao conhecimento da razão humana por meio dos sentidos, da audição. Ou seja, nesta nova formulação, Cleantes, de modo similar ao de Locke, postula a finalidade do campo natural, fundamentando-a na sensação, na qual se pressupõe uma percepção de natureza supranatural, isto é, a intuição sensível. A relação entre linguagem e representação ligada à intuição sensível encontra-se também formulada em Locke com o propósito similar de postular a base inteligível e a função mental da linguagem no processo de

²⁴⁶ HUME. David. *Dialogues...*, op.cit., p.52 (Só o segundo grifo é da autora).

²⁴⁷ Id., *ibid.*, p.54.(grifos da autora).

comunicação entre os homens, sendo que nesta se acentua o caráter introspectivo do processo cognitivo da linguagem.

Trata-se de afirmar que palavra, enquanto expressão de idéias, deve ser referida à representação inequívoca da ordem e da finalidade inscrita no processo cognitivo que baseia a linguagem humana. Nesse sentido, Locke diz:

Além de Sons articulados, portanto, foi mais tarde necessário que o homem pudesse *ter a habilidade para usar esses sons como sinais de concepções internas*, e fazê-los significar as marcas das *Idéias* internas de sua própria mente, pelas quais elas serão conhecidas pelos outros, e os Pensamentos das Mentes dos Homens serão mutuamente transmitidos.²⁴⁸

No texto dos *Diálogos*, detecta-se que é na força da sensação e da reflexão que se estabelece a analogia entre linguagem divina e humana e, nesta última, o referencial divino é estabelecido pela recusa ao arbitrário e artificial:

[...] quando ouvimos uma voz articulada na escuridão e inferimos daí a existência de um ser humano, é apenas a semelhança dos efeitos que nos leva a concluir que há também uma semelhança entre suas causas, mas que essa voz extraordinária, pela sua força, alcance e adaptabilidade a todas as línguas tem tão pouca analogia com qualquer voz humana a ponto de não termos razões para supor qualquer analogia entre suas causas; e, por conseguinte, que esse discurso racional, sábio, e coerente proveio, você não sabe por quê, de algum sibilo casual dos ventos e não de alguma razão ou inteligência divina?²⁴⁹

Não é difícil de perceber que, para Cleantes, de modo similar ao de Locke, trata-se de enfatizar a inteligibilidade e, em seguida, a coerência do discurso humano, a fim de fortalecer o procedimento analógico entre a esfera divina e a humana em termos de ordem e finalidade, que é estabelecido a partir da força de uma impressão. Nestas condições, à primeira vista, a estrutura argumentativa parece sofrer uma alteração: não é por meio das idéias e sim dos sentidos que se postula a evidência da ordem. Ou seja, advoga-se que, na “força” da sensação ante a escuta de um som, de uma voz, há a evidência da existência da ordem, finalidade da linguagem às expensas de uma evidência lógica. No entanto, parece ser a natureza inteligível da linguagem que permanece como fundamento do procedimento analógico. Em relação à linguagem, o que está em questão é a força da idéia que conduz a própria inferência da ordem e finalidade.

²⁴⁸ LOCKE. *An essay...*, L.III, cap.I, &2, p.402.

²⁴⁹ HUME. David. *Dialogues...*, op.cit., p.54-55.

A defesa da apreensão perceptiva da ordem e finalidade do mundo natural parece ser um ponto em comum que Cleantes apresenta em relação a Locke. O sentido ontológico da sensação comparece em outra passagem do texto do *Ensaio*, quando o empirista afirma:

Luz e cores estão à disposição em toda a parte em que o *olho estiver apenas aberto*; sons e certas *qualidades sensíveis* não se omitem de procurar seus próprios Sentidos, forçando *sua entrada na Mente*.²⁵⁰

Como já observou de modo esclarecedor Cassirer:

[...] as representações da força, unidade e existência [...] são, segundo a explicação originária, simplesmente cópias ou reproduções de um ser objetivo que se dá como realidade acabada fora de nós ou em nós mesmos. Todo objeto exterior e toda representação interior impõem ao espírito os conceitos da existência e unidade e, do mesmo modo, o conceito da *força e causalidade* se encontram entre aqueles cujo “original” aparece diretamente dado nas percepções dos sentidos e na percepção de nós mesmos.²⁵¹

Seguindo a sua argumentação, em outra passagem, Cleantes advoga a existência da ordem e finalidade valendo-se mais uma vez da idéia de planejador divino que é central no argumento do desígnio.

O argumento do desígnio oferece ao teísmo de Cleantes a oportunidade de unir fé e razão. As obras da natureza são consideradas como a expressão do ordenamento e da previsão divina. A pretensão teísta de Cleantes em sua argumentação é a de postular o caráter transcendente da origem e da ordem do mundo natural.

O ordenamento e a racionalidade do mundo natural são os tópicos centrais do argumento do desígnio: a concepção de Deus enquanto planejador que previamente impõe em todas as coisas visíveis e criadas um fim pré-fixado. Não é inútil dizer que o racionalismo finalista que o personagem Cleantes apresenta no texto dos *Diálogos da Religião Natural* é análogo ao do empirismo tradicional de Locke. Logo, pode-se dizer que o raciocínio teleológico inscrito no argumento do desígnio não se constitui como uma originalidade do pensar de Locke, mas como expressão da mutação que ocorre no meio científico, em que as formas de investigação anteriormente reconhecidas como válidas são transpostas por uma metodologia de caráter teológico cristão. É nesta visão que o argumento do desígnio aparece formulado de forma mais precisa.

Desde o surgimento do pensamento judaico-cristão e a inserção de teólogos no meio científico, a vinculação entre fé e experiência, teleologia e filosofia comparece no cenário da ciência natural na tentativa

²⁵⁰ LOCKE. John. *An essay...*, op.cit., L. II, cap.I, &6, p.106-107.

²⁵¹ CASSIRER. Ernest. *El problema...*, op.cit., p.205.

de resguardar-se do mecanicismo antifinalista e ceticismo que surgem já na metade do século XVII, com Descartes e Gassendi, por exemplo.

Como observou Jacques Roger, referindo-se à passagem do século XVII e XVIII, precisamente entre 1670 e 1745: “Os filósofos cristãos que participavam do trabalho científico ou que se contentavam de seguir o progresso, Bossuet, Malebranche, Leibniz não precisavam se esforçar para integrar a ciência moderna a um pensamento religioso. Na Inglaterra a união entre sábios e teólogos é mais íntima ainda”²⁵².

Desse modo, entende-se melhor porque Deus torna-se o personagem central da investigação científica no século XVIII e na ciência natural o ser supremo é compreendido como criador de todas as coisas, sobretudo, ordenador e planejador de todos os seres criados, que de modo algum podem ser entendidos como conseqüências de forças ocasionais ou destituídos de finalidades.

Segundo Roger, para os filósofos cristãos: “Deus ordenou o mundo de tal maneira que o homem nele pode descobrir as marcas da sua sabedoria”. E acrescenta: “[...] o cristianismo dos sábios os conduzia necessariamente à descoberta no universo das provas da sabedoria divina”.[...] a sabedoria de Deus assim entendida em relação à sua obra não compreende nada de uma vontade irregular e mutável.[...] Leibniz e Malebranche adotam posições análogas: Deus age de uma maneira “ simples, uniforme, e constante”, e sua vontade compreendida na lei “eterna e necessária” da ordem, é de alguma maneira o fundamento da racionalidade do mundo²⁵³.

A respeito desta questão da ordem não é inútil pensar que o pensamento teleológico do teísmo de Cleantes, que é expresso no argumento do desígnio, é análogo ao modelo racionalista finalista da metodologia científica pós-cartesiana. Depois do mecanicismo, a ciência natural, enquanto investigação científica, não se pautará por uma racionalidade crítica. A própria estrutura do argumento do desígnio nos textos dos *Diálogos da Religião Natural* expressa o deslocamento da metodologia científica com o advento do pensamento teológico cristão no campo das ciências experimentais: a conjugação da observação e admiração. Portanto, racionalidade e necessidade nos fenômenos naturais são afirmadas por meio das idéias de planejamento prévio, vontade e criação divina.

Crendo na finalidade impressa por Deus no olhar humano, Cleantes associa o olho a uma estrutura planejada que é considerada como um prodígio do ordenador e planejador divino, quando escreve:

Considere, disseque o olho, investigue sua estrutura e seu plano, e diga-me com toda sinceridade se a *idéia* de um *planejador* desta trama não lhe ocorre *imediatamente*, com

²⁵² ROGER, Jacques. *Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIII siècle*. Armand Colin: Paris. 1971, p.229.

²⁵³ ROGER, Jaques *Les Sciences de la Vie...*, op.cit., p.229-230.

força semelhante à de uma sensação. A *conclusão mais óbvia*, com certeza é em favor de um *desígnio*.²⁵⁴

É a função visual advinda de uma estrutura perfeitamente planejada que ao teísta importa ressaltar na defesa do argumento do desígnio. A finalidade do olho é o ver destinado a admirar na sua visão a ordem, a racionalidade advinda do planejamento divino. Pode-se dizer que a observação, na linha teísta experimental, não é simples racionalização do mecanismo inflexível do mundo natural, mas sim o encanto ante os prodígios divinos e sabedoria do planejador. Trata-se de um olhar, como nota de forma pertinente Jacques Roger, não mais inquisitivo, mas de respeito à intencionalidade e desígnio divino.

Contra o cético, Cleantes conclui:

Assim, se o argumento em favor do teísmo contradiz, como você pretende, os princípios da lógica, sua influência universal e irresistível prova claramente que pode haver argumentos que compartilham da mesma natureza irregular. Por mais que insista em raciocínios ardilosos, um mundo ordenado, bem como uma linguagem coerente e articulada, continuarão a ser aceitos como uma prova incontestável de desígnio e intenção.²⁵⁵

Recuperando a relação já formalizada em passagens anteriores entre sensação e cognição, Cleantes lança mão da estratégia de relacionar a tese da existência da ordem à “convicção unânime” advinda não de uma mediação lógica, mas da *força da sensação* que, segundo ele, determina a certeza e obviedade da existência de um autor, um desígnio. Associando tal “convicção unânime” (que é referida à demonstração e à prova) a uma crença (mesmo ciente de que no ceticismo a idéia de crença não faz referência à certeza nem à evidência) apela para a evidência sensível da ordem e finalidade que se apresentam aos homens em sua totalidade mediante uma força irresistível.

Cleantes, fazendo uso da noção de crença, distorce-a do sentido cético e a utiliza contra Philo para fazê-lo silenciar frente à “crença natural” na harmonia e no desígnio da natureza, caso contrário, segundo ele, estaria o cético condenado a cair no absurdo de refutar a sua própria teoria da crença.

O estratagema de Cleantes em relação à abordagem cética da crença não pode nos iludir. Importa pontuar que, ao que parece, Cleantes, em sua abordagem cética da crença, está transpondo para o cético um reconhecimento da apreensão sensível à evidência da existência de algo externo, objetivo que corresponde à sensação²⁵⁶. Valendo-nos do seu relato sobre o “cético razoável”, vejamos uma das mais insidiosas estratégias do combate do teísta ao ceticismo:

²⁵⁴ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.56 (grifos da autora).

²⁵⁵ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.57.

²⁵⁶ Importa notar aqui que Cleantes imputa uma adesão entre o teísmo e o ceticismo na questão da natureza da crença que nos conduz à uma outra questão relevante ao caráter anti-ontológico e não representacionista da concepção humeana sobre as

O que todo *cético razoável* preconiza é apenas rejeitar os argumentos obscuros, remotos e demasiado sutis; aderir ao senso comum e aos simples *instintos da Natureza*; e dar seu assentimento sempre que alguma *razão o sensibilize tão fortemente* que ele não possa, sem extrema violência, deixar de fazê-lo. Ora, é claro que, os argumentos em favor da religião natural são desse tipo; e nada a não ser a mais obstinada e perversa metafísica, pode recusá-los.²⁵⁷

O ponto central da estratégia de Cleantes está na associação entre a convicção que ele estabelece como evidência como referência à noção cética de crença. Se para Cleantes, a evidência da ordem e finalidade no mundo natural advém da convicção de uma evidência sensível identificada a uma constatação irrefutável, já para Hume, a crença carrega consigo não certezas, mas sim simples impressões que nada têm a ver com demonstrações, certezas ou prova do caráter irrefutável do que, ao homem, aparece como verdade. Se para Cleantes, a constatação da sensação é critério de verdade, já no ceticismo humeano é sinônimo de relatividade, parcialidade.

Longe do horizonte cético, Cleantes ainda clama por “unanimidade” em termos da existência de um desígnio inscrito na Natureza, em que se situa a intenção escamoteada de fundar o caráter *necessário* da religião natural.

Parece claro que só a partir do intuicionismo presente na concepção de Cleantes a respeito da esfera da sensação é que se pode estabelecer, na percepção sensível, um correlato objetivo: desígnio, intenção, causa final, identificada como algo imediatamente *apreendido* enquanto “idéia” advinda da força da impressão.

Pareceria estranho considerar casual a consideração que Hume coloca nas palavras de Dêmea, expositor da ortodoxia cristã, logo após um comentário de Pânfilo a Hermipo a respeito de um estado de confusão e embaraço em Philo ante as provocações de Cleantes na questão da crença, anteriormente analisada. Em sentido contrário, tudo leva a crer que Hume, de forma irônica, coloca nas considerações de Dêmea a resposta que o cético daria ante o estratagema inscrito na distorção de Cleantes do sentido cético da crença. Vejamos como as críticas levantadas por Dêmea a Cleantes vão de encontro à interpretação de uma

impressões em que não postula a evidência de uma apreensão sensível, embora muitos de seus leitores e comentadores mantenham insistentemente esta interpretação ontológica da sensação e crença em Hume, como Husserl por exemplo. No entanto, Lebrun em seu artigo “David Hume dans l’alburn husserlian” chama a atenção para o equívoco do pai da fenomenologia ao incluir Hume e não Locke como primeiro referencial da criação do projeto crítico: “Descartes, sem dúvida, é o primeiro inspirador insubstituível, mas somente quando sua inspiração é revigorada pelo empirismo resultante de Locke que a filosofia começa a tornar-se tecnicamente fenomenológica. Ou ainda: “Locke foi o primeiro a procurar, partindo do cogito cartesiano, o caminho que conduziria a uma ciência do cogito, [...] é o primeiro a compreender que é preciso reduzir todo conhecimento até suas origens intuitivas originárias na consciência, na experiência interna” e elucidar a partir dessas”. (Cf. LEBRUN, Gerard. David Hume dans l’alburn husserlian”. *Manuscrito*, vol.5, n.2, p. 37-53. abr. 1982).

²⁵⁷ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.56 (grifos da autora).

suposta vitória da estratégia de Cleantes sobre o ceticismo de Philo. Pontuando a pretensão de Cleantes, Dêmea indaga:

[...] não poderíamos ser levados por esse argumento à presunção de imaginar que compreendemos a Divindade e temos uma idéia correta de sua natureza e atributos? Quando leio um livro, penetro na mente e nas intenções do autor e, naquele momento, me converto, de certo modo, nele mesmo, experimentando *uma percepção e concepção imediatas* das idéias que percorriam sua imaginação enquanto ele se ocupava da redação daquele texto.[...] E este livro da Natureza contém um enigma vasto e inexplicável, mais do que qualquer discurso ou raciocínio inteligíveis. [...] é forçoso reconhecer que, ao representarmos a Divindade como sendo tão inteligível e compreensível, e tão similar à mente humana, nos tornamos culpados da mais grosseira e tacanha parcialidade e nos arvoramos em modelo de todo Universo.²⁵⁸

Ainda na Parte III do texto dos *Diálogos*, Cleantes insiste na tese de que a organização funcional da razão humana remete-se, natural e necessariamente, a uma finalidade e a desígnios que mantêm a ordenação das idéias de forma fixa e idêntica em todos os homens, dependentes de um planejador supremo. Comprometido com todas as implicações do argumento do desígnio, Cleantes afirma a respeito da razão no homem:

Quando ele raciocina e discorre, quando discute, argumenta e impõe suas teses e pontos de vista, quando ele se dirige às vezes ao puro intelecto, às vezes aos afetos; quando reúne, organiza e torna atraentes todas as considerações adequadas ao assunto; poderia você persistir em afirmar que tudo isso não tem, no fundo, realmente sentido [...] não procedeu do pensamento e do desígnio?²⁵⁹

De modo análogo à abordagem de Cleantes sobre a razão, Locke afirma:

Em algumas de nossas idéias há certas Relações, Hábitos e Conexões tão visivelmente incluídas na Natureza das próprias *Idéias* que não podemos concebê-las separáveis delas por não importa qualquer tipo de poder. E nessas apenas somos capazes de certo conhecimento [...] nem podemos conceber essa Relação, essa conexão de duas *Idéias*, como possivelmente mutável, ou dependendo de qualquer Poder arbitrário, de cuja escolha isto foi feito, ou pode fazê-lo de outro modo.²⁶⁰

²⁵⁸ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.57-58.

²⁵⁹ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.55.

²⁶⁰ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.IV, cap. III, &29, p.559.

Se para Locke, não há relatividade na conexão entre idéias e se estas são referidas ao primado do poder cognoscível, ou seja, da exatidão, clareza, e adequação inequívoca nas relações entre as suas idéias e o mundo físico, segue-se a postulação da necessidade, tanto na esfera natural quanto na cognitiva.

A concepção do universo natural e da razão humana, tanto em Cleantes quanto em Locke, é baseada na pressuposição do Ser divino, Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, em que o homem, o sujeito, considerado como criatura desse ser perfeito, guarda na razão o dom que lhe foi dado ao conhecimento do mundo natural e da direção necessária da sua existência humana a fim de atingir o seu aperfeiçoamento moral. Nota-se, deste modo, que o pensamento teleológico de Locke abre espaço para uma antropologia finalista, no sentido de uma ciência que visa a padronização do comportamento humano. Há de notar que em Locke aperfeiçoamento está associado à idéia do modelo de perfeição divina

Locke deixa clara a sua convicção de que a anterioridade da existência divina ao existir humano é a razão da dependência da condição de criatura humana ao ser supremo, que nos fornece na razão, ou seja, nas idéias claras e distintas, o meio para a observação e realização dos deveres morais:

[...] um Ser supremo, de infinito Poder, Bondade, e Sabedoria, cuja obra somos nós, e do qual dependemos, e ainda a idéia de nós mesmos, como seres racionais e inteligentes, por serem tão claras em nós, ofereceriam, suponho, se bem consideradas e pesquisadas, tais Fundamentos do nosso Dever e Regras de Ação.²⁶¹

Assim como aconteceu na abordagem da natureza – em que a idéia de ordenamento final está vinculada à tese da uniformidade dos fenômenos naturais, por meio da pressuposição da existência divina, que funda-se na razão –, adotando similar matriz teleológica, Locke descreve, na sua teoria da ação, a trajetória humana como um processo constante em vista a uma finalidade precisa e anteriormente estabelecida pela vontade divina. Neste sentido, declara: “[...] todos os homens desejam a felicidade, não há dúvida”.²⁶² Com isto, Locke reafirma a tese aristotélica de que há uma aspiração universal à felicidade. É neste ponto que Spitz não deixa de marcar a distinção entre o pensamento de Locke e o de Hobbes no que se refere ao sentido de obrigação moral: Ao contrário do autor do *Leviatã*, explica o comentador, em Locke “o estado de natureza é um estado em que, desde os primeiro momento de sua existência, o homem se encontra sujeito à autoridade legítima de Deus”.²⁶³

²⁶¹ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.IV, cap.III, &18, p.549.

²⁶² Id., *ibid.*, L. II, cap. XXI, &68, p.279.

²⁶³ LOCKE, John. *Morale et loi Naturelle...*, op.cit., p.12.

Na sua abordagem da existência e agir humanos, considerados como consagrados à busca da felicidade, Locke apóia-se no par prazer/dor. Deste modo, estabelece a experiência como origem única e verdadeira no conhecimento da distinção entre prazer e dor, e diz:

[...] assim como outras *Idéias* simples, não podem ser descritas, nem seus Nomes definidos; a maneira de conhecê-las é, do mesmo modo que as *Idéias* simples dos sentidos, somente através da Experiência.²⁶⁴

Depois de parecer assumir uma concepção não-essencialista do par, quando a reconduz à experiência, não deixa de lançar uma definição e sustentar a tese da possibilidade de se atingir, com clareza e nitidez, a natureza de tais sensações:

[...] defini-las pela Presença do Bem ou do Mal não é diferente de fazê-las nossas conhecidas, para fazer-nos refletir sobre como nos sentimos por dentro em relação às operações distintas do bem e do mal em nossas mentes, na medida em que são aplicadas a nós e consideradas por nós diferentemente.²⁶⁵

Da citação acima percebe-se que Locke associa as sensações de prazer e dor às noções de bem e mal. Neste sentido, compreende o prazer como algo capaz de: “ [...] diminuir a Dor em nós; ou então de nos proporcionar ou preservar para nós a posse de qualquer outro Bem, ou a ausência de qualquer Mal”²⁶⁶. Isto implica entender que [...] ao contrário, chamamos de Mal, aquilo que é apto a produzir ou aumentar qualquer Dor ou de diminuir qualquer Prazer em nós; ou de nos proporcionar algum Mal ou privar-nos de qualquer Bem²⁶⁷.

Em sua teoria sobre as paixões, Locke reconhece a importância do prazer e dor quando argumenta: “[...] *amamos, desejamos, nos alegramos* e temos *esperança*, somente em relação ao Prazer. *Odíamos, temos medo e sofremos* somente em relação à Dor”²⁶⁸.

Assim, pode-se perceber que, segundo o empirista, não há prazer senão por contraste com um estado oposto, a dor, e que é a ligação da dor ao prazer que acarreta, no sujeito, um incômodo, um aborrecimento,

²⁶⁴ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.II, cap.XX, &1, p .229.

²⁶⁵ Id., loc.cit.

²⁶⁶ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.II, cap.XX, &1, p .229.Id., loc.cit.

²⁶⁷ Id., loc.cit.

²⁶⁸ Id., *ibid.*, &14, p.232.

descrito pelo termo *uneasiness*. Polin chama atenção para o fato de que, enquanto oposto ao prazer, o termo, em Locke, pode ser considerado equivalente à *insatisfação*²⁶⁹.

O próprio Locke deixa claro que prazer e dor e aquilo que os ocasiona, bem e mal, são os elementos principais sobre os quais giram as paixões humanas²⁷⁰.

Ao distinguir alegria e dor, além de outras sensações ou paixões, é na *insatisfação* que Locke fundamenta a demarcação entre paixões e prazeres benéficos ou maléficos. Neste sentido, afirma:

Alegria é um deleite da mente, a partir da consideração da posse presente ou da aproximação da posse segura de um bem;..

Tristeza é uma insatisfação (uneasiness) da mente quando ela pensa em relação a um bem perdido, que poderia ter sido desfrutado por mais tempo;ou a sensação de um mal presente.

Medo (temor) é uma insatisfação da mente, quando pensamos em mal futuro prestes a nos chegar.

Esperança é aquele prazer na mente, que todos encontramos dentro de nós mesmos, quando pensamos em um provável desfrute futuro de uma coisa que apto a deleitar-nos.

Desespero é o pensamento de inalcançabilidade de um bem, que opera diferentemente nas mentes dos homens, às vezes produzindo insatisfação (uneasiness) ou dor, às vezes inércia e indolência.

Raiva é uma insatisfação ou descompostura da mente, em relação ao recebimento de uma injúria, com um propósito de vingança.

Inveja é uma insatisfação da mente, causada pela consideração de um bem que desejamos, que foi obtido por alguém, que cremos não deveria tê-lo obtido antes de nós.²⁷¹

Nestas definições há uma análise das paixões que se torna significativa :longe da manutenção da oposição das paixões (satisfação/insatisfação), o que de fato se nota é a triagem das paixões em termos de bem e mal, em que a eleição de uma paixão sobre a outra é respaldada simplesmente por uma visão dualista que expressa a visão nada dialética de Locke quanto à questão das paixões.

Ao retomarmos o texto de Hume, nos *Diálogos da Religião Natural* podemos notar que a questão da felicidade, identificada à busca do bem, comparece no teísmo de Cleantes e em Dêmea mantendoa similaridade com a visão de Locke. Na parte X, precisamente na fala de Dêmea, aparece de modo explícito a oposição entre um estado de satisfação, identificada como presença de um bem, e outro de insatisfação, ausência do bem, quando se afirma:

²⁶⁹ POLIN, Raymond. *La politique...*, op.cit, p.18. Aqui seguiremos esta tradução.

²⁷⁰ LOCKE, John. *An essay...*, op., cit., L. II, cap.XX, &3,p.229.

²⁷¹ Id., *ibid.*, &7-10, p.231.

[...] os poucos privilegiados que gozam do ócio e opulência jamais alcançam a *satisfação ou verdadeira felicidade*. [...] mais ainda: a mera *ausência de um bem* (e quem poderia possuí-los todos) é muitas vezes suficiente para tornar a vida *indesejável*.²⁷²

Aqui há de se voltar a atenção para um detalhe significativo do texto humeano. Nesta parte dos *Diálogos*, o acordo quase total entre as falas de Dêmea e Cleantes parece ser indício suficiente para reconhecer que, entre o defensor da ortodoxia religiosa cristã e o teísmo experimental, há uma aliança em relação à questão da felicidade.

Diante disso, a proposta aqui é de reconhecer como legítimos e pertinentes a suspeita de uma aliança entre Cleantes e Dêmea e o confronto entre as duas posturas (mesmo sintetizadas em uma só, a saber, a de Dêmea) e a de Philo. Tal linha de leitura parece relevante, pois que ressalta na manutenção do conflito entre as posturas antagônicas o padrão da contrariedade que acompanha a estrutura da escrita e argumentação humeana dos *Diálogos* e ainda a ligação entre o teísmo e o pensamento judaico-cristão. Tal vinculação é apontada por Hume desde o texto da *História da Religião Natural* que ainda analisaremos.

Retornando ao texto lockeano, nota-se que, estreitamente associado ao prazer, a *uneasiness*, a *insatisfação*, o desejo em Locke, adquire o status de *móvel da ação*:

A *uneasiness* que um homem encontra em si mesmo em relação à ausência de alguma coisa [...] é o que chamamos de Desejo. [...] e aqui talvez pode ser de alguma utilidade observar a propósito que a *uneasiness* é o mais importante, senão o único estímulo da ação e da indústria humana.²⁷³

Desta forma, Locke instaura a universalidade do desejo, a *uneasiness*, a insatisfação, respaldada na pressuposição de uma unanimidade entre todos os homens quanto à *preocupação e dedicação* constante de suas vidas à *busca da felicidade*: “Como tudo aquilo que desejamos é apenas ser feliz [...] Este desejo geral de felicidade opera constante e invariavelmente [...]”²⁷⁴.

Ao destacar a ligação entre felicidade e desejo – identificando o desejo como expressão maior da busca humana da felicidade, isto é, de um estado de satisfação, oposto ao estado de insatisfação – nota-se, ao contrário do que à primeira vista pode aparentar, que, na teoria da ação lockeana, que associa o agir humano a uma meta determinada, a felicidade, a satisfação, a visão finalista e teleológica da conduta humana são

²⁷² HUME, David. *Dialogues...*, op., cit., p.98.

²⁷³ LOCKE, John. *An essay...*, op., cit., L. II, cap.XX, &6, p.230.

²⁷⁴ LOCKE, John. *An essay...*, op., cit., L. II, cap. XXI, &71, p.283.

afirmadas e esse afirmar pode ser considerado como uma consequência natural da sua concepção teleológica da natureza, anteriormente descrita.

Então, associando desejo ao esforço racional que visa a um fim, Locke enfatiza a distinção entre desejo e vontade e garante que é no primeiro que se situa a determinação da ação:

[...] se um homem estiver à vontade e satisfeito sem ele (o bem); se não tiver nenhum desejo dele, nenhum esforço para obtê-lo; não há mais que uma simples *Volição*, o termo usado para significar *o nível mais baixo do Desejo* e aquele que não está de forma alguma próximo a nenhum outro, quando há pouca insatisfação na *ausência de qualquer coisa*, que leva um Homem não além de alguns anseios vagos por ele, *sem nenhum uso mais eficaz ou vigoroso dos meios de alcançá-lo*.²⁷⁵

Em outra passagem, mostra a influência do desejo, da insatisfação sobre a vontade:

A maior *uneasiness* presente é aquilo que nos leva à ação, e na maior parte das vezes determina a vontade em sua escolha da próxima ação.²⁷⁶

A idéia do início do movimento, nós temos somente através da reflexão daquilo que se passa em nós mesmos, em que descobrimos por Experiência que somente ao desejá-lo, somente por um pensamento da mente, podemos mover as partes de nosso corpo.²⁷⁷

Em ambas as citações importa determinar o que vem a ser a “ausência de qualquer coisa” capaz de deflagrar o desejo (*uneasiness, insatisfação*) e o torná-lo distinto da *volição*. Numa só palavra, o Bem. Assim, pode-se dizer que, em Locke, o prazer necessariamente vincula-se à eliminação do que se afirma ser antípoda do bem, ou seja, o mal. Nos dizeres do próprio autor: “coisas, portanto, são boas ou más, somente em referência ao Prazer ou à dor”²⁷⁸.

Se, para Locke, o prazer vincula-se à *satisfação*, segue-se que a *uneasiness (insatisfação)*, ligada à noção de desejo, é considerada como um estado positivo somente na condição de estar determinado na direção a um fim, ou seja, o prazer.

A visão finalista da teoria da ação, em Locke, acarreta a especificidade do seu olhar moralizador do agir humano. Se o prazer se identifica à satisfação concebida como negatividade de qualquer imperfeição, é vinculado ao bem e à virtude; já no caso contrário, da dor, da insatisfação, o que se tem como *juízo* é a ausência da perfeição, isto é o mal, o vício.

²⁷⁵ Id., *ibid.*, cap.XX, &6, p.230 (grifos da autora).

²⁷⁶ Id., *ibid.*, cap.XXI, &40, p.258.

²⁷⁷ Id., *ibid.*, cap.XXI, &4, p.235.

²⁷⁸ LOCKE, John. *An essay...*, op., cit., L. II, cap.XX, &2, p.229.

Locke seguindo a trilha da moral tradicional, considera que é justamente na mistura entre dor e prazer que se apresenta ao sujeito uma condição de imperfeição da sua felicidade terrena que, vista como incompleta, é reconhecida pela criatura humana como uma falta em relação à felicidade completa, o bem supremo. Na mescla entre dor e prazer, segundo Locke, na vida terrena “encontramos imperfeição, insatisfação, e desejamos a felicidade completa”²⁷⁹.

No texto dos *Diálogos*, seguindo a linha teleológica e moralizadora da vida, a ausência da felicidade completa na vida humana é afirmada:

O ingresso na vida angustia o recém-nascido e seus infelizes pais. A debilidade, a impotência e a aflição acompanham cada estágio da vida [...] . Todos os bens da vida, em conjunto, não seriam suficientes para tornar alguém muito feliz [...]. Se um estranho chegasse de súbito a este mundo, eu poderia exemplificar seus males mostrando-lhe um hospital cheio de doentes [...] mas para onde deveria conduzi-lo se quisesse revelar-lhe o lado alegre da vida e dar-lhe uma idéia de seus prazeres? A um baile, a uma ópera, à corte? Ele poderia muito bem pensar, e com razão, o que lhe está sendo exibido é apenas uma nova variedade de pesares e desgostos.²⁸⁰

Retomando o texto de Locke, verifica-se que a noção de desejo se mantém atrelada necessariamente a uma escolha de natureza cognitiva²⁸¹, pois que advém de um *juízo* que se torna razão da preferência, critério identificado como adequado à eleição de alguma coisa em detrimento de outra. Justamente por reconhecer a primazia do prazer vinculado ao bem, à satisfação. Dessa forma, torna-se possível entender a razão de Locke considerar a “dor como a mais importuna das sensações”²⁸² e em sentido análogo, nos *Diálogos*, a fome como expressão de uma sensação maléfica²⁸³.

No texto do *Ensaio*, Locke, ao demarcar a fronteira entre a satisfação e insatisfação das sensações, refere-se especialmente à experiência reflexiva, que a ele se apresenta como:

[...] a mente observando suas próprias operações, como elas se formam e como elas se tornam as idéias dessas operações no entendimento. [...] O termo operações é usado aqui em sentido lato compreendendo não apenas as ações da mente sobre suas idéias, mas também certos tipos de paixões que às vezes nascem delas, tais como, a satisfação ou insatisfação (*uneasiness*) que nascem de qualquer pensamento.²⁸⁴

²⁷⁹ Id., *ibid.*, cap.VII, &5, p.130.

²⁸⁰ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.96-98.

²⁸¹ No *An essay...*, op.cit., (L.II, cap.XXI, &6, p.235-236) Locke deixa clara a sua visão intelectualista do desejo e sua distinção da vontade: “Estes poderes da mente, perceber e preferir, são normalmente chamados por outro nome, e a maneira comum de falar é que O Entendimento e a Vontade são duas faculdades da mente[...] suspeito, digo, que esta forma de falar de Faculdades, tem induzido muitos a uma noção confusa”.

²⁸² LOCKE, John. *An essay...*, op., cit., L. II, cap.I, &21, p.116.

²⁸³ HUME, David. *Dialogues...*, op. cit., p.98.

²⁸⁴ LOCKE, John. *An essay...*, op. cit., L.II, cap.1, &4, p.105-106.

Não é difícil perceber que, em Locke, satisfação e insatisfação não constituem impressões, mas idéias que trazem consigo objetividade suficiente para a ponto de serem identificadas a *percepções claras e distintas* da essência de uma sensação. Cassirer assinala: “[...] na reflexão está contido o critério, e exerce o controle da sensação”²⁸⁵.

Desta forma, na experiência, que, em Locke, é similar ao exercício introspectivo, o sujeito, valendo-se da razão, ou seja, da auto-análise, capta a essência da positividade ou negatividade das sensações, das paixões.

Trata-se, sem dúvida, da intuição supra-sensível, de uma apreensão intelectual. Percebe-se que, segundo Locke, só no exercício introspectivo, a razão sensível tem a certeza da positividade ou negatividade compreendida enquanto existência objetiva inscrita nas sensações.

Cassirer chama a atenção para a continuidade do primado do entendimento no empirismo mentalista de Locke, quando adverte: “[...] a intuição acaba afirmando sempre sua primazia e sua própria independência”²⁸⁶.

Vê-se que, no postulado do primado da razão reflexiva sobre as sensações, Locke reduz insatisfação à noção de consciência. Seguindo este sentido, apelando, de modo análogo ao de Locke, à experiência interior, nos *Diálogos*, o expositor da ortodoxia cristã, Dêmea, que compartilha da concepção de Cleantes, afirma:

[...] cada homem, de uma certa forma, experimenta em seu próprio peito a verdade da religião; e a partir do conhecimento de sua estupidez e miséria [...] é levada a buscar a proteção daquele ser do qual ela e toda natureza dependem [...] Na realidade, as pessoas já estão suficientemente convencidas dessa grande e melancólica verdade. As misérias da vida, a infelicidade do ser humano, as corrupções gerais de nossa natureza, o gozo insatisfatório dos prazeres, riquezas e honras [...]. E poderia alguém esperar, mediante um simples desmentido (pois o assunto dificilmente admite argumento) pôr abaixo o testemunho unânime, fundado nos sentidos e na consciência?²⁸⁷

Percebe-se claramente que é justamente neste ponto que Locke considera a esfera cognitiva como instância judicativa adequada à demarcação do Bem e do Mal e do direcionamento da conduta humana.

Torna-se, então, claro que não é diretamente da sensação de prazer ou dor, mas da idéia, da concepção da sensação (a respeito da sensação), por meio da intuição sensível, que Locke estabelece o critério

²⁸⁵ CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento...*, op.cit., p.196.

²⁸⁶ Id., *ibid.*, p.223.

²⁸⁷ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.95. (grifos da autora).

de delimitação considerada precisa entre o Bem e o Mal, a virtude e o vício. Deste modo, ao identificar a reflexão sobre a sensação com a intuição sensível concebida como evidência sensível universal a qual todos os homens racionais têm acesso e conhecimento, Locke postula a permanência, a universalidade e a objetividade das idéias morais.

Se o conhecimento intuitivo, segundo o empirista, consiste na percepção clara e precisa do acordo ou desacordo entre idéias, então, segue-se que, na esfera passional, é a percepção intuitiva do acordo ou desacordo entre o sentir (entendido como forma de pensar, conceber), satisfação/insatisfação, bem/mal que está a diferença qualitativa dos valores morais.

A respeito do conhecimento reflexivo e do juízo e da noção de autoconsciência que os fundamentam, em Locke, a influência socrático-cartesiana torna-se evidente. Para Locke, reflexão é identificada como poder cognoscitivo da esfera intelectual, em que a ênfase recai na inter-relação entre introspecção, clareza e precisão na percepção e juízos. Neste sentido, escreve:

A experiência de cada um bastará para ensinar que a mente, seja por *perceber* [...] o acordo ou desacordo de qualquer de suas *idéias*, *tacitamente e por si mesma* as organiza num tipo de *proposição afirmativa ou negativa*. [...] mas esta *ação da mente*, tão familiar para todo homem que pensa ou raciocina, é mais fácil de ser concebida ao *refletir* acerca do que se passa em nós quando afirmamos ou negamos, do que ser explicada mediante palavras.²⁸⁸

Em outra passagem do *Ensaio*, Locke não nega, de forma alguma, a inter-relação entre a postulação da universalidade conceitual e a defesa do critério cognitivo presente na sua noção de juízo. No texto sobre a *conduta do entendimento*, afirma:

As razões bem fundadas são as que determinam o juízo; a mente a elas deve sempre atenção e submissão e por seu testemunho e veredito deveria aceitar ou recusar imparcialmente qualquer postura.²⁸⁹

Em relação à virtude e ao vício, ao garantir a universalidade conceitual, conclui:

Desse modo, em toda parte, a medida daquilo que se denomina e se considera como virtude e vício, consiste em sua aceitação ou rejeição, em seu louvor ou condenação. [...] não obstante, em toda parte andam juntos virtude e louvor, vício e censura. Em toda parte a virtude é aquilo que se pensa digno de louvor.²⁹⁰

²⁸⁸ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.IV, cap.V, &6, p.576 (só o primeiro grifo consta no texto em inglês).

²⁸⁹ LOCKE, John. *La conduta del entendimiento...*, op.cit., p.123.

²⁹⁰ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.II, cap.XXVIII, &10-12 p.353;356.

A primazia da razão sobre as paixões, em Locke, se afirma quando ele postula, na esfera reflexiva, a capacidade humana de estabelecer uma triagem dos prazeres seguida naturalmente de uma suspensão do desejo.

Para Locke, o homem, enquanto ser dotado de razão e desejo geral de felicidade, tem no uso adequado da sua razão, isto é, no seu poder de suspender seu desejo, de conter suas paixões, o meio de realizar a sua meta principal: a felicidade voltada para a beatitude, perfeição divina. Por isto, Polin não deixa de ressaltar a vertente teológica e teleológica na abordagem das ações e paixões humanas em Locke: “[...] o homem podendo em uma situação dada se deter de desejar é capaz de escolher entre os bens e de julgar sobre o bem e o mal”²⁹¹.

A razão, em Locke, identificada como poder coercitivo das paixões malélicas, traz consigo a marca da corrente estoíca da tradição. Por esta razão, pode-se reforçar que a sinonímia do nome do defensor do teísmo experimental e o de um dos expositores da corrente estoíca no texto dos *Diálogos* não parece nada casual²⁹².

Desse modo, a felicidade terrena passa a ser vinculada à retidão moral, ao aperfeiçoamento ético; segue-se, então, a tese da padronização da vida humana.

Retornando ao texto dos *Diálogos* de Hume, nota-se que Dêmea, ao contrapor as paixões à benevolência divina, parece compartilhar do pensamento cristão de Cleantes que vincula a questão do mal à idéia de desvio nas ações, proveniente de um mau uso da razão e conseqüentemente considerado como um ato de responsabilidade exclusivamente humana ante os desígnios do Ser supremo. Então, na tentativa de inocentar a esfera divina do problema do mal, ele afirma a harmonia pré-estabelecida no mundo terreno e a finalidade advinda do argumento teísta do desígnio:

[...] Certas inconveniências podem ser aceitas para que se atinja um fim desejável. Em uma palavra, a benevolência regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade poderia produzir um mundo exatamente como este que conhecemos.²⁹³

E partilhando de similar pensamento teleológico, é o próprio Cleantes quem afirma: A saúde é mais comum que a doença, o prazer é mais comum que a dor, e a felicidade é mais comum que a miséria²⁹⁴.

²⁹¹ POLIN, Raymond. *La politique...*, op. cit., p.22.

²⁹² Diógenes Laércio, ao falar dos discípulos de Zenon afirma: “Ariston [...] Cleantes, filho de Fantias, nascido em Assos, sucessor de Zênon na direção da escola” [37], p.190. E sobre o papel da noção de contemplação na corrente estoíca diz: “[...] Dos três modos de vida – o contemplativo, o prático e o racional, os estoicos dizem que se deve escolher o terceiro, pois a natureza criou o ser racional adaptado para a contemplação e a ação[130] (LAÉRCIO, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*: Brasília: UnB, 1988. p.211).

²⁹³ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.105.

²⁹⁴ Id., *ibid.*, p.102.

Deste modo, torna-se claro que, na teoria das paixões de Locke e no texto dos *Diálogos*, só mediante a postulação da primazia da consciência, da intuição, é que se garantem a validade da atividade judicativa sobre as sensações e a exigência de eleição de uma sobre a outra. Assim, o desejo aparece como a saída de um estado negativo para um positivo, em direção ao prazer, ao bem. O desejo, conforme a perspectiva normativa de Locke, deve ser considerado como um meio para alcançar uma meta, a felicidade (prazer, o Bem) para que a vida dos prazeres humanos seja normatizada.

Importa aqui perceber que nessa perspectiva “dialética” do prazer, a eliminação dos contrários torna-se uma exigência normativa em nome do prazer racionalizado e da sua conformidade com os desígnios divinos.

Se a felicidade é identificada ao prazer e ao bem, aqui cabe indagar: Como é possível captar a presença ou a ausência do bem no prazer? É neste ponto que se vê claramente o primado da razão, da consciência sobre as sensações e paixões no conceito lockeano de experiência.

[...] agradou juntar aos vários pensamentos e sensações a *Percepção de Deleite*. Se isso estivesse inteiramente separado de nossas sensações externas e pensamentos internos não teríamos motivo para preferir um pensamento ou ação a outro [...] permitiríamos porém, que nossos pensamentos (se lhes couber tal denominação) se movimentassem desgovernados sem nenhuma direção ao desígnio; e as Idéias de nossas mentes, como sombras desprezadas, estariam sujeitas, aí nela se manifestarem por acaso.²⁹⁵

Da citação acima, advém a convicção de que, segundo Locke, nem todos os prazeres têm o poder e o direito de conduzir à felicidade desejada por Deus. Deste modo, pode-se dizer que, tanto no pensamento de Locke quanto no teísmo experimental de Cleantes, a tese do desígnio divino na vida humana, ou seja, a busca da felicidade como bem supremo condiciona a razão enquanto meio eficaz de alcançá-la e vincula à liberdade humana a idéia de obediência em relação à vontade divina. Neste ponto, de modo pertinente, Polin afirma: “[...] necessidade de procurar a felicidade verdadeira é o fundamento da liberdade [...] não se trata de felicidade efetiva e atual desejada por cada homem vivente, mas desta felicidade verdadeira que é ou deveria ser, para o homem, a beatitude eterna”²⁹⁶.

Para Locke, a liberdade determinada pelo dever moral tem como fundamento a lei divina, o *desígnio*, e parece que é em referência ao *decreto divino* que se vê o movimento constante e determinado do desejo. Parece que é diretamente referido ao plano moral teleológico que Locke situa o desejo e, a esse respeito divergimos do ponto de vista de Polin, que retira o enfoque moral da visão de Locke no tocante à questão do desejo e da felicidade. Parece-nos que só o texto é o meio adequado para esclarecimentos.

²⁹⁵ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.II, cap.7, &3, p.129.

²⁹⁶ POLIN, Raymond. *La politique...*, op.cit., p.20-21.

Em uma passagem do *Ensaio*, Locke deixa explícita a determinação da lei divina no campo da ação, vontade e desejo humanos, quando diz:

O bem e o mal moral consistem, pois no acordo ou desacordo de nossas ações voluntárias com certa lei, pelo meio da qual o bem e o mal nos são impostos pela vontade e poder do legislador. O bem e o mal, ou prazer e dor implicam nossa obediência ou rompimento com a lei decretada pelo legislador, o que denominamos prêmio e castigo.²⁹⁷

Partindo da suposição da condição imposta por Deus aos seres dotados de racionalidade e liberdade, o agir humano é concebido como uma totalidade unitária, em que o comportamento do indivíduo é tomado em termos de identidade e constância da razão humana que reforça a conceituação universal de “*natureza humana*”.

Assim, para Locke, a intuição sensível garante a identidade no modo de sentir e perceber dos homens e ainda a identidade do poder judicativo e deliberativo dos homens, aliada à obrigatoriedade universal do dever moral da felicidade, torna-se possibilidade do estabelecimento da uniformidade no agir humano.

Importa compreender que, segundo o empirista inglês, a razão e a autonomia que ela encerra constituem um fator diferenciador entre os diversos indivíduos e os outros seres, isto é, a marca da superioridade da espécie humana.

Para Locke, então, é na razão que se expressa a *liberdade determinada* da natureza humana: superar as sensações vistas como malélicas em nome da retidão moral. O que significa que a noção de felicidade verdadeira se mantém atrelada às de propósito, decreto, lei, identificada como regras inflexíveis de caráter divino. Aqui, percebe-se facilmente que felicidade e ação humana são referidas ao campo moral.

Seguindo essa tradição ascética, no texto dos *Diálogos*, aparece a condenação dos bens terrenos em nome da vida espiritual e da busca do Bem e perfeição divina. E Cleantes não se opõe ao repúdio de Dêmea do luxo, condenação que está ancorada em uma visão moralizadora da felicidade humana. Deste modo, em função de uma concepção do mundo natural e vida humana regulados pelo idéia de Bem supremo, em nome do Pai, lança-se o veredito moral: [...] poucos privilegiados que gozam de ócio e opulência jamais alcançam a satisfação ou verdadeira felicidade²⁹⁸.

Neste ponto, pode-se perceber que a teoria moral de Locke envolve uma concepção teleológica do mundo físico, cuja função é a de postular, na conduta humana, um modo uniforme, regular, com o objetivo

²⁹⁷ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.II, cap.XXVIII, &5, p.351.

²⁹⁸ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.98.

maior de negar qualquer ligação do agir humano com o contingente, isto é, com o que se apresenta como incerto, imprevisível.

Se a analogia entre a vida prática e o campo natural é condição necessária para o estabelecimento da ordenação natural da existência humana, segue-se que a concepção do ser divino como criador e planejador da existência humana torna-se condição de existência de uma meta inscrita previamente na trajetória da conduta humana:

Os homens têm razão para estarem bem satisfeitos com o que *Deus pensou* que lhes era adequado, pois ele lhes deu [...] tudo o que é necessário para as conveniências da vida[...].²⁹⁹

Se atentarmos para as postulações de Locke que se referem à esfera divina na abordagem da conduta humana, perceberemos que lei divina, nessa análise, desempenha um papel de prescrição normativa da existência e conduta humana, ou seja, a esfera divina torna-se referencial da retidão moral que se pauta em um modelo da perfeição da existência humana. Neste sentido, Locke afirma: “[...] comparando-a com essa lei, os homens julgam o aspecto mais significativo do bem e do mal moral de suas ações, podem almejar a miséria ou a felicidade das mãos do *Todo-Poderoso*”³⁰⁰. Em Locke, vê-se que a postulação de uma lei divina determina tanto o campo social quando o universo particular do agir humano, que, desse modo, configura-se como *condição sine qua non* para a legalidade das regras morais. É a lei divina que estabelece com precisão os limites do permissível e censurável, que fundamenta a obrigação moral universal. E é o próprio filósofo quem esclarece a íntima relação entre ação humana e obrigação moral: “[...] permitam-me perguntar: como alguém será capaz de saber se está obrigado a ser justo se não há estabelecido em sua mente as idéias de obrigação e justiça[...].”³⁰¹.

Polin comenta a origem da concepção de retidão moral em Locke e adverte, contra qualquer dúvida, que: “A lei divina, regra invariável do justo e do injusto é a pedra de toque de toda retidão moral”³⁰².

A retidão moral é o parâmetro de avaliação da conduta humana na qual a representação humana do bem e do mal, da virtude e do vício tem uma objetividade garantida que possibilita o juízo moral que se orienta pela lógica da punição e recompensa divina: felicidade ou miséria. E neste ponto, Polin adverte:

²⁹⁹ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.II, cap L.I, cap.I, &5, p.45.

³⁰⁰ Id., *ibid.*, cap.XXVIII, &8, p.352.

³⁰¹ LOCKE, John. *La conducta del entendimiento...*, op.cit., p.228.

³⁰² POLIN, Raymond. *La politique...*, op.cit., p.64.

Para Locke onde não há sanções não há propriamente falando problema moral. Isto explica porque em Locke felicidade e infelicidade ocupam o lugar de conceitos-chaves. Eles formam o critério visível do Bem e do Mal, do permissível e do censurável. Do dever e do pecado, os signos de uma vontade que Deus permitiu aos homens compreender.³⁰³

Se a obrigatoriedade das regras morais é estabelecida a partir da lei divina, é esta que possibilita o conhecimento das idéias morais, que se constitui como pré-requisito para a plena aplicação delas no plano social. É neste ponto que Polin vê, no pensamento de Locke, fortes influências de Cícero e Hooker:

[...] para Cícero, para Hooker e para Locke, as leis humanas não podem ser ditas boas ou más senão na condição de tomar a lei da natureza por medida. [...] A existência daquela é bem a condição da existência do *inegável conhecimento do Bem e do Mal*.³⁰⁴

Assim, pode-se perceber a interdependência, na filosofia lockeana, entre conhecimento e moral, uma vez que é precisamente no campo da conduta humana que o empirista faz uma afirmativa da segurança e precisão do poder cognoscível do homem ante a significação universal das idéias morais que norteiam a conduta humana, quando pontua:

Uma definição constitui o único meio pelo qual o Sentido exato das Palavras morais pode ser conhecido, e apenas um meio pelo qual seu Sentido pode ser conhecido com certeza, sem deixar qualquer lugar para ser contestado³⁰⁵.

E, para tanto, imprescindível é o poder da razão e da reflexão, consideradas como faculdades que, do ponto de vista do empirista:

[...] revelam para nós o ser de um Deus, e o conhecimento de nós mesmos suficientes para nos conduzir para uma *descoberta completa e clara de nosso Dever e grande Interesse*. Ser-nos-á apropriado, como Criaturas racionais, empregar as Faculdades às quais temos a respeito das coisas que são mais adaptadas, e seguir a orientação da natureza, onde esta parece indicar o caminho.³⁰⁶

Ao atribuir à razão o privilégio da “descoberta completa e clara do nosso dever” que se aplica à esfera da conduta humana, Locke não hesita em afirmar o poder cognoscível e regulador da esfera racional em relação à realização do Bem e da virtude morais no plano social.

Deste modo, compreende-se que, justamente na adoção do pensamento teológico, do pensamento judaico-cristão é que, em Locke, ação corresponde ao intencional, ao tender naturalmente para o bem e a virtude e, em nome de tal dever moral, tem, em si, o controle das paixões a ponto de manter-se delas

³⁰³ Id., *ibid.*, p.56.

³⁰⁴ Id., *ibid.*, p.97-98.(grifos da autora).

³⁰⁵ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., L.III, cap.XI, &17, p.517.

³⁰⁶ LOCKE, John. *An essay...*, op.cit., LivroIV, cap.XII, &11, p.646.

independente. Daí a razão da postulação da uniformidade das ações humanas, calcada na pressuposição de *identidade* do modo de sentir, da percepção precisa da significação da idéia moral do Bem e do Mal e da liberdade *que é determinada* por uma necessidade (a lei divina) na constância da ação humana com vistas à felicidade, ao Bem supremo.

Assim, compreende-se que, segundo Locke, Deus, em primeira instância é o autor da moral e o homem, enquanto criatura do ser divino e autor em segunda instância, é o criador da moral no plano social e humano. Como adverte Polin, a moral é uma tarefa humana a ser realizada em virtude da sua capacidade racional e deliberativa. Assim, para Locke, como diz o comentador, a vida moral “[...] é uma obra a ser construída pelo homem. Deus é o fundamento da moral, mas cabe ao homem descobri-la e estabelecê-la”³⁰⁷.

Dotar o homem do domínio da sua conduta por meio da razão é colocar o acento sobre a primazia do poder cognitivo e retirá-lo da influência das circunstâncias passionais e da vida do homem que instaura uma concepção determinista da existência humana. E aqui não podemos nos iludir, pois que o pensamento teleológico, seja na visão do mundo físico ou da vida humana, tem um alvo certo: a recusa do ceticismo.

Ao se referir à regra lockeana de que a razão é “único juiz e guia da ação humana”, Polin ressalta que é justamente essa “a regra que Locke segue sempre preocupado em tomar distância em relação ao ceticismo”³⁰⁸. E explica a razão teleológica do combate de Locke ao ceticismo, quando diz que, segundo o empirista:

Se não existissem relações originárias e necessárias entre idéias perenes para todos os tempos das quais podemos nos assegurar uma vez por todas, cairíamos irremediavelmente no ceticismo.³⁰⁹

Pertinente é notar que a recusa do ceticismo, em Locke, não parece ser de forma alguma casual, uma vez que se configura como mecanismo estratégico de reação para com a possibilidade de eliminar o caráter universal e necessário da significação das idéias morais. É através do critério da razão intuitiva que Locke postula a concordância das idéias entre homens diversos e advoga o caráter universal, necessário e verdadeiro das significações morais que instaura a determinação do campo da conduta humana. Desse modo, pode-se crer que o viver e o agir humano, em Locke, compreendidos como dedicação à felicidade, correlata do bem, ao movimento do desejo constitui-se em um processo de adestramento do prazer a fim de atingir um ideal de retidão moral.

³⁰⁷ POLIN, Raymond. *La politique...*, op.cit., p.57.

³⁰⁸ Id., *ibid.*, p.79.

³⁰⁹ CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento...*, op.cit., p.221.

De fato, em Locke, a valorização da vida e prazer humanos só tem sentido em função do plano supranatural da esfera do ser supremo, que expressa o aguardo do deleite na sua plenitude e contemplação da verdadeira e completa felicidade.

Ora, a aceitação da visão teleológica da felicidade em relação à conduta humana expressa não só uma convergência entre a tese do desígnio divino no teísmo experimental de Cleantes e a tese de uma Providência Divina no pensamento cristão do empirismo lockeano, como também acarreta conseqüências similares: a apresentação de uma concepção pessimista da existência humana. Ou seja, pinta-se um quadro um tanto sinistro da vida humana, pois que a determinação de eventos naturais, bem como, a padronização da ação leva quase inevitavelmente a um determinismo radical, em que, em nome de um fim de natureza supranatural, o homem se aliena da sua condição terrena presente e das situações que o envolvem. Atrelado a um plano regulador, exclui-se do contexto social, de modo arbitrário, a positividade dos diversos modos de vida.

3.2 NATUREZA E LINGUAGEM MATEMÁTICA – O TEÍSMO EXPERIMENTAL E OS SISTEMAS CIENTÍFICOS DA FÍSICA MODERNA

Antes de iniciar a análise da crítica de Hume ao argumento do desígnio – em que o pensamento teleológico é o alvo principal que deixa bem marcado o distanciamento de Hume do teísmo e da filosofia natural –, é importante esclarecer a continuidade entre a perspectiva teológica, inscrita no pensamento experimental de Cleantes, e a do modelo de saber e método científico da filosofia natural moderna. Nesta análise comparativa, talvez se torne justificável a compreensão da crítica humeana ao finalismo não mais em termos da controvérsia entre teísmo e ateísmo.

Seguindo as referências textuais de Cleantes ao pensamento científico, presentes nos *Diálogos* procura-se então esboçar uma contextualização do cenário da filosofia natural desde Copérnico até Galileu, mesmo que de forma sumária, a fim de ressaltar o raciocínio teleológico em seus referenciais teóricos.

Talvez seja possível e promissor ver a filosofia de Hume de outro modo, sem mais apresentá-la como precursora do positivismo lógico em todas as suas formas teóricas modernas e contemporâneas. Isto oferece uma boa oportunidade para se questionarem as reticências ainda presentes para com uma chave interpretativa cética de Hume, que apresenta uma imagem contrária à do Hume epistemólogo³¹⁰.

³¹⁰ Georges Gusdorf, em sua obra *Os princípios do pensamento do século das Luzes*, diz: “Esta conversão da metafísica em uma epistemologia genética é um dos traços originais do pensamento no século XVIII. O método de análise das idéias será realizado pela escola ideológica francesa e transmitida ao espiritualismo do século XIX por intermédio de Maine de Biran e de sua *Memória*

No item anterior, verificamos que Cleantes faz referências explícitas ao modelo científico de Copérnico e de Galileu com o propósito de manter a legitimidade da noção de evidência empírica da filosofia experimental ou natural. Vale relembrar as acusações feitas pelo defensor do teísmo experimental ao ceticismo de Philo:

[...] E que diríamos a alguém que, sem ter nada em especial a objetar aos argumentos de Copérnico e Galileu, em favor do movimento da Terra, se recusasse a aceitá-los com base no princípio geral de que tais assuntos são demasiadamente grandiosos e inatingíveis para serem explicados pela estreita e enganosa razão da humanidade?³¹¹

E ainda:

Muitos princípios da mecânica baseiam-se em raciocínios extremamente complicados, porém, ninguém que aspire ao conhecimento científico, nem sequer um cético especulativo, alega manter a menor dúvida sobre eles. O sistema copernicano contém o paradoxo mais surpreendente e mais contrário às nossas concepções naturais, às aparências e aos nossos próprios sentidos; apesar disso, até os monges e os inquisidores estão hoje coagidos a suspender sua oposição a ele.³¹²

Ao contrário da visão negativa ante o conhecimento científico como fonte de pecados e afrontas à Divindade, comum aos cristãos adeptos da ortodoxia religiosa, Cleantes, enquanto expositor do teísmo experimental, não levanta qualquer objeção contra Copérnico e Galileu. Seria, então, lícito pensar que, na saída dos tempos medievais, a religião concilia-se com a ciência? Ou pode ser considerado pertinente afirmar que a concepção de universo expressa na física moderna ainda apresenta pontos de contato com o pensamento teísta muito promissores para garantir a legitimidade desse sistema religioso, pois que mantém o primado da ordenação do universo?

À luz das considerações de Cleantes a respeito da teoria do movimento da Terra em Copérnico e Galileu, anteriormente citada, torna-se necessária a análise, mesmo que de forma sumária, do arcabouço teórico que fundamenta a filosofia da física moderna.

Ao falar da natureza, dos fenômenos celestes, a astronomia, no fim da Idade Média, precisamente com Copérnico, reduz-se à geometria, no intuito de apresentar uma visão do universo passível de explicação, por meio de equações, vistas como uma linguagem adequada à Natureza.

sobre a decomposição do pensamento. Na Inglaterra, a tradição de Locke e de Hume é prolongada pelo utilitarismo de Bentham, cuja influência permanece viva na maior parte do século XIX".(GUSDORF, George. *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Paris:Payot, 1971. p.237).

³¹¹ Hume, David. *Dialogues...*, op.cit., p.38.

³¹² Id., *ibid.*, p.40.

Nesse sentido, o discurso matemático, por meio da geometria, é considerado significativo empiricamente, pois que contém afirmações, axiomas, equações que descrevem o “universo dos céus”³¹³: de forma simples e exata e são consideradas passíveis de verificação empírica. Como ressalta Gusdorf: “o método experimental limita suas ambições ao reconhecimento dos encadeamentos entre os fenômenos, os quais ele se esforça de dar conta em uma linguagem matemática”³¹⁴.

No *Commentariolus*, redigido por volta de 1530, Copérnico afirma a especificidade e superioridade do seu método de investigação em relação ao dos astrônomos da Antigüidade:

[...] meditei muitas vezes sobre se não poderia descobrir um sistema mais racional de círculos, do qual pudesse depender toda diversidade aparente, e de tal maneira que cada um dos planetas tivesse movimento uniforme, como requer o princípio de movimento absoluto.³¹⁵

Esta passagem deixa explícito que, para Copérnico, o modelo matemático-geométrico posterior ao ptolomaico permanece dentro da linha representativa da cognição humana a respeito do universo, em que a inteligibilidade dos eventos físicos é afirmada em termos matemáticos e experimentais. Ao traçar uma contextualização histórica da física moderna, de modo pertinente, Burtt enfatiza a manutenção do primado empírico, da análise observacional e da estabilidade do universo, quando diz:

O que os astrônomos observavam era um conjunto de relações que variam regularmente, entre seu ponto de observação e os corpos celestes. Na ausência de qualquer indicação convincente do contrário, eles naturalmente tomavam seu ponto de observação como ponto de referência da ciência e, embora descobrindo logo, na própria infância da astronomia que a Terra deve ser um globo, ela se torna a *terra firma* no mapeamento dos movimentos celestes, o centro imóvel ao qual tudo mais é referido. [...] os astrônomos teriam de expressar geometricamente este sistema de relações cambiantes substancialmente como o fez Ptolomeu [...] O que Copérnico descobriu foi que exatamente os mesmos resultados podiam ser obtidos por meio de uma redução matemática da geometria altamente complexa dos planetas adotada por Ptolomeu.³¹⁶

E o historiador não deixa de enfatizar a continuidade do pensamento de Copérnico em relação ao Ptolomaico no que tange à questão do modo de funcionamento da esfera celeste, em que se mantém o primado da harmonia ligado à visão do ordenamento na esfera natural. Neste sentido, Burtt adverte:

³¹³ Tal expressão é utilizada por Burtt na sua abordagem da filosofia da natureza da física moderna e suas implicações com o realismo e a visão representacionista do universo. Em sua obra: *As bases metafísicas da Ciência moderna*. UnB: Brasília. 1991.

³¹⁴ GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, op.cit., p225.

³¹⁵ COPÉRNICO, Nicolai. *Comentariolus*, Fol.1 a, b, 2ª. apud BURTT, Arthur. *As bases metafísicas da Ciência moderna*. Brasília: UnB.1991, p.39.b

³¹⁶ BURTT, Arthur. *As bases metafísicas da Ciência moderna...*, op.cit. , p.37.

[...] a questão (entre o seu modelo e o de Ptolomeu) não se colocava em termos de verdadeiro ou falso, em termos de se a Terra se move ou não. Ele simplesmente incluiu a Terra no âmbito da pergunta que Ptolomeu fizera exclusivamente com respeito aos corpos celestes: que movimentos devemos atribuir à Terra de maneira a obter *a geometria mais simples e mais harmoniosa do céu que se comporte de acordo com os fatos?* A capacidade de Copérnico de colocar dessa forma o problema é prova substancial da continuidade do seu pensamento com os desenvolvimentos matemáticos recém mencionados e essa era a razão por que ele constantemente apelava para os matemáticos como os únicos que poderiam julgar honestamente a nova teoria.³¹⁷

Daí se nota que a apologia da harmonia na “geometria do céu” está diretamente vinculada à premissa da objetividade observacional na metodologia da verificação empírica dos enunciados geométricos, bem como o postulado da ordenação e estabilidade mediante a temática da “harmonia” do universo astronômico:

Tudo isto aprendemos (os movimentos da Terra sobre seu eixo e em volta do Sol) pela ordem da sucessão em que aqueles fenômenos (vários acontecimentos planetários) ocorrem e *pela harmonia do mundo*, desde que como se diz popularmente, encaremos o assunto com *olhos abertos*.³¹⁸

Percebe-se que no interesse da investigação experimental sobre a questão do funcionamento da queda dos corpos, a confiança no modelo matemático como a linguagem adequada se mantém e o postulado da existência de leis fixas no modo de operação dos fenômenos da Natureza permanece: “O mundo real,” como sublinha Burttt”, para a nova filosofia da ciência mecânica é o mundo de movimentos matematicamente mensuráveis no espaço e tempo”³¹⁹. E, Gusdorf adverte:

A revolução galileiana forneceu as bases de uma nova definição de verdade. Logo ao negativismo ontológico dos ‘filósofos’ se recobriu a significação positiva de um remanejamento geral do *globus intellectualis*. Não se trata de forma alguma de uma recusa, mas sim de uma conversão.³²⁰

Se, com Galileu, conhecimento empírico é apresentado como mensuração da dinâmica terrestre, segue-se que o universo é visto como uma grande máquina a qual é imputada uma causa que não é final, mas eficiente, isto é, razão do movimento, da sua inteligibilidade real, mesmo que reduzida a termos matemáticos. Então, conforme o historiador, “Galileu nunca pensou em negar uma resposta religiosa de última análise para os problemas do universo”³²¹.

³¹⁷ Id., *ibid.*, p.40.

³¹⁸ COPERNICO, Nicolai. *De revolutionibus*, Livro I, cap.9, apud Burttt, *op.cit.*, p.43.

³¹⁹ BURTT, Arthur. *As bases metafísicas...*, *op.cit.*, p.74.

³²⁰ GUSDORF, Georges. *Les principes...*, *op.cit.*, p.224.

³²¹ BURTT, Arthur. *As bases metafísicas...*, *op.cit.*, p.80.

Deste modo, compreende-se que filosofia da ciência é o mesmo que filosofia da Natureza e que a linguagem matemática é estabelecida como inscrita na esfera celeste cabendo à razão humana decodificar:

[...] refiro-me ao universo que não podemos compreender sem primeiro conhecer a língua e dominar os símbolos em que está escrito. A linguagem desse livro é a matemática e seus símbolos são triângulos círculos, e outras figuras geométricas, sem cuja ajuda é impossível compreender uma única palavra do seu texto, sem cuja ajuda vagueia-se em vão por um labirinto escuro.³²²

Gusdorf faz a ressalva, ao afirmar: “A revolução galileana, que é reformulação epistemológica se estende, no século das Luzes, a uma reformulação axiológica.”³²³

Na compreensão geométrica do movimento, propriedades são estabelecidas e consideradas passíveis de verificação empírica. Em Galileu, conhecimento é matematização do real, ou seja, estabelecimento de qualidades à dinâmica dos corpos, que são vistas como inscritas na dinâmica terrestre. A convicção aqui é da adequação entre propriedades estabelecidas nas demonstrações matemáticas (geométricas) e sua verificação empírica mediante a simples contemplação da Natureza. E, ainda em outra passagem Gusdorf, adverte:

Se procurarmos filiação das idéias parece que ‘sistema’ deve ser estabelecido em uma significação mais ampla, passando da física celeste ao sistema terrestre, graças à revolução galileana. Incluído no uso do vocabulário da filosofia natural ele designa o conjunto dos conceitos formando uma unidade inteligível em qualquer domínio em que a utilização desse termo conduz a pensar que se havia atingido um alto grau de certeza.³²⁴

É o próprio Galileu quem deixa clara a sua visão da primazia da razão experimental na esfera empírica, quando afirma: “Descobri, por meio da experiência, algumas propriedades do movimento que ainda não foram , até aqui, observadas ou demonstradas”³²⁵.

Na demonstração matemática, então, aspira-se à clareza conceitual a partir do sistema de equações e axiomas. Tomando-se como óbvia a correspondência entre o discurso geométrico e a estrutura do mundo natural, é precisamente na distinção entre qualidades primárias e secundárias – em que as primeiras são identificadas como existências reais inscritas na natureza e apreendidas pela razão experimental – que se abre espaço para a primazia da ordem e da inteligibilidade atribuídas à estrutura da esfera natural e da razão humana.

³²² GALILEU, Galilei. *Opere Complete*, de G:G., 15 vols. Florença, 1842, vol IV, p.171, apud Burt, op.cit., p.61.

³²³ GUSDORF, Georges. *Les principes...*, op.cit., p.256.

³²⁴ Id., *ibid.*, p.258.

³²⁵ GALILEU, Galilei. *Dialogues and Mathematical Demonstrations concerning two new Science*. Trad. de Crewe de Salvio. Nova York, 1914. p.153, apud Burt, op.cit., p.60.

O modelo do conhecimento se reduz, então, à contemplação do universo por parte do sujeito investigador que percebe, por meio da observação experimental, a ordem e a necessidade inscritas na Natureza, que é reduzida aos termos matemáticos.

Neste contraponto, o interesse é mostrar o quanto o teísmo experimental compartilha da máxima da ordenação do universo que é inscrita no pensamento empírico-matemático de Copérnico e Galileu, a fim de ressaltar a razão da aceitação da física moderna por parte do teísta Cleanthes, isto é, a ausência de objeções teológicas e religiosas na sua postura experimental que se filia, por razões já mencionadas, à filosofia do universo expressa em Copérnico e Galileu.

Nesta tentativa de contextualização do arcabouço teórico da ciência moderna, importa notar como a concepção teórica da filosofia da ciência moderna, sobretudo em Galileu, mediante a manutenção da visão do universo como um sistema ordenado e de funcionamento regular, torna-se ainda promissora em relação ao propósito religioso da filosofia do teísmo experimental.

A filosofia da ciência interessa também ao sistema religioso teísta, pois que a compreensão do universo submetido ao controle de regras inflexíveis ainda viabiliza a postulação de um Deus planejador, mesmo que considerado um geômetra.

A universalização da matemática parece, ao teísmo, compatível com sua proposta de padronização e normatização dos comportamentos éticos em nome do desígnio divino, ou em termos científicos, o geômetra celeste que a tudo controla.

Retomando o itinerário da nossa análise, que busca situar, de modo ainda não conclusivo, o sentido da crítica de Hume sobre o argumento do desígnio expresso textualmente na obra dos *Diálogos*, inicialmente coloca-se sob suspeita o hábito de reduzir a extensão da crítica do filósofo ao conceito de ordem necessária implícito no argumento do desígnio simplesmente ao campo religioso. Trata-se de propor uma leitura que se distingue da mencionada para não aprisionar o projeto filosófico do autor dos *Diálogos* ao modelo epistemológico de investigação.

A tendência de encerrar a questão teleológica – que é central no argumento do desígnio – ao campo religioso parece provir de uma interpretação que restringe o limite da postura cética ao campo teológico.

Desta forma, lança-se a proposta de compreensão da estrutura argumentativa do texto dos *Diálogos* como expressão do conflito humeano entre a posição do teísmo experimental - que segue os parâmetros da ciência natural – e a posição cética que seria, ao final da obra, eliminada mediante a “aliança” com a via científica e teológica inscritas na “intenção” da construção teórica de uma “ciência da natureza humana”, que

não deixa de endossar a pretensão especulativa de explicação e verificação do ordenamento final dos eventos naturais, bem como do comportamento social e moral do homem.

Neste contexto fica evidente que a estrutura argumentativa presente no texto dos *Diálogos* é muitas vezes compreendida como similar ao modelo dialético da tradição (incluindo aí a acepção hegeliana), em que o enfrentamento de duas posições antagônicas culmina na elisão da contrariedade. Teríamos, então, no texto dos *Diálogos*, passagens suficientes para comprovar uma ultrapassagem da posição cética exposta pelo personagem Philo e, portanto, a conciliação entre teísmo e filosofia experimental (ou seja: a assimilação da posição de Philo à de Cleantes). Isto significaria a eliminação de um ceticismo radical quanto da doutrina religiosa da ortodoxia cristã (exposta no texto humeano pelo personagem Dêmea) e acarretaria a transmutação da postura filosófica de Philo em um empirismo tradicional idêntico ao modelo científico.

O que objetivamos mostrar nas análises anteriores do texto dos *Diálogos* é que Hume, ao manter a estrutura argumentativa cética do texto, sustém, ao longo de todo o percurso argumentativo do personagem Philo, a denúncia sobre a parcialidade inscrita nas propostas especulativa e explicativa teísta. É declarada enfaticamente, igualmente, a arbitrariedade contida na intenção de Cleantes em estabelecer a hipótese da evidência empírica de uma ordem e finalidade inscritas no campo natural e social.

Em suma, procuramos ressaltar 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 da prática humana.

Podemos, assim, afirmar que a crítica da perspectiva teleológica, inscrita no argumento do desígnio, estende-se ao pensamento científico, inscrito no teísmo de Cleantes, bem como à recusa de Hume ante a intenção inscrita no teísmo e no empirismo tradicional em 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.

É na recusa que Cleantes, expositor do teísmo experimental, apresenta em relação à restrição que a suspeita cética de Philo coloca ante a concepção científica –, na qual se concentra o que há de singular na linha de pensamento que o teísta compartilha – que é possível localizar o ponto diferencial entre a postura experimental de Cleantes e a de Philo, no fato de que o primeiro afirma haver na razão do homem uma *tendência natural* à verdade, conhecimento, entendida como poder de *descoberta* ou *apreensão observacional objetiva* por meio da intuição, de natureza supranatural, do ordenamento natural da natureza.

Assim, é na condição explícita de ser *meio* eficaz para *o alcance da verdade* que a tese do conhecimento objetivo no teísmo experimental – que mantém um raciocínio teleológico – é postulada contra a postura cética.

Como a motivação maior da análise feita neste capítulo é contrapor-se a uma interpretação que aproxima e mesmo compatibiliza as posições de Philo e de Cleantes – e cuja convergência seria “revelada” ao término do texto dos *Diálogos* –, buscamos cotejar as falas de Cleantes com o pensamento de Locke.

Considerando a linha empirista tanto do personagem quanto do autor como análogas, tentamos então, indicar a convergência de seus respectivos raciocínios teleológicos nas suas concepções da natureza e de ação humana, a fim de precisar o viés finalista presente no empirismo e antropologia de ambos. A partir daí, foi possível circunscrever suas divergências com a filosofia cético-experimental de Philo. Em resumo, o que buscamos enfatizar foi a homologia das objeções endereçadas por ambos ao ceticismo, analisando, sobretudo, o pensamento teleológico implícito em suas teorias sobre o conhecimento. Tais teorias são tributárias do modelo da ciência, filosofia e religião natural do século XVIII e se apresentam incompatíveis com a visão cética de Philo.

Na tentativa de mostrar a persistência do estatuto teleológico, tanto no empirismo rigoroso de Cleantes quanto no pensamento científico, esboçamos uma contextualização da filosofia natural desde Copérnico até Galileu, levando em conta as referências textuais de Cleantes (que não faz objeções às referências teóricas e metodológicas da via científica).

A singularidade da suspeita cética que restringe o otimismo racionalista da posição teísta-experimental de Cleantes deve-se à possibilidade de se considerar a esfera natural e as ações humanas como regidas pela descontinuidade, pensando-as a partir das noções de casualidade, imprevisibilidade e contingência, sobretudo. Por meio desta última, Hume constrói sua crítica à postulação de uma causalidade final, providência divina ou mesmo qualquer espécie de intencionalidade supranatural no modo de operação e encadeamento dos eventos naturais.

Aqui podemos indagar: como se torna possível atribuir a Hume uma postura – no mínimo inusitada – de assentimento ao princípio teleológico do pensamento científico? Acaso, contingência e necessidade seriam idéias convergentes no pensamento humeano?

Estabelecer a continuidade da postura cética de Hume no texto dos *Diálogos* e *História da Religião Natural*, obras contemporâneas, constitui-se em uma saída possível para mostrar a unidade do projeto filosófico cético de Hume.

A MATRIZ CÉTICA DA FILOSOFIA EXPERIMENTAL DE HUME

4 A MATRIZ CETICA DA FILOSOFIA EXPERIMENTAL DE HUME

No capítulo anterior, vimos que a ciência moderna mantém a concepção do universo como um sistema unitário e harmônico e que 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 idéia 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 moderna. Contudo, mantém a tese da inteligibilidade e horizontalidade no funcionamento e nas condições de operações do cenário da Natureza. Diante disso, o distanciamento entre a ciência e o raciocínio teleológico não se torna óbvio.

Saindo do campo das certezas da filosofia e da religião natural modernas, o ponto de interesse de Hume será o da 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 da Religião Natural*.

Nos *Diálogos*, a argumentação crítica de Philo dirige-se tanto à ortodoxia cristã de Dêmea quanto ao teísmo experimental de Cleantes no que diz respeito ao caráter ontológico dos atributos da Divindade que baseia a postulação da ordem racional absoluta nas condições de funcionamento e apresentação dos acontecimentos naturais e das produções humanas – implícito no argumento do desígnio.

Longe de adotar a tese de Dêmea, segundo a qual cabe à razão humana, ante a Divindade, limitar-se a “[...] adorar em silêncio suas infinitas perfeições”³²⁶, e distanciando-se também da premissa teísta, a qual

³²⁶ HUME, David. Dialogues concerning natural religion. In:_____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.43.

afirma que “[...] todas as coisas se originam de uma intenção e propósitos divinos”³²⁷, Philo, ao fazer referência à postulação teísta da causalidade divina do universo, da razão humana e de suas ligações aos atributos da divindade, 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.³²⁸

Na citação acima, nota-se que o cético, situando-se no plano especificamente humano, ressalta o caráter valorativo dos atributos divinos e, deste modo, opera uma neutralização da concepção teológica dos conceitos de perfeição, desígnio e sabedoria ao enfatizar a relatividade de tais termos que são definidos não mais no sentido de qualidades em si mesma.

Ao redefinir os conceitos de perfeição e propósito enquanto simples valoração humana referida ao contexto religioso, o cético recusa-se a identificar tais termos como a evidência luminosa da natureza divina.

Dessa forma, percebe-se que, segundo Hume, as noções de perfeição, sabedoria, propósito, pensadas enquanto valorações religiosas, ou seja, expressão de um específico modo de representação da divindade (que não se referem a correlato externo), não são mais reduzidas às apreensões intelectuais ou revelação do ser próprio do divino mediante o ato contemplativo do universo.

Na neutralização do princípio de perfectibilidade, que respalda a postulação da primazia da criação divina, Philo relativiza a representação teísta cristã do universo como originário de um Ser perfeito, inteligível, onipotente, onisciente. Vê-se, então, o distanciamento do cético ante a ortodoxia cristã e o teísmo que concebem o universo como uma totalidade submetida a um princípio regulador, Deus, que na sua onipotência e perfeição absoluta, tudo governa.

Se, para Philo, a busca da natureza das coisas é recusada na neutralização da concepção teleológica dos atributos divinos – uma vez que a idéia de perfeição divina se reduz ao valorar religioso, ao contexto sócio-cultural da vida humana e não mais a uma alegada apreensão da essência do ser divino –, segue-se que

³²⁷ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., pg 54.

³²⁸ Id., *ibid.*, p. 44(grifo da autora).

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 forma distinta 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.

A reflexão volta-se mais para a formação de pontos de vista divergentes sobre o universo, o divino, a vida humana. No texto da *História da Religião Natural*, é justamente na polarização entre a tradição pré-filosófica do politeísmo e o pensamento da teologia teísta cristã que se pode notar que à argumentação humeana (seguindo a linha do texto dos *Diálogos*) acompanha-se o padrão da contrariedade dialética que não resulta na conciliação nem tampouco na elisão de nenhum dos planos teológicos. Deste modo não é difícil perceber que a motivação maior de Hume é a de mostrar que a relação entre politeísmo e teísmo é de incompatibilidade, se considerada a diversidade dos pontos de vista sobre o mundo natural, em que a primazia de qualquer forma de pensamento sobre o outro é rechaçada.

Nada de surpreendente, então, ao perceber, que em ambas as obras (em que se pode 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, pois que objetiva deixar claro o seu distanciamento de uma visão evolucionista e histórica da religião. Neste sentido, o texto da *História da Religião Natural* não deve ser considerado como um compêndio de história da religião.

E tudo leva a crer que é na recusa da pressuposição de um aperfeiçoamento espiritual do homem no campo religioso que se apresenta de forma nítida a peculiaridade da investigação humeana particularmente, no texto da *História da Religião Natural*, em que por meio da reconstrução e atualização da tradição, da configuração das crenças politeístas, se afirmará uma ruptura com a concepção de um *continuum* na passagem da instituição legal da religiosidade entendida como sucessão linear.

Nesse texto, Hume volta a sua atenção para a reflexão sobre *distintos modos de representações* do universo, divino e da vida humana. Assim, o cético parece já fornecer provas suficientes de que o texto que

antecedeu aos *Diálogos, História da Religião Natural* já estava a serviço da *dialética* presente já no *Tratado* em que a argumentação do filósofo concentra-se no âmbito do pensar filosófico, religioso e moral³²⁹.

Reconhecendo na classificação hierárquica de superioridade entre os distintos modos de pensar a natureza a intenção de forjar uma petição de princípio, o cético – na rota contrária à visão de um desenvolvimento cumulativo da religião na passagem do politeísmo ao teísmo – faz a ressalva de que, no primeiro, já se apresenta a positividade de um modo específico de se pensar a natureza.

Sob essa perspectiva, o que distingue a tradição politeísta da teísta não é uma ausência de positividade da estrutura organizacional da representação da tradição em relação à moderna, mas, ao contrário, a divergência na forma de representar o mundo natural e humano.

Para o cético, a representação dinâmica da ordem natural no politeísmo apresenta uma singularidade ante a representação teísta, uma vez que não mais reduz a esfera fenomênica à imagem do arquiteto divino, em que a lei Natural ou divina é identificada como um dispositivo de controle e governo soberano do plano natural.

Na sua investida contra a visão religiosa moderna, Hume objetiva mostrar que a ausência do cerne teleológico na tradição politeísta trás 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

E 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.³³⁰

O reconstruir do modo politeísta de pensar o mundo é uma possibilidade para marcar as divergências conceptuais que se encontram entre a tradição grega e os tempos modernos. No contraponto entre politeísmo e teísmo, Hume sinaliza a originalidade do primeiro ante o segundo: a inexistência de uma instância organizadora, de uma racionalidade e unidade referencial do curso da esfera natural:

³²⁹ Na sua obra *Les sceptiques grecs*, Victor Brochard refere-se ao caráter dialético do pensamento de Enesidemo e faz de forma explícita alusão a Hume quando diz: [...] estamos certos que ele foi um dialético sutil e profundo[...] o ceticismo deve a ele os argumentos mais fortes [...] ele mereceu ser comparado a Hume... E em outra passagem do texto diz: “[...] Não parece duvidoso que Enesidemo tenha sido contemporâneo de Philon.(BROCHARD,Victor. *Les scetiques grecques*. Paris: Librairie Generale française, 2002. p.254,258).

³³⁰ HUME, David. The Natural History of Religion. In: _____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.157.

Mesmo que eu reconheça que a ordem e estrutura do universo, quando examinados com atenção propiciem tal argumento, entretanto, não posso jamais pensar que esta consideração tenha tido qualquer influência sobre a humanidade quando ela formava suas primeiras e grosseiras noções da religião.³³¹

E 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:

[...] 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?³³²

Ao neutralizar a posição teísta que postula o determinismo no campo natural, o cético apresenta, em sua filosofia experimental, a noção de observação desligada da noção de apreensão.

Das passagens anteriores, pode-se dizer, então, que para Hume, é somente a partir do teísmo que se introduz na cosmologia o conceito de ordem, de características supranaturais, referida ao campo visual e vinculada à esfera natural. Deste modo, o reconstruir a narrativa cosmogônica da tradição politeísta torna-se oportuno uma vez que nela surge a possibilidade de fornecer visibilidade suficiente a um plano cosmológico contrário ao do teísmo, pois que apresenta o caráter de imprevisibilidade no funcionamento dos eventos naturais. Esta perspectiva faz convergirem forças opostas que no teísmo, por exemplo, se postula como excludentes.

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. Portanto, tudo leva a crer que a manutenção do padrão de contrariedade³³³ do mundo fenomênico significa aceitar a impossibilidade de se fixar

³³¹ HUME, David. *The Natural History of Religion...*, op.cit., p.136.

³³² HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.47-48;51.

³³³ O sentido do termo contrariedade é antípoda do aristotélico de contradição compreendido como impertinência lógica entre duas proposições contrárias.

em uma só perspectiva, quer como afirmação, quer como negação da exclusividade de um só princípio na noção de ordem.

Quanto à possibilidade de conexões causais dos eventos naturais, a imagem dialética do mundo natural como *jogo dos contrários* torna claro que a concepção politeísta pende mais para a recusa da pressuposição teleológica da linearidade na trajetória dos eventos naturais:

[...] deixemos de considerar as obras da natureza e procuremos os traços de uma força invisível nos acontecimentos diversos e contrários da vida humana [...] Chuvas e tempestades arruinam o que é produzido pelo sol. O sol destrói o que é promovido pela umidade de orvalhos e chuvas. A guerra pode ser produtiva para uma nação a qual a inclemência das estações aflige com penúria. Doença e peste podem aniquilar um reino em meio a mais profusa fartura. A mesma nação não é ao mesmo tempo bem sucedida por mar e terra. E uma nação que hoje triunfa sobre seus inimigos pode, logo mais, submeter-se às suas mais prósperas armas. Em resumo, a conduta dos eventos ou o que se chama de plano de uma providência particular é tão pleno de variedade e incerteza, que, se supusermos que ela é ordenada imediatamente por algum ser inteligente, devemos reconhecer uma contrariedade em seus desígnios e intenções, um constante combate de forças opostas e do arrependimento ou mudança de intenção no mesmo poder advém impotência e leviandade.³³⁴

Se a concepção teísta de ordem é regida pelas noções de idêntico e de imutável, com o propósito de assim tornar evidente a presença do desígnio divino no campo natural, a concepção politeísta, tal como é interpretada por Hume, afirma a presença de forças contrárias impessoais e a alternância entre produção e aniquilação envolvidas no processo de ordenamento natural.

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.

Não é difícil perceber, na imagem politeísta do cenário natural, as idéias de variação, alteração da trajetória dos eventos. Justamente as noções de alternância, oposição e mudança fomentam suspeitas quanto à consistência da postulação de um *poder diretivo providencial do mundo*. Além disso, uma vez que a descontinuidade e a inconstância são concebidas na “vontade” divina, infirma-se a idéia de *vigilância divina* que inviabiliza a postulação da necessidade e determinação da esfera natural por meio das noções teleológicas de *plano eterno, propósito, finalidade, providência*.

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

³³⁴ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.139.

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.³³⁵

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 da Religião* revela que é justamente o caráter não permanente e substancialista presente na cosmogonia da tradição é que torna o politeísmo o antípoda do imobilismo inscrito na cosmologia teísta.

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

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.³³⁶

Nota-se que a crítica cética dirige-se para um alvo determinado da metodologia experimental do teísmo e da ciência: a habitual postulação de identidade na apresentação dos fenômenos que fundamenta tanto o raciocínio analógico quanto o procedimento indutivo. O cético, Philo em um tom ácido e propriamente irônico, indaga: “Seria possível supor que a Natureza copie incessantemente a si mesma ao longo de um Universo tão imenso quando seus modos de operação são tão extremamente diversificados neste pequeno globo?”³³⁷.

Ainda nos *Diálogos* e mantendo o viés cético de sua análise, Philo questiona o princípio da identidade ontológica no uso teísta da analogia, inscrito nas relações, conexões causais. Tal princípio pressupõe a reprodução igualitária dos acontecimentos naturais e estabelece na natureza uma trajetória linear necessária e previamente planejada.

³³⁵ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit. p.49.

³³⁶ Id., *ibid.*, p.76.

³³⁷ Id., *ibid.*, p.50.

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

Segundo o ponto de vista cético, a esfera natural, uma vez considerada em termos da variabilidade das condições de aparecimento dos fenômenos, abre as possibilidades para se pensar um modo flexível do *aparecer dos acontecimentos* que escapa à determinação teísta da esfera física. Desta forma Philo indaga: “Mas será legítimo transferir para o todo uma conclusão acerca das partes? A disparidade entre os casos não será, porventura, tão grande a ponto de barrar toda inferência e comparação?”³³⁸.

De modo distinto ao de Locke e Cleantes, Philo não confina a percepção ao campo supranatural, ou seja, a uma apreensão intelectual ou ao plano da consciência. Na filosofia experimental de Philo, o procedimento associativo liberta-se da visão de nitidez da identidade/distinção entre os objetos e desaparece a postulação de convergência seja ao “mundo real” ou supranatural nas operações cognitivas e sensíveis do processo associativo – identificar, relacionar, distinguir, separar, relacionar. 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, quando diz: “Nosso pensamento é vacilante, incerto, fugidio, consecutivo e composto [...] e não nos permite apreender quaisquer idéias que tenham a mínima correspondência com a inexplicável grandiosidade dos atributos divinos”³³⁹.

E ainda:

Se alguém fizesse abstração de tudo o que sabe ou viu, seria em absoluto incapaz de decidir, simplesmente a *partir de suas próprias idéias*, qual o cenário que o universo deveria exibir, ou de dar preferência a uma situação ou estado de coisas entre outros. Pois, já que nada daquilo que ele concebe *claramente pode ser tomado como impossível ou como envolvendo contradição, todas as fantasias de sua imaginação estariam em pé de igualdade* e ele não seria capaz de oferecer qualquer razão imparcial para aderir a uma idéia ou sistema e rejeitar outros que são igualmente possíveis.³⁴⁰

³³⁸ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.49.

³³⁹ Id., *ibid.*, p.58-59.

³⁴⁰ Id., *ibid.*, p.47 (grifo da autora). Carlos Alberto Ribeiro de Moura apresenta uma interpretação sobre os “princípios” humeanos do possível, do discernível, e da cópia em que nega que Hume esteja a fazer uma defesa do princípio da não-contradição, ou a seguir o modelo matemático- dedutivo como fundamento do saber científico, que é adotado desde Descartes, passando pelo empirismo tradicional de Locke até Kant. Alega que Hume não está a legitimar de forma alguma a tese cartesiana das idéias claras e distintas, da intuição, mas sim, a crítica da noção de necessidade matemática. Relativizando a leitura positivista de Hume e também a nominalista que Michaud endossa, o comentador adverte o sentido dos “princípios humeanos e sua relação com a crítica da razão e da ontologia, e adverte, que nos princípios humeanos o que se retira é “que não existe crítica da razão feita em nome de qualquer

Na citação acima pode-se notar a ruptura radical do cético com a concepção intelectualista da observação empírica. É nesse ponto, precisamente, que se vê, na postura de Philo, a relatividade das supostas relações de identidades e conexões postuladas no raciocínio analógico quanto à esfera natural. Essa é a razão porque se pode compreender que, em Philo, a ordem não é pensada como uma apreensão vinculada à noção de finalidade supranatural, o desígnio divino, mas como articulação que inclui relações possíveis, pois que, dependem de circunstâncias, situações imprevisíveis. Desse modo, Philo sinaliza para a arbitrariedade inerente ao sistema cosmológico teísta na tentativa de estabelecer uma vinculação entre a noção de ordem e finalidade no universo por meio do princípio da racionalidade divina:

É difícil, contudo, determinar por que uma resposta semelhante não seria igualmente satisfatória para explicar a ordem do mundo, dispensando o recurso a um criador inteligente tal como esse em que você insiste³⁴¹.

É em tom crítico que Philo se refere à ciência da astronomia, especificamente de Galileu, e pontua a sua discordância em relação ao viés racionalista que baseia a metodologia da investigação experimental, que é compartilhada por Cleantes:

Na realidade Cleantes, o moderno sistema da astronomia é hoje tão bem aceito por todos os investigadores, e tornou-se uma parte tão essencial da nossa educação, mesmo a mais elementar, que não somos usualmente muito cuidadosos no exame das razões sobre as quais ela se funda. [...] mas se examinarmos atentamente os famosos *Diálogos* de Galileu sobre o sistema do mundo, descobriremos que aquele grande gênio, um dos mais sublimes que jamais existiu, dedicou inicialmente todos os seus esforços, a provar que não havia fundamento para a distinção comumente feita entre substâncias elementares e celestiais [...]. Galileu, por outro lado, principiando pela Lua, provou sua semelhança com a Terra, em todos os pormenores; sua figura convexa.... [...] Em conseqüência de muitos exemplos deste tipo, relacionados a todos os planetas, as pessoas viram claramente que esses corpos tinham se tornado objetos próprios de experiência, e que a similaridade de sua natureza nos capacitava a estender os mesmos argumentos e fenômenos de um a outro.³⁴²

Dito isso, o cético ressalta o caráter finalista também presente no procedimento analógico da argumentação indutiva e enfatiza a continuidade do pensar teísta e científico quanto à concepção teleológica do universo, uma vez que a filosofia experimental de Galileu, ao modo teísta, lança mão do princípio de identidade ontológica entre o campo lunar e o terreno. Situando-se na rota do teísmo, a física moderna, aos olhos do

experiência neutra, que toda experiência é teoricamente interpretada e que David Hume, antes de ser um 'empirista', era um filósofo".(MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Crítica humeana da razão. *Manuscrito*. v.20,n.2, p.145-167, out. 1997).

³⁴¹ HUME, David. *Dialogues...*,op.cit., p.65.

³⁴² Id., *ibid.*, p.52-53.

cético, deixa explícita a pretensão de reduzir o ordenamento do universo à racionalidade por meio da conversão matemática .

Assim, Philo ressalta as afinidades entre o pensamento teísta e o científico no que diz respeito às suas pretensões especulativas e explicativas inscritas no procedimento argumentativo. Então, afirma:

No procedimento cauteloso dos astrônomos, Cleantes, você pode ler sua própria condenação, ou antes, pode ver que o assunto do qual você se ocupa excede toda razão e investigação humanas³⁴³.

Desse modo, o cético neutraliza o *status* de um saber absoluto tanto do teísmo quanto da ciência e finda por relativizar a suposta hegemonia das respectivas concepções cosmológicas de ambos, considerando-as apenas como um modo, entre tantos outros, de representação.

Nota-se, então, que, para Philo 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.

Percebe-se sem dificuldade que, de modo algum, parece ser casual a ênfase do cético quanto à oscilação das condições circunstanciais na representação cética do universo. Tudo leva a crer que ela sinaliza a despreocupação de Philo com a busca de princípios ou causas finais na natureza.

Opondo-se ao plano normativo teísta de representar o universo, Philo não hesita em afastar-se da postulação de um plano regulador e normativo do universo (o que implica a redução do campo natural a princípios inflexíveis).

Ao refletir sobre a possibilidade de se pensar na multiplicidade e diversidade de princípios, Philo põe em xeque a engenhosa eleição de um princípio racional e a eliminação da equiparação de outros princípios, e denuncia desse modo a intenção camuflada do teísmo em forjar uma padronização no campo natural. Declara:

Natureza possui um número infinito de princípios motores, que se exibem incessantemente em cada mudança de estado ou situação; e daríamos mostra da mais extrema imprudência se pretendêssemos determinar quais princípios inusitados e desconhecidos teriam governado sua ação em uma situação tão incomum e desconhecida como a da formação do universo.³⁴⁴

Seguindo essa linha de pensamento, o cético lança fortes suspeitas tanto sobre a perspectiva idealista quanto a materialista em suas pretensões de estabelecer um princípio exclusivo da formação do universo.

³⁴³ Id., *ibid.*, p.53.

³⁴⁴ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.50-51.

Nesta recusa do modo substancialista de representar o universo, o cético mostra como ambas as conjecturas do princípio inteligível ou material findam por enredar-se na problemática de uma regressão *ad infinitum*. E, mais adiante acrescenta de modo elucidativo:

Não é fácil, confesso, ver o que poderia ganhar com essa suposição, quer se julgue a questão pela *razão*, quer pela *experiência*. Continuamos ainda obrigados a subir mais alto, se quisermos descobrir a causa dessa causa que você designou como satisfatória e conclusiva.

[...]

Se é que a razão (e me refiro aqui à razão abstrata, derivada das investigações *a priori*) não emudece invariavelmente perante qualquer questão acerca de causa e efeito, essa sentença, ao menos, ela, se aventurará a pronunciar: que um mundo mental ou universo de idéias exige uma causa tanto quanto a exige um mundo material ou um universo de objetos; e se seus arranjos forem similares deverão requerer causas similares. Pois o que haveria de especial naquele domínio para proporcionar uma diferente conclusão ou inferência? Do ponto de vista abstrato, elas são exatamente iguais, e não há dificuldade que acompanhe uma suposição e que não seja comum a ambas.³⁴⁵

O problema do teísmo, ao privilegiar uma causalidade racional ao ordenamento natural do universo, 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?”³⁴⁶. E ainda:

Admitindo-se, porém, que se tomem as *operações* de uma parte da Natureza sobre outras como o fundamento de nossos juízos acerca da *origem* do todo (o que é inadmissível), por que se deveria selecionar um princípio tão insignificante, tão frágil, tão limitado como o é a razão e o propósito dos animais, tal como esse princípio se apresenta neste planeta?³⁴⁷

Assim, Philo argumenta, ainda, que a concepção teleológica do teísmo traz consigo uma argumentação negativa, excludente, no propósito de postular a preeminência da razão, e a propalada neutralidade axiológica. Mas, conforme o cético mostra, o que se vê no estratagema teórico do teísmo é a tentativa de camuflar a parcialidade inscrita na própria tese da preeminência da esfera racional como princípio único e absoluto da harmonia do mundo natural. Neste sentido, diz: “Nossa parcialidade a nosso próprio favor leva-nos constantemente a apresentar as coisas desse modo”³⁴⁸.

³⁴⁵ HUME, David. Dialogues..., op.cit., p.62.

³⁴⁶ Id., ibid., p.50.

³⁴⁷ Id., ibid., p.49-50.

³⁴⁸ Id., ibid., p.50.

Para Hume, a intenção teísta em forjar a esfera cognitiva humana como veículo ou imagem de uma divindade ou mesmo arquétipo do universo em sua totalidade finda por incorrer numa concepção antropomórfica da divindade.

Segundo Hume, o antropomorfismo teísta moderno é dualista, pois que privilegia a esfera cognitiva na sua concepção da divindade, ao contrário da tradição politeísta que não visa a extinguir a ligação entre a esfera passional e inteligível da representação da divindade:

Eles imaginam que suas divindades, mesmo poderosas e invisíveis não são nada senão uma espécie de criaturas humanas, talvez originárias da humanidade, conservando todas as paixões e todos os apetites dos homens juntamente com seus membros e órgãos corporais.³⁴⁹

Da citação pode-se notar que já na *História da Religião Natural*, Hume faz a ressalva de que, na representação politeísta da divindade a dimensão instintiva e sexual não é condenada como acontece no teísmo, no surgimento da religião judaico-cristã que marca a ausência da tentativa de personificação do divino e de moralização do universo. Na consideração da diversidade de forças na representação politeísta grega das divindades tanto a noção de intencionalidade divina da criação quanto a noção de onipotência e onisciência divina não comparecem:

O único ponto da teologia sobre o qual encontramos um consentimento quase universal da humanidade é o de que existe no mundo uma força inteligente invisível. Mas sobre a questão de saber se esta força invisível é suprema ou subordinada, se ela está nas mãos de um único ser ou distribuída entre vários; quais atributos, qualidades, relações ou quais princípios de ação devem ser atribuídos a estes seres – sobre todas estas questões manifestam-se as mais simples divergências nos sistemas teológicos populares.³⁵⁰

Dessa forma, Hume não deixa de marcar a oposição entre a representação da cosmogonia grega e a cosmologia teísta, uma vez que ressalta que o primeiro caracteriza-se por uma perspectiva anticriacionista, que se mostra incompatível com a visão da tradição judaico-cristã, compartilhada pelo teísmo.

³⁴⁹ HUME, David. *The Natural History...*, op. cit., p.142.

³⁵⁰ Id., *ibid.*, p.144. É de notar que, no texto *Ensaio acerca do entendimento Humano*, Locke, em direção contrária à de Philo e aproximando-se do teísmo de Cleantes, recusa a legitimidade da visão do politeísmo em virtude da sua negação dos atributos transcendentais de unidade, infinitude e eternidade. No texto, Locke diz: “Que noção verdadeira ou tolerável acerca da Divindade podem ter aqueles que reconhecem e adoram centenas de deuses? Admitindo mais um, mostram com infalível evidência a ignorância em que estão acerca dele e provam que carecem de uma verdadeira noção de Deus, já que excluem dela as qualidades de unidade, infinitude e eternidade. Se a isto acrescentarmos as concepções primitivas sobre a corporeidade divina, expressas nas imagens dos seus deuses; se considerarmos os amores, casamento, copulação, luxúrias, querelas, e tantas outras baixezas atribuídas por eles às suas divindades, teremos poucos motivos para pensar que o mundo pagão, isto é, a maior parte da Humanidade, tinha na mente uma idéia de Deus como a que ele mesmo aí houvesse impresso com o fim de evitar erros sobre tão importante matéria.” (LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press. 1975.L.I. cap.IV, &15, p.93).

Segundo a perspectiva grega, o mundo natural não é considerado como fruto de intenções divinas. No pensamento teísta o cosmos (mundo ordenado), como relembra Hume, surge de um ato voluntário de um ser supremo, enquanto no politeísmo o mundo é considerado como um “nascimento monstruoso[...] que aparece como um prodígio”³⁵¹. Ao contrário da tradição teísta-cristã, a noção de governo divino totalitário inexistente, pois que “[...] cada nação tem sua divindade tutelar. Cada elemento é submetido à sua força ou agente invisível. O domínio de cada deus é separado daquele dos outros. E as operações do mesmo deus não são sempre certas e invariáveis. Hoje ele nos protege, amanhã ele nos abandonará”³⁵².

Na representação das divindades, não há qualquer vestígio da atribuição transcendente de onisciência divina que comparece já no teísmo. E, em outras passagens do texto da *História da Religião Natural*, Hume adverte:

[...] eles não reconhecem nenhum ser que corresponda à nossa idéia da divindade: nenhum princípio originário intelectual ou espiritual, nenhum governo ou administração suprema, nenhum projeto, nenhuma intenção divina na constituição do mundo.³⁵³

E mais adiante:

Hesíodo supõe que deuses e homens foram formados por forças desconhecidas da natureza. Pandora é o único exemplo, em toda a teogonia deste autor, de uma criação ou de uma produção voluntária.³⁵⁴

É a inexistência da atribuição transcendente de onisciência divina que torna mais nítida a ruptura entre a cosmogonia politeísta e a cosmologia teísta. Hume não se furta em sinalizar as razões da incompatibilidade da tradição socrático-platônica ante a forma politeísta de pensar as divindades. Além disso, mostra as razões do embate socrático contra a tradição grega. Valendo-se da referência de Xenofonte, no texto da *História da Religião Natural*, o filósofo não deixa de precisar a discordância, nas seguintes observações:

Xenofonte observou em louvor a Sócrates, que este filósofo não admitia a opinião do homem que supôs que os deuses sabem certas coisas e ignoram outras; ele sustentava, ao contrário, que eles sabiam tudo o que era feito, dito ou mesmo pensado. Mas como isso representava uma cadeia de raciocínios filosóficos, para além da concepção dos seus contemporâneos, não devemos ficar surpresos se estes últimos, em seus livros e conversas censuravam muito francamente as

³⁵¹ Id., *ibid.*, p.136.

³⁵² Id., *ibid.*, p.139.

³⁵³ HUME, David. *The Natural History...*, *op.cit.*, p.145.

³⁵⁴ Id., *ibid.*, p.147.

divindades que eles adoravam nos templos. Pode-se observar que Heródoto de forma notória não tinha nenhum escrúpulo, em muitas passagens, em atribuir *inveja* aos deuses³⁵⁵

A conseqüência da incompatibilidade entre as valorações qualificativas das divindades no politeísmo em relação às do teísmo terá seus desdobramentos no campo ético. Daí se pode compreender a interpretação humeana do teísmo como a dissolução do padrão ético da tradição.

Se no politeísmo em virtude da noção de um certo alheamento entre a esfera das divindades e o plano humano, destaca-se a visão da vida humana sem uma norma ou estrela guia para nortear o agir dos homens (o que implica na ausência da noção de desígnio divino), que não são pautados por critérios moralizadores universalizados de forma absoluta, como a virtude e vício, bem e mal, por exemplo. Já no teísmo, a partir da tese da onisciência, lei divina, o que fundamenta os juízos éticos da vida prática são os ideais da virtude e do aperfeiçoamento ético de natureza finalista. Mas ainda teremos oportunidade de aprofundar esta questão quando abordarmos a crítica humeana do estatuto finalista da moralidade teísta.

Retomando as incompatibilidades entre o antropomorfismo politeísta e a teísta podemos notar que o ponto central consiste no dualismo inscrito na representação divina teísta. Se, na perspectiva de Cleantes, a causa primeira, Deus, é considerada em termos ideais, como uma mente sem corpo, uma substância cognitiva, espiritual, tal não é o caso na tradição. E Hume chama a atenção para o equívoco de supor uma concepção dualista da divindade no pensamento politeísta, quando ressalta:

Nada poderia ser mais repugnante a todas as suas concepções – porque nada é mais repugnante à experiência comum – do que a idéia da mente existindo sem um corpo; uma pura substância espiritual que não se manifestava a seus sentidos ou à sua compreensão, e da qual jamais tinham observado um único exemplo em toda a natureza. Eles conheciam mente e corpo porque percebiam ambos; e, pela mesma razão, sabiam igualmente da existência em ambos, de uma ordem, arranjo, organização, ou mesmo organismo interno. E não poderia deixar de parecer-lhes razoável transferir esta experiência ao Universo e supor também o corpo e a mente divinos são contemporâneos, apresentando ambos, uma ordem e arranjo que lhes são naturalmente inerentes e inseparáveis. Eis, aqui, portanto, uma nova espécie de antropomorfismo, Cleantes, sobre o qual você bem poderia refletir.³⁵⁶

Na retomada da representação da divindade no pensamento teísta, Hume objetiva mostrar dois pontos problemáticos do antropomorfismo que se segue ao argumento do desígnio. O primeiro, questionado anteriormente, trata da arbitrariedade teísta em eleger a razão como princípio único e absoluto do ordenamento

³⁵⁵ Id., *ibid.*, p.177.

³⁵⁶ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.73.

da esfera natural. E o segundo que decorre do primeiro, questiona a legitimidade de se postular a natureza inteligível da divindade como uma espécie de imagem da razão humana: “[...] não há razão para supor que a mente divina tenha formulado um plano do mundo [...] de maneira análoga à de um arquiteto”³⁵⁷.

Contra-pondo-se à associação teísta da noção de ordem a de finalidade divina, diz:

Acaso já se formaram mundos sob seus olhos, e pôde você observar com vagar o progresso completo deste fenômeno desde a primeira aparição da ordem até sua consumação final?³⁵⁸

Importa aqui sublinhar que o problema do antropomorfismo, ou seja, das suas implicações, não se desvincula da questão inicial levantada por Hume na sua argumentação crítica do argumento do desígnio, a saber, a conotação ontológica dos atributos divinos no pensamento teísta.

Reconhecendo a suposição teísta da ligação entre o princípio de perfectibilidade divina e o da unidade e simplicidade perfeitas, que carrega a recusa da diversidade, Hume já havia colocado nas palavras de Dêmea a dificuldade da analogia ante a possibilidade de uma concepção da natureza divina. Ao comentar a respeito da analogia teísta entre sistema do mundo e produções humanas, Dêmea pontua os riscos do uso teísta do procedimento analógico:

Devo confessar que seu exemplo, Cleantes, ganha muita força por ter sido formulado a partir de coisas familiares como livros e a linguagem. Mas não haveria também algum perigo nessa mesma circunstância, e não poderíamos ser levados por este argumento à presunção de imaginar que compreendemos a Divindade e temos uma idéia correta de sua natureza e atributos?[...] Mas é claro que nunca poderemos chegar tão próximos da Divindade. Seus caminhos não são os nossos; seus atributos, embora perfeitos, são incompreensíveis. E o livro da Natureza contém um enigma muito mais vasto e inexplicável que o de qualquer discurso ou raciocínio inteligíveis.³⁵⁹

A retomada de tal estratégia argumentativa tem por objetivo explicitar que a analogia entre razão humana e divina é resultado do sentido ontológico dos atributos divinos, precisamente, sabedoria, unidade, imutabilidade. Seguindo nesta linha crítica, Philo indaga:

E que sombra de argumento poderia você oferecer, a partir da sua hipótese para provar a unidade da Divindade? Um grande número de homens reúne-se para construir uma casa ou um navio, para edificar uma cidade, para fundar um Estado; por que não poderiam várias deidades associar-se para conceber e forjar um mundo? Isto nos conduziria, de fato, a uma semelhança ainda maior com o que ocorre nos empreendimentos humanos. Ao dividir o trabalho entre muitas deidades, poderíamos limitar em muito os atributos de cada uma delas e nos livrarmos daquele vasto poder e

³⁵⁷ Id., *ibid.*, p.62.

³⁵⁸ Id., *ibid.*, p.53.

³⁵⁹ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.57-58.

inteligência que seria preciso supor no caso de uma única; e que, em relação ao que você propõe serve apenas para enfraquecer a prova de sua existência ³⁶⁰.

E a possibilidade de se pensar na diversidade das deidades por si só anula a auto-evidência da natureza do divino em termos de uma unidade estática. E no texto da *História da Religião Natural*, a divisão entre os domínios dos deuses entre as cidades infirma noção de um domínio totalitário de uma divindade exclusiva:

Pode-se facilmente acontecer, em uma nação idólatra, que embora os homens admitam a existência de várias divindades limitadas, ainda haja algum Deus único o qual, de uma maneira particular, os homens tornem objeto de sua veneração e adoração. Os homens podem supor que em virtude da divisão dos poderes e territórios entre os deuses sua nação foi submetida à jurisdição desta divindade particular.³⁶¹

E nos *Diálogos*, Philo diz:

Se sua teoria tivesse permitido provar com anterioridade a existência de uma única divindade, possuidora de todos os atributos requeridos para a produção do Universo, seria então, eu confesso, desnecessário (mas não absurdo) supor a existência de alguma outra deidade. Mas enquanto estiver pendente a questão sobre se todos esses atributos estão unidos em um único sujeito ou dispersos em vários seres independentes, quais são os fenômenos da Natureza que nos permitiriam decidir a controvérsia? ³⁶²

Na questão acerca dos atributos ontológicos da divindade Hume deixa clara a sua oposição ante a pretensão teísta de conhecimento da natureza da divindade. E mais adiante denuncia a arbitrariedade do antropomorfismo que se segue ao argumento do desígnio que reduz a noção de ordem à razão criadora e soberana e finda por excluir a possibilidade de se pensar em outros princípios de organização do mundo natural. Neste sentido, indaga:

[...] poderiam vocês antropomorfistas, dar qualquer outra razão que não a de que é uma faculdade *racional*, e de que essa é a natureza da Divindade? É difícil, contudo, determinar por que uma resposta semelhante não seria igualmente satisfatória para explicar a ordem do mundo, sem recorrer a nenhum criador inteligente tal como esse em que você insiste.³⁶³

³⁶⁰ Id., *ibid.*, p.69-70.

³⁶¹ HUME, David. *The Natural History...*, *op.cit.*, p.154-155.

³⁶² HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.70.

³⁶³ Id., *ibid.*, p.65.

Philo mostra que a singularidade do antropomorfismo politeísta reside em não confinar a representação do divino à soberania do intelecto perfeito e intencional, mas sim de diversas deidades que restringem a atribuição ontológica da unidade, onipotência e onisciência na criação do mundo. Diante da imagem do divino em termos de multiplicidade, a premissa teísta e cristã de um plano eterno, perfeito, advindo de um ser único, supremo se esvanece.

Ao dividir o trabalho entre muitas deidades, poderíamos limitar bastante os atributos de cada uma delas e nos livrarmos daquele vasto poder e inteligência que seria preciso supor no caso de uma única; e que em relação ao que você propõe, serve apenas para enfraquecer a prova da sua existência.³⁶⁴

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*”³⁶⁵.

E aqui não se pode abstrair a ênfase da expressão *desastrosa realização*, que parece suficiente para exprimir a oposição do estabelecimento de uma superioridade hierárquica entre o divino e o humano, advindo do pressuposto teísta de uma inequívoca relação de pertencimento e subordinação da esfera humana ante a divina, que é apresentada em uma visão moralizadora como expressão de um supremo, perfeito e benévolo poder de coerção e dominação.

O cético deixa evidente, mais uma vez, a insuficiência dos referenciais ontológicos e moralizadores do pensamento teísta ante a divindade no propósito de fundamentar o argumento do desígnio.

Contraopondo-se à pretensão teísta e cristã de estabelecer o “célebre argumento (do desígnio) baseado na concordância universal da humanidade”³⁶⁶, Philo, ao término da sua primeira argumentação crítica ao pensamento finalista, em que sua reflexão se volta precisamente para a questão dos atributos da divindade e suas extrapolações ontológicas e deterministas, mantém a divergência entre os pensamento teísta, politeísta e cético. Trata-se de mostrar a possibilidade de se pensar a diferença no modo de representação do divino que abre espaço para a convivência entre distintos planos teológicos ao se manter a equiparação e o caráter relativo e parcial de suas representações. Neste sentido no texto dos *Diálogos*, diz:

³⁶⁴ Id., *ibid.*, p.69-70.

³⁶⁵ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.71. (grifo da autora).

³⁶⁶ Id., *ibid.*, p.62.

[...] uma numerosa sociedade de deidades é tão compreensível quanto uma única deidade universal que contenha em si mesma os poderes e perfeições daquela sociedade como um todo. Você deverá admitir, assim, que todos estes sistemas – o ceticismo, o politeísmo e o teísmo – estão, de acordo, com os princípios que você defende, em pé de igualdade; e que nenhum deles apresenta qualquer vantagem sobre os outros.³⁶⁷

De modo genuinamente dialético, Hume, pontuando a distância da perspectiva cética ante a teísta-cristã em suas pretensões de dominação, deixa explícito o caráter não doutrinário em sua postura não conclusiva, quando diz :"[...] não posso conceber, de minha parte, que sustentar um sistema teológico[...] seja, sob qualquer aspecto, preferível a não sustentar nenhum"³⁶⁸.

Parece mesmo que para o cético faltam razões que justifiquem a postura defensiva ou preferencial ante um sistema teológico, filosófico ou mesmo religioso. E ao acentuar a positividade da diferença do pensar o cético, evidencia a total despreocupação em legitimar o pensamento teleológico habitual da época moderna.

Na crítica de Hume ao argumento do desígnio, o filósofo trata de apresentar outras formas de pensar a ordem, no interesse em sinalizar a possibilidade de se pensar o conceito de organização, não mais estreitamente associada a uma causa exclusiva, 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 uma representação parcial impregnada de elementos imaginários. Não parece ser outra a imagem cética do teísmo nas seguintes palavras de Philo:

[...] alguém que siga sua hipótese é capaz, talvez, de asseverar ou conjecturar que o Universo surgiu em algum momento a partir de algo semelhante ao desígnio, mas como não pode certificar-se de nenhuma circunstância para além desta situação (a condição de adepto parcial), só lhe resta, a seguir, fixar todos os pontos de sua teologia utilizando, com a máxima liberdade, a imaginação e as hipóteses.³⁶⁹

O que a Philo interessa é pensar a possibilidade de apresentar uma perspectiva do universo divergente da habitual, seja idealista ou materialista. Trata-se de uma representação do universo não mais em termos de uma totalidade idêntica, em que a noção de organização se reduz a uma causa final, capaz de fornecer identidade, regularidade, uniformidade aos eventos, na totalidade da esfera natural. Percebe-se assim que o que está em xeque é o plano teleológico na representação do universo: "É difícil, contudo, determinar por que uma

³⁶⁷ Id., *ibid.*, p.77.

³⁶⁸ Id., *ibid.*, p.71.

³⁶⁹ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.71.

resposta semelhante não seria igualmente satisfatória para explicar a ordem do mundo, sem recorrer a nenhum criador inteligente”³⁷⁰.

Philo inicia, então, a segunda etapa da sua reflexão crítica averiguando outras possibilidades de pensar a noção de organização não em termos de uma exclusividade parcial de princípios ordenadores.

Assim, Philo relembra o politeísmo que, longe da visão teleológica de uma causa inteligível e final do universo, apresenta a geração e vegetação como exemplos possíveis de um modo de pensar a organização e o processo de formação do mundo fora do registro da evolução, progresso, linearidade e identidade advinda de uma origem comum.

Referindo-se ao princípio da vegetação e da geração Philo ressalta que nestes a idéia de ordem não se refere necessariamente a um plano previamente determinado, ou seja, 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.³⁷¹

Ao enfatizar o caráter ocasional na forma da geração das árvores, nota-se que Philo objetiva mostrar a possibilidade de uma 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 de uma causalidade divina ao mundo natural capaz de vincular ordem à 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.

E não se pode minimizar, na citação anterior, o sentido singular da expressão “caos circundante” que, ao contrário das associações atribuídas a este termo como algo caótico e desordenado, vincula-se à noção de inexplicável obscuro que se circunscreve ao contexto das cosmologias pré-filosóficas e sua representação do universo como um processo descontínuo e heterogêneo, as quais se distanciam bastante das cosmologias finalistas do teísmo e do cristianismo em suas representações de universo homogêneo e determinado.

³⁷⁰ Id., *ibid.*, p.65.

³⁷¹ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.79. (grifos da autora).

Philo descreve também o processo da produção por geração ilustrando-o com o exemplo do mundo animal. Então, apresenta uma outra conjectura possível acerca dos princípios ordenadores do universo:

Se supusermos (pelo gosto da variedade, pois não vejo outra vantagem) que este mundo é um animal, um cometa será o ovo desse animal, e assim como o avestruz põe seu ovo na areia, o qual, sem nenhum cuidado posterior, choca o ovo e produz um novo animal, da mesma forma.³⁷²

Das considerações acima se pode dizer que o que há de característico em tais representações é a ausência da revelação de uma intencionalidade que se espelha como matriz do ordenamento fixo e imutável em sua totalidade. É o próprio Philo quem deixa claro a mutação na consideração da ordem, quando ressalta o caráter casual em que a imagem de um princípio direcionador e voluntário desaparece.

Uma árvore confere ordem e organização a uma outra árvore que dela procede sem ter qualquer conhecimento desta ordem. O mesmo ocorre a um animal em relação à sua prole, e a um pássaro em relação ao seu ninho; e casos desta espécie são até mais freqüentes do que aqueles em que a ordem surge da razão e do artifício. Dizer que toda esta ordem característica dos animais e vegetais provém, em última instância do desígnio, é pressupor a própria tese que se deseja estabelecer.³⁷³

O cético via reconstrução no modo de pensar da tradição. O mundo natural assume a sua divergência ante a forma teísta de pensar a ordem reduzida apenas à esfera inteligível. Daí por que levanta fortes suspeitas acerca da possibilidade de erigir a razão como padrão ou regra totalizadora e inflexível do mundo natural a fim de postular a identidade invariável da organização na totalidade do universo. E na recusa de uma intencionalidade divina na concepção da formação na esfera natural e humana, Hume ressalta o aspecto singular da noção de geração na tradição grega:

[...] seres humanos são mortais, e renovam sua espécie pela geração e isto é comum a todas as criaturas vivas. Como disse Milton, os dois grandes sexos – masculino e feminino – vitalizam o mundo. Por que, então, se deveria excluir essa condição[...] daquelas deidades numerosas e limitadas? Eis aí, portanto a teogonia dos tempos antigos trazida de volta para nós.³⁷⁴

³⁷² Id., loc.cit.

³⁷³ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.81. Há que notar a diferença entre o ponto de vista politeísta e teísta na questão do mundo animal e vegetal. Se, em tal visão, a negação é da idéia de criação divina, finalidade, na perspectiva teísta de Locke, como vimos anteriormente no Cap.3, a distinção entre o criar e o produzir e o gerar tem por objetivo, na defesa da superioridade do criar, afirmar a noção de criação divina do mundo e de desígnio.

³⁷⁴ Id., *ibid.*, p.70.

Trata-se de ressaltar a concepção da noção de ordem desvinculada da idéia de finalidade divina, uma vez que é considerada em termos de forças impessoais. Este ponto torna-se claro no texto da *História da Religião Natural*:

Toda humanidade, com algumas exceções [...] nunca eleva sua contemplação até os céus, ou penetra em investigações na estrutura secreta dos corpos vegetais e animais a ponto de descobrir um espírito supremo e uma providência original que confere ordem a todas as partes da natureza.³⁷⁵

Vê-se então, na concepção de geração da tradição (entre feminino/masculino), a possibilidade de minar a base humanista que fundamenta o teísmo, uma vez que não apresenta nenhum traço distintivo entre o caráter instintivo dos homens e de outros seres vivos. A base ontológica que fundamenta a postulação da preeminência do poder cognitivo e supremacia da razão humana, encontra-se abalada. A ênfase no procedimento da geração de forças antagônicas traz em cena a idéia de embate na formação dos seres, que restaura a representação politeísta grega do mundo natural e neutraliza a noção de identidade e universalidade, e eliminação da luta entre forças contrárias nas condições de produção. Além de eliminar a idéia de linearidade de suas trajetórias:

Ignorando a astronomia, anatomia das plantas e animais e pouco curiosos para observar o admirável ajuste de causas finais, eles (os politeístas) permanecem muito distantes da noção de um primeiro e supremo criador e daquele espírito infinitamente perfeito que apenas por sua vontade poderosa instaurou a ordem em toda formação do universo. Uma idéia tão magnífica é muito grande para suas estreitas concepções que nem observam a beleza da obra nem abrangem a grandeza do seu autor.³⁷⁶

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, já no texto da *História da Religião Natural*, Hume ao analisar a tradição politeísta resalta a ênfase de forças contrárias impessoais no processo de ordenamento natural e coloca em cena a metáfora do teatro, estratégia já utilizada no *Tratado* que, na *História da Religião Natural*, tem similar objetivo de rechaçar as pretensões explicativas da filosofia teísta a respeito do mundo natural e da pressuposição de uma possibilidade de demonstração lógica da identidade, necessidade e previsibilidade dos eventos naturais:

³⁷⁵ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.159.

³⁷⁶ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.142.

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.³⁷⁷

Importa aqui ressaltar que o procedimento da geração e a luta de forças opostas inscrito nesse procedimento não tem exclusividade nas teogonias de Hesíodo, mas também comparece no pensamento pré-socrático³⁷⁸ e ainda apresenta-se no pensamento cético, precisamente nas *Hipotiposes pirrônicas* e nos *Modos de Enesidemo*.

Segundo Diógenes Laércio, é possível considerar que o ceticismo compartilhava da concepção despersonalizada do pensamento mítico, justamente na questão da geração³⁷⁹. Nas *Hipotiposes pirrônicas*, Sextus Empiricus tece explicações sobre a concepção cética da equiparação dos contrários. No primeiro modo de Enesidemo, encontra-se o procedimento da geração na temática da diversidade entre os animais³⁸⁰.

Deixando um pouco de lado tais considerações, pode-se perceber que, no texto da *História da Religião Natural*, Hume, ao tratar do pensamento politeísta, marca a singularidade das teogonias e cosmogonias da tradição. Com o propósito de marcar a descontinuidade entre o politeísmo e o teísmo, no que diz respeito à concepção de natureza e de ordenamento do mundo natural, ele menciona a adoção do procedimento da geração no pensamento mítico, quando adverte: “Na verdade, os antigos mitólogos parecem ter adotado a idéia de geração mais do que a de criação e produção para dar conta da origem do universo”³⁸¹.

Longe de assumir o princípio de homogeneidade entre a tradição pré-socrática e a clássica, Hume acentua a presença do modelo não personalizado das cosmogonias nas filosofias pré-filosóficas, e diz: “Estava-se neste tempo tão longe de julgar profano uma explicação da origem das coisas que não recorresse a uma inteligência suprema como primeira causa de todas as coisas, quanto Tales, Anaxímenes, Heráclito e

³⁷⁷ Id., *ibid.*, p.140.

³⁷⁸ Na classificação dos períodos do ceticismo, costuma-se fazer alusão à figura de Pirro como fundador do ceticismo antigo, no entanto, apontam-se outros precursores do ceticismo, representantes do que se denomina de “protoceticismo”, como Demócrito e os discípulos de Heráclito, Crátilo por exemplo, que é mencionado no texto sobre a linguagem em Platão, cujo personagem tem o mesmo nome que intitula o texto platônico.

³⁷⁹ Segundo Diógenes Laércio: “[...] Philon, ateniense [...] dizia que Pirro mencionava com muita frequência Demócrito, e depois Homero, que admirava e de quem costumava citar o verso VI, 146, da *Ilíada*: “Uma geração nasce no instante em que outra se apaga”. (LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego por Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988. p.269. Esta referência também é citada por Jean-Paul Dumont: *Les sceptiques grecs*. Paris: PUF, 1966. p.27).

³⁸⁰ A temática da diversidade das representações nos animais, no primeiro modo de Enesidemo: “A partir da diferença no modo de geração e da variedade de suas constituições corporais” (Dumont, Jean. Paul. *Les sceptiques grecs*. Paris: PUF, 1966. cap.1, p.51.)

³⁸¹ HUME, David. *The Natural History...*, *op.cit.*, p.147.

outros que adotaram este sistema e passaram sem serem contestados”³⁸². E depois não deixa de pontuar o conflito entre a concepção não personalizada da natureza e a cristã, valendo do poeta romano Ovídio:

Ovídio que vivia em uma época erudita em que filósofos tinham ensinado os princípios de uma criação e formação divina do mundo, considerando que uma tal idéia não poderia ser compatível com a da mitologia popular que ele propõe deixa-a, por assim dizer, sem ligação nem relação com seu sistema. *Quisquis fuit ille Deodorum?* Qualquer que seja o Deus, diz ele, que dissipou o caos do mundo e introduziu uma ordem no Universo. Ele sabia que não podia ser nem Saturno, nem Júpiter, nem Netuno, nem quaisquer das divindades admitidas pelos pagãos. Seu sistema teológico não tinha ensinado a ele coisa alguma sobre este capítulo e ele deixa a questão igualmente indeterminada.³⁸³

Dessas considerações pode-se supor que as referências de Hume ao procedimento da geração, das forças opostas no pensamento pré-filosófico até o ceticismo têm por objetivo ressaltar que a hegemonia da filosofia teísta – que o filósofo considera fortemente ligada ao estoicismo de Marco Aurélio³⁸⁴ – ocorreu mediante o ocaso das concepções populares. Desta perspectiva, o que marca a passagem da visão politeísta para a teísta, de fortes influências estoicas, segundo Hume, não é uma continuidade ou progresso cumulativo, nem tampouco um tendência natural. Trata-se da mutação de circunstâncias sociais, políticas e culturais no cenário da Antigüidade.

O aumento progressivo da concepção personalizada do mundo natural, 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. Como Hume assinala, a afirmação da concepção teísta caracteriza-se pela presença de um pensamento filosófico a serviço da doutrinação, advindo já da filosofia socrático-platônica. Então 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.³⁸⁵

³⁸² Id., loc.cit.

³⁸³ Id., loc.cit.

³⁸⁴ “De minha parte, mal posso admitir que os princípios, mesmo os de Marco Aurélio, Plutarco e de alguns outros filósofos da escola *estoica ou acadêmica*, embora bem mais refinados do que a superstição pagã, merecem o título honorável de teísmo” (HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.149). Em sua obra *les stoïciens*, Frederique Ildelfonse esclarece a respeito da classificação periódica do estoicismo. “Distinguem-se habitualmente três momentos históricos do estoicismo: o antigo estoicismo (representado precisamente pelos três primeiros mestres (scholarques): Zenon, Cleanthe (depois Crisipo), o médio estoicismo (Panetius, Posidonius) e o estoicismo imperial (Sêneca, Epiteto, Marc Aurélio)”. ILDELFONSE, Frederique. *Les stoïciens* (Zenon, Cleanthe, Crysippo). Paris: Les Belles Lettres, 2000. p13).

³⁸⁵ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.148.

Desse ponto de vista, a questão da ausência da especulação acerca da origem do mundo na tradição não é vista como uma deficiência do pensamento da Antigüidade grega, mas indica a divergência entre uma representação não personalizada da natureza e outra, cuja pressuposição é a da intencionalidade divina na formação do campo natural.

Essa perspectiva parece ratificar a própria abordagem humeana da noção de ordem como alteração mutação. No caso da concepção da natureza no politeísmo e no teísmo, o que se tem é uma alteração na construção da representação. E na passagem do estoicismo antigo para a organização institucional da religião cristã, o que se pode notar é o enfrentamento de representações opostas do mundo natural e da vida humana. E acentuando o caráter não sistêmico e caráter não transcendente do politeísmo em relação ao teísmo o filósofo ironiza: “É preciso, na verdade, muita condescendência para dar a dignidade do nome religião a um sistema de teologia tão imperfeito e para situá-lo no mesmo nível dos sistemas mais recentes fundados sobre princípios mais justos e sublimes”³⁸⁶.

Para Hume não se deve considerar o politeísmo da tradição como um sistema filosófico doutrinário, mas expressão da crença (convicção) da tradição popular. É neste ponto que se pode perceber mais facilmente como Hume distancia-se de uma concepção evolucionista na sua abordagem sobre as divergências no modo de representação da natureza nos tempos da tradição e nas da judaico-cristã. Talvez seja esta a razão do leitor deparar-se no texto da *História da Religião Natural*, a partir da parte XI com a máxima: “[...] da corrupção (dissolução) das melhores coisas advém as piores”³⁸⁷. Tudo leva a crer que a postura de Hume pende mais para a recusa da noção de uma melhoria ou de aperfeiçoamento cultural na passagem da tradição grega até a judaico-cristã.

Nessa perspectiva cética, a ênfase não é a da continuidade de identidades ou representações cristalizadas.. Ao lado do princípio da geração, da luta de forças antagônicas oferecidos pelo pensamento grego, cria-se um outro, o da personalização da natureza advindo da aliança entre a religião judaico-cristã e a filosofia envolvidas em uma outra forma de organização civil. Trata-se menos de uma aliança do que de enfrentamento entre representações conflitantes. Da oposição entre politeísmo e teísmo, Hume objetiva sinalizar que se segue a contrariedade entre crença popular e religião institucionalizada. É o que se constata no texto da *Investigação acerca do entendimento humano*:

Os dogmas especulativos da religião que dão presentemente ensejo a tão acirradas disputas, não poderiam ser concebidos ou aceitos nos primeiros tempos do mundo, quando a humanidade, sendo completamente iletrada, formava da religião uma idéia mais apropriada à sua fraca compreensão e

³⁸⁶ Id., *ibid.*, p.149.

³⁸⁷ HUME, David. *The Natural History...*, *op.cit.*, p.163.

compunha seus dogmas sagrados mais a partir das lendas que faziam parte das crenças tradicionais do que a partir de argumentos e discussões.³⁸⁸

A partir dessa abordagem, a proposta de interpretação dos textos de Hume como uma querela entre teísmo e ateísmo parece não ter nenhum sentido. Hume não esquece por um só minuto o alvo maior da sua crítica: o determinismo presente no argumento do desígnio, sem deixar de, na temática das circunstâncias, manter-se distante da doutrina do livre-arbítrio, compartilhada pelo pensamento judaico-cristão.

Na reconstrução da oposição das representações acerca do mundo natural, ao acentuar a imagem da pluralidade que abre espaço para reafirmar na 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 em termos de propósitos bem distintos, Hume retira a idéia 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 céptico exemplificar outras abordagens possíveis que não excluem a variedade na noção de ordenamento e que não atribuem ao funcionamento uma direção de natureza sobrenatural. É justamente neste sentido que Philo passa a considerar o modelo epicurista a fim de se opor à tese idealista da supremacia do princípio racional.

Ao adicionar uma concepção da variabilidade no modo de funcionamento da esfera material, para Hume, abre-se uma saída para a pressuposição idealista e teísta de um agente racional e supremo e dilui-se, então, a postulação da inevitabilidade da identidade nas formas de organização material.

Há de se ressaltar que, na reformulação do sistema epicurista, Philo deixa claro que a sua oposição céptica se mantém avessa ao estabelecimento de um princípio externo ao mundo natural na concepção de ordem. Philo parece opor-se ao epicurismo tão-somente no que toca à questão da atribuição de infinitude à instância material. Tal atribuição, do ponto de vista céptico, ainda se fundamenta na atribuição de qualificativos ontológicos à matéria.

E aqui há de se pontuar que se pode crer que o interesse do céptico é o de contrapor a interpretação céptica do epicurismo à forma tradicional aristotélica, calcada na postulação da supremacia da forma (inteligível, identificada como não sujeita à corrupção) sobre a matéria (alterável por meio do poder inteligível). Neste sentido, Hume coloca em cena a opinião comum e depreciativa do epicurismo sem deixar de ressaltar o potencial em tal sistema ante uma representação desfinalizada do cosmos quando diz:

³⁸⁸ HUME, David. Enquiry concerning human understanding. In:_____. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1989. p.133.

É comum considerá-la – e creio com justiça – como o sistema mais absurdo que já foi proposto, mas não estou certo que com algumas poucas alterações, ela não possa vir a adquirir uma ligeira aparência de plausibilidade.³⁸⁹

Ao diluir a pressuposição ontológica da natureza infinita da matéria, abre-se a oportunidade de se pensar na organização não mais em termos de combinações necessariamente igualitárias inflexíveis. Assim, Philo não deixa de sinalizar que, na leitura cética do epicurismo, é possível pensar na variedade e nas oscilações nos modos de aparição e na constituição da esfera material ao longo de um processo organizacional não mais reduzido a uma trajetória linear.

Philo parece enfatizar que o modelo epicurista considerado sob o plano cético dialético possibilita, ao contrário do modelo aristotélico, pensar a ordem associando-a a diversas formas de aparição, uma vez que o modo e as condições do apresentar-se dos fenômenos são referidos a uma força não diretiva que imprime no modo de organização a imprevisibilidade, indeterminação. Com esta visão, lança sua proposta contra o sistema epicurista:

Em vez de supor que a matéria é infinita, como o fez Epicuro, vamos supô-la finita. Um número finito de partículas só é suscetível de finitas transposições; e em uma duração eterna, deve ocorrer que cada ordem ou posição possível seja exemplificada em um número infinito de vezes. Nosso mundo, portanto, com todos os seus eventos, mesmo os mais insignificantes, já foi anteriormente, produzido e destruído, e o será de novo sem qualquer limite ou restrição.³⁹⁰

Desse modo o filósofo ressalta que, na junção entre a filosofia epicurista e a cética, surge uma alternativa diversa da concepção teleológica de se pensar o universo, a organização em termos não mais deterministas advinda da pressuposição de ligação da noção de ordem à de finalidade. Mantendo-se contrário a uma ontologia da esfera inteligível ou material, de uma visão substancialista, o cético indica a possibilidade de visualizar a ordem em termos da heterogeneidade. Então, no seu enfrentamento com a matriz aristotélica inscrita no epicurismo, Philo lança a sua representação do mundo material em uma montagem cética já distinta da epicurista, em que convida o leitor a outro modo de pensar que não o expresso pela tradição:

Suponha-se (pois nos esforçaremos para variar o modo de expressão) que a matéria tivesse sido lançada em uma posição qualquer por uma força cega e não-direcionada; é evidente que esta primeira posição será, com toda probabilidade, a mais confusa e desordenada que se possa imaginar, sem qualquer semelhança com as obras do engenho humano que, paralelamente à

³⁸⁹ HUME, David. Dialogues..., op.cit., p.84.

³⁹⁰ HUME, David. Dialogues..., op.cit., p.84.(grifos da autora)

simetria das partes, revelam um acordo dos meios com os fins e uma tendência à autopreservação.³⁹¹

E ainda:

Suponha-se, porém, que a força atuante, seja ela qual for, continue presentemente na matéria: a primeira posição dará lugar imediatamente a uma segunda que será igualmente, com toda probabilidade, tão desordenada como a primeira, e assim por diante, através de uma longa sucessão de mudanças e circunvoluções.³⁹²

A representação do mundo na perspectiva cética de Philo difere daquela do teísmo de Cleantes e de Locke e do materialismo aristotélico epicurista, pois que privilegiam na razão a concepção de ordem que finda por apresentar uma visão de organização por meio do par dicotômico ordem/desordem. Enfatizando a idéia de uma força alheia à noção de substância inteligível ou material, Philo descreve, na sua concepção de mundo, a possibilidade de uma dinâmica *casual* dos eventos naturais, não mais reduzida a princípios universais, normativos e inflexíveis, mas a uma *força cega* não diretiva. Por isso, a descrição da oposição e oscilação nos modos de aparição e funcionamento dos acontecimentos do mundo natural torna-se possível. E, mais adiante, o cético indaga:

Não seria razoável esperar a ocorrência de uma situação desse tipo, ou mesmo estar seguro dela, a partir das circunvoluções eternas da matéria não-direcionada? E não poderia ser essa a explicação de toda aparente sabedoria e engenho que se manifesta no Universo? Basta uma pequena consideração desse assunto para se perceber que esse ajuste, caso se alcance por meio de uma estabilidade aparente nas formas, associadas a um movimento real e perpétuo das partes, proporciona uma solução plausível, senão verdadeira da dificuldade?³⁹³

E aqui importa lembrar que a recusa ante a padronização da noção de ordem via a exclusividade de princípio (razão) ratifica a posição distinta entre a visão do cético e do epicurista nos respectivos ensaios escritos por Hume, no tocante à questão da padronização do modo de vida³⁹⁴. Diante disso, pode-se dizer que o questionamento acerca da legitimidade de um plano regulador, seja da natureza, seja da vida prática, é a preocupação central de Hume e a expressão da singularidade da mutação que a sua reflexão opera na diluição da visão teleológica.

³⁹¹ Id., *ibid.*, p.86.

³⁹² Id., *loc.cit.*

³⁹³ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.86-87.

³⁹⁴ Esta análise comparativa entre os *Ensaíos* mencionados foi vista no segundo capítulo deste trabalho.

Opondo-se à famosa máxima aristotélica da preeminência da forma (inteligível) sobre a matéria, Philo justapõe, na sua concepção de ordem (organização), “princípios” contrários e antagônicos (produção/aniquiração) considerados em um sentido diferente do dualista, uma vez que são considerados como interfaces da própria dinâmica que do processo de ordenamento do mundo natural.

Por isso seria estranho imputar ao céptico uma filiação quer ao idealismo quer ao materialismo, uma vez que o que ele objetiva é mostrar a dificuldade presente entre tais perspectivas no tocante à noção de ordem de natureza sob uma perspectiva essencialista³⁹⁵. Neste sentido, situa-se de modo contrário à visão de uma substância pensante ou mesmo material como causa originária do universo .

A temática da dinâmica parece ser mesmo o pano de fundo do enfrentamento de Philo com a tradição. O céptico apresenta a originalidade da sua representação de ordem quando reconhece: “Nenhuma ordem ou posição particular permanece inalterada sequer por um momento”³⁹⁶

Seguindo seu modelo dialético na compreensão da ordem, afasta-se do dualismo que elege a noção de ordem em detrimento da desordem quando diz: “[...] mudanças e degradações [...] não são mais do que passagens de um estado de ordenação para outro”³⁹⁷.

Contra a tentativa de universalizar a concepção teísta do universo como modelo de pensamento padrão, Philo sinaliza a possibilidade da oscilação no próprio modo de organização do pensar: “Na verdade, nem sequer uma mesma pessoa pensa de maneira exatamente igual em quaisquer dois momentos distintos”³⁹⁸. É justamente porque, segundo o céptico, se alternam, na esfera mental, modos distintos de pensar que se torna razoável falar a respeito da relatividade e parcialidade das representações acerca do universo.

Desse modo, Philo não se esquiva de assumir a parcialidade da sua própria perspectiva, no intuito de denunciar o caráter arbitrário da preferência teísta em vincular ordem e finalidade, fundada na razão experimental. Ao se referir aos distintos modos de se considerar a noção de ordem via os princípios da razão, instinto, geração ou vegetação, adverte:

Que número de outros princípios não poderíamos naturalmente supor como existindo na imensa extensão e variedade do Universo, se nos fosse dado viajar de um planeta a outro, e de um sistema a outro, a fim de examinar cada parte dessa trama prodigiosa? Qualquer um desses quatro princípios mencionados acima(e centenas de outros que se abrem à nossa conjectura) é capaz de nos fornecer uma teoria para julgar sobre a origem do mundo; e constitui uma flagrante e extraordinária parcialidade restringir por completo nossa perspectiva ao princípio que governa a

³⁹⁵ Neste ponto, o *Ensaio acerca da imortalidade da alma* torna-se esclarecedor quanto à suposição de um substancialismo material ou espiritual em Hume.

³⁹⁶ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.86.

³⁹⁷ Id., *ibid.*, p.76.

³⁹⁸ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.63.

operação de nossas próprias mentes. Se este princípio se tornasse com isso mais inteligível, tal parcialidade poderia ser de algum modo desculpável. Mas a razão, na sua trama e estrutura internas, é-nos na verdade tão pouco conhecida quanto o instinto ou a vegetação; e talvez nem mesmo a palavra natureza— esse termo vago e indeterminado ao qual o vulgo a tudo se refere — seja, no fundo, mais inexplicável. Os efeitos destes princípios são-nos todos conhecidos pela experiência; mas os princípios mesmos, e sua maneira de operar são totalmente desconhecidos. E dizer que o mundo proveio da vegetação não é menos inteligível, ou menos conforme a experiência; do que dizer que ele proveio de uma divina razão ou invenção, no sentido em que Cleantes a concebe.³⁹⁹

Ao reatualizar as cosmogonias pré-filosóficas e colocar em equiparação os princípios da razão, instinto, vegetação e geração, o cético dá provas suficientes da sua argumentação cética frisando o caráter inconcluso das representações que mantêm a dimensão inquiridora do diálogo. Parece ser neste ponto que aparece a novidade da própria percepção humeana da indagação filosófica. Na percepção de que o indagar não se direciona ou tem por propósito uma resposta conclusiva é que desaparece na argumentação humeana a intenção prévia de forjar uma “solução”. Philo deixa claro que, do ponto de vista cético, é possível justapor sistemas cosmológicos contraditórios, isto é, antagônicos, mantendo o caráter polêmico e inconcluso no processo do diálogo próprio da concepção humeana de argumentação e conversa em termos dialéticos.

Opondo-se à pretensão do teísmo de se estabelecer como um sistema absoluto que detém uma unanimidade e reconhecimento quanto à propalada evidência da sua concepção finalista do universo, diz:

[...] Em questões com as quais nos ocupamos, centenas de perspectivas contraditórias podem preservar um certo grau de analogia imperfeita, e a inventividade dispõe aqui de um amplo campo para exercer-se. Acredito que eu poderia, sem grande esforço intelectual, propor agora mesmo outros sistemas cosmogônicos, que teriam uma leve aparência de verdade, embora as *chances* de que o seu sistema, ou qualquer um dos meus, seja o sistema verdadeiro sejam de mil, de um milhão contra um.⁴⁰⁰

Assumindo a postura de opositor à pretensão especulativa de estabelecer uma adequação entre suas representações do universo e o modo de funcionamento da Natureza, o cético, em tom inquiridor, lança críticas ao uso representacionista da analogia por parte do teísta e ao antropomorfismo que se segue ao argumento do desígnio. Então indaga:

Poderíamos pretender edificar um sistema cosmogônico imune a toda objeção e isento de qualquer aspecto incompatível com nossa limitada e imperfeita experiência da analogia da Natureza? Sua própria teoria não pode, com certeza, atribuir-se qualquer uma dessas vantagens, ainda que você tenha recorrido ao antropomorfismo [...]. Em todos os exemplos que já presenciamos, as idéias são

³⁹⁹ Id., *ibid.*, p.80.

⁴⁰⁰ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.84.

copiadas dos objetos reais e são ectípicas, não arquetípicas, para expressar-me em termos eruditos. Você reverte essa ordem e dá precedência ao pensamento.⁴⁰¹

Quanto à questão da postulação teísta de estabelecer na razão um princípio superior calcado na teoria da criação divina do mundo, do desígnio ao fazer uso da analogia da esfera supranatural e da humana, o cético reafirma a sua recusa a qualquer tipo de concepção substancialista e teleológica, sem deixar de inserir a questão da geração para explicitar a sua recusa da noção de imortalidade da existência humana. Deste modo, opondo-se à visão judaico-cristã da existência humana, diz:

Esses exemplos e muitos outros, que seriam facilmente coligidos (particularmente a concepção da mente, ou sistema do pensamento, como algo eterno; em outras palavras, um animal não-gerado e imortal), estes exemplos, repito, poderiam ensinar-nos a ser sóbrios em nossas condenações mútuas e fazer-nos ver que, assim como nenhum sistema deste tipo deve jamais ser aceito com base em uma frágil analogia, do mesmo modo nenhum deles deve ser rejeitado por causa de uma pequena incongruência.⁴⁰²

Em outra passagem, o cético deixa explícito que, do seu ponto de vista, a postulação de outra forma de existência humana calcada na pressuposição teísta e cristã da imortalidade da alma, que legitima a tese da providência divina, resta bastante problemática. Por esta razão, para Hume, a concepção teleológica presente na visão teísta da natureza longe de se constituir como uma crença, vincula-se a uma determinada tendência filosófica que se fundamenta em um pensamento fortemente doutrinário e religioso.

A concepção humeana da crença como sensação, inviabiliza a aproximação entre a crença popular do politeísmo e o pensamento teísta porque, para Hume, no teísmo o que há é a formulação de regras e princípios filosóficos sistematizados a serviço da doutrinação religiosa do pensamento judaico-cristão. Aos olhos do cético, o teísmo distancia-se do politeísmo pois que se pretende detentor do poder de prescrever e determinar o sentimento religioso via seus princípios e doutrinas inflexíveis, como a da imortalidade da alma por exemplo. Nesta linha crítica, diz:

Posso mesmo dizer que nunca houve uma religião popular que tenha descrito a condição das almas dos que morreram em cores capazes de despertar, na humanidade, o desejo de que haja efetivamente uma condição como esta. Tais modelos refinados de religião são meramente o produto da filosofia.⁴⁰³

E no texto da *Historia da Religião Natural* :

⁴⁰¹ Id., *ibid.*, p.88.

⁴⁰² Id., *loc.cit.*

⁴⁰³ HUME, David. *Dialogues...*, *op.cit.*, p.27.

Se os homens tivessem sido levados a crer em um Ser Supremo fazendo uso do raciocínio a partir do ordenamento da Natureza, eles jamais poderiam abandonar esta crença a fim de adotar o politeísmo; mas os mesmos princípios da razão que foram primeiramente produzidos e difundidos sobre a humanidade, uma opinião tão magnífica deveria ser capaz de mais facilmente ainda preservá-la. A primeira invenção e prova de alguma doutrina é muito mais difícil do que sua defesa e conservação.⁴⁰⁴

A fim de mostrar a oposição do cético ante a concepção teleológica do universo, associada à postulação de uma Providência divina – que não deixa de estabelecer uma moralidade no campo natural e da vida humana –, parece relevante lembrar que Hume em outro texto, não menos importante, inocenta o suicídio⁴⁰⁵, enquadrando-o na sua temática das circunstâncias oscilantes e não diretivas da existência humana, capaz de em um só golpe desmoronar o argumento do desígnio divino.

E no célebre ensaio “Sobre a imortalidade da alma”, o cético dá provas suficientes da sua recusa da tese idealista de uma outra forma de vida para além da vida humana, inscrita no pensamento teísta cristão.

Parece que o texto da *História da Religião Natural* 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 anteriormente.

A compreensão da peculiaridade do uso cético de Philo do raciocínio analógico é relevante para compreender a diferença entre sua argumentação e a de Cleantes. Para tal, parece ser suficiente perceber que a ênfase na relatividade ou parcialidade das representações e princípios ordenadores do universo é prova do uso não dogmático do procedimento analógico.

Desse modo, vê-se que, em Hume, a analogia não está a serviço da defesa de uma teoria da necessidade ou relatividade do funcionamento da esfera natural e sim do caráter circunstancial, oscilante e distinto das próprias condições de aparição e funcionamento dos eventos naturais bem como das valorações implícitas nas representações do universo.

Quando Hume apresenta a estrutura diferencial da analogia em registro cético facilmente se percebe a sua mutação em relação ao uso teísta na fórmula: “[...] sempre que se *observa* que várias circunstâncias conhecidas são similares, então também as circunstâncias desconhecidas se revelarão similares”⁴⁰⁶.

Torna-se claro que a referência, que se mantém no argumento, às circunstâncias recoloca os diversos modos e condições na aparição e funcionamento dos fenômenos na esfera natural que acarreta não a

⁴⁰⁴ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.137.

⁴⁰⁵ Hume, David. *On suicide*. In : _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.318.

⁴⁰⁶ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.72.

evidência idealizada pelo teísmo no uso da analogia para legitimar o argumento do desígnio, mas a incerteza ante qualquer procedimento de previsibilidade ou de atribuição de relações igualitárias entre eventos que por si só interdita o modo costumeiro de pensar em uma reprodução idêntica dos fenômenos naturais. De tais implicações, percebe-se o caráter inconcluso do argumento e da relatividade que coloca ante a qualquer princípio que a seja incluído na analogia.

Se, na analogia teísta tem-se o encaminhamento para a eleição de um sistema cosmológico, já na analogia cética o que aparece é a ausência de critérios justificáveis para uma preferência exclusiva. Logo, o encaminhamento do procedimento analógico dirige-se para a equiparação da divergência entre os sistemas cosmológicos, que acarreta a manutenção da indagação radical acerca da natureza última do universo.

No procedimento argumentativo de Philo, a tentativa de conversão doutrinária entre pontos de vistas antagônicos desaparece em nome da perenidade da indagação inicial, a qual motivou o debate. A estrutura argumentativa cética, deixa explícita a condição de parcialidade de suas representações que o situam na posição de refém e não de juiz imparcial capaz de decidir o impasse das divergências nas formas do representar mediante estratégias ardilosos com o propósito dogmático de forjar a supremacia de um princípio ou discurso sobre outro.

Desse modo, mostrando-se plenamente fiel ao modo cético de argumentar, Philo, no término da parte VIII dos *Diálogos*, diz:

Admite-se que todos os sistemas religiosos estão expostos a grandes e insuperáveis dificuldades. Cada um dos competidores experimenta, por sua vez, o triunfo enquanto se empenha na ofensiva e denuncia dos absurdos, das barbaridades e das doutrinas perniciosas de seu antagonista. Mas, *todos eles, em conjunto, proporcionam um triunfo completo ao cético*, que lhes diz que nenhum sistema deve ser adotado com relação a esses tópicos; e isto pela simples razão de que não se deve jamais dar assentimento a um absurdo, em qualquer assunto que seja. Uma suspensão integral do juízo é, para nós, o único remédio razoável nestes casos. E se como normalmente se observa, todos os ataques entre teólogos são bem sucedidos, e nenhuma defesa o é, quão completa não será a vitória daquele que, junto com toda a humanidade, se mantém sempre na ofensiva e não ocupa, de sua parte, um terreno fixo ou residência permanente que estivesse em todas as ocasiões obrigado a defender.⁴⁰⁷

Dessa consideração, pode-se perceber que o interesse de Philo se volta não para a inevitabilidade ou necessidade absoluta da suspensão do juízo, mas para a inclusão da suspensão do juízo conclusivo como saída para se pensar sobre a divergência entre os pontos de vistas e em outra visão de diálogo que não vincula o indagar a uma trajetória necessária em vistas a uma resposta absoluta.

⁴⁰⁷ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.88-89.

Tudo leva a crer que, na parte final do texto dos *Diálogos*, o cético, de modo suficientemente esclarecedor, deixa explícita a sua despreocupação em fornecer um argumento conclusivo como alternativa para eliminar a perspectiva teleológica teísta expressa por Cleantes. Aliás, em todo o percurso argumentativo do texto, Hume coloca nas palavras de Philo as reticências céticas quanto ao tom doutrinário de um discurso que se pretende conclusivo, como o teísta, por exemplo.

E, de modo ainda mais coerente com a sua perspectiva cética, no final do texto, Philo deixa clara a incompatibilidade entre a sua perspectiva e a de Cleantes no tocante à possibilidade da pressuposição de um decreto, desígnio eterno e perfeito na natureza fundada na razão.

E não parece ser nem casual nem surpreendente a postura crítica de Philo ante a ciência natural do seu tempo a despeito das suas tentativas de superação do saber científico da visão religiosa. Vejamos a “finalização” na Parte XII do texto dos *Diálogos*. Dirigindo-se a Cleantes, Philo adverte:

Você, em particular, Cleantes, com quem convivo em uma intimidade sem reservas, sabe muito bem que, apesar das liberdades que tomo nas discussões e da minha predileção por argumentos inusitados, ninguém tem um sentimento religioso mais profundamente inculcado em seu espírito, nem dedica uma adoração mais profunda ao Ser Divino, tal como ele se revela à razão através do inexplicável plano e artifício da Natureza. O pensador mais desatento e estúpido depara-se em toda parte com um propósito, uma intenção, um desígnio; e isto não pode ser permanentemente rejeitado mesmo pelos mais empedernidos defensores de sistemas absurdos. A máxima de que *a natureza nada faz em vão* foi sancionada por todas as escolas a partir da mera contemplação das obras da natureza, sem nenhuma finalidade religiosa; e a firme convicção de sua veracidade faz com que um anatomista, ao observar algum novo órgão ou canal, não se sinta satisfeito até que tenha descoberto também sua utilidade e propósito. Um dos grandes fundamentos do sistema copernicano é a máxima de que *a natureza age pelo método mais simples e escolhe os meios mais apropriados a um fim qualquer*; e frequentemente os astrônomos formulam, sem que se dêem conta disso, este sólido fundamento da devoção e religiosidade. O mesmo se observa nas outras partes da Filosofia; e desta forma, todas as ciências nos levam quase insensivelmente ao reconhecimento de um Autor originário e inteligente, sendo a autoridade dessas ciências tanto maior à medida que não professam explicitamente essa intenção.⁴⁰⁸

Seguindo uma linha avessa à qualquer forma teleológica de pensar, tudo leva a crer que Philo, ao recusar as pretensões explicativas da ciência e religião da sua época, dá provas da sua fidelidade para com a perspectiva cética quando não hesita em reconhecer a incompatibilidade de tal ponto de vista com o da perspectiva científica no que diz respeito ao modo de pensar a natureza. Pode-se facilmente notar que a ciência e a sua concepção teleológica não é por Philo legitimado, mas pelas instâncias religiosas, educacionais, científicas da sua época.

⁴⁰⁸ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.116-117.

Importa ressaltar que a hipótese de uma tentativa de Philo de camuflar a sua rejeição ao sistema clerical da sua época como razão de uma suposta adesão à teleologia torna-se insuficiente para minimizar as suas suspeitas céticas já declaradas no texto da *História da Religião Natural*.

E não faltam passagens em tal texto para dar provas do contrário. Um suposto temor de opor-se ao pensamento doutrinário religioso que fundamenta o teísmo pode facilmente ser afastado na passagem do texto intitulado “Do entusiasmo e da superstição”, em que de modo contundente Hume declara-se avesso à superstição advinda do teísmo bem como do suposto poder de autoridade, quando faz a ressalva:

Superstição, ao contrário, (Do entusiasmo), infiltra-se pouco a pouco e insensivelmente torna os homens dóceis e doces, é aceita pelos magistrados e parece inofensiva para o povo até o momento em que finalmente, após ter solidamente estabelecido sua autoridade, os padres se tornam os tiranos da sociedade humana perturbando-a com suas disputas, perseguições e guerras religiosas sem fim.⁴⁰⁹

Tudo leva a crer que, na parte XII dos *Diálogos*, Philo fornece provas suficientes da sua fidelidade ao modo cético de pensar a diferença de pontos de vista no âmbito filosófico. Talvez a compreensão do sentido da argumentação no pensar cético abra espaço oportuno para se afastar o verídico de inconsistência teórica no modo de argumentação do texto humeano ou de uma propalada conversão à teleologia.

Mas Hume vai ainda mais longe em sua argumentação dialética no que diz respeito à questão da moral e da vida humana, em que se mostra distante de um plano normativo, como o de Locke e Cleantes, por exemplo.

Reafirma-se mais a crítica de Hume à teleologia do teísmo-cristão de Cleantes na sua crítica à noção de Providência e à postulação de identidade entre atributos divinos e humanos por meio da análise da existência humana em que o filósofo distancia-se da tradição finalista apresentada nas considerações de Cleantes em que transparece fortes influências do pensamento teológico presente no empirismo lockeano. No entanto para a realização de tal tarefa necessário é retomar os textos dos *Diálogos*, particularmente as partes X e XI e ainda outros, a fim de confirmar o sentido singular da reflexão de Hume sobre a conduta humana ligada às paixões e suas conseqüências no plano moral que torna visível o distanciamento da filosofia experimental de Hume e o pensamento teológico e científico.

4.2 DO POLITEÍSMO AO TEÍSMO: PAIXÕES E TELEOLOGIA

⁴⁰⁹ HUME, David. Of superstition and enthusiam. In: _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 41-42.

Neste item, examinaremos a crítica cética de Hume à visão de ordem necessária no campo da existência humana.

Fazendo a análise comparativa do texto *História da Religião Natural*, em que o autor se detém na oposição entre as características singulares do politeísmo e as do teísmo, e o dos *Diálogos*, podemos assinalar semelhanças que fazem sobressair, na sua reflexão sobre o campo da conduta humana, a recusa do estatuto teleológico da moralidade inscrita no pensamento teísta cristão. Ainda mais porque, ao invés de minimizar, acentuam-se em ambos os textos a ligação entre a estrutura argumentativa dialética e o projeto cético da filosofia humeana.

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 idéia de que não só há uma diferença nos efeitos das práticas politeísta e teísta em relação ao campo social, como também elas se desconectam quanto aos referenciais das suas ações.

O filósofo refere-se a uma descontinuidade na representação do divino e das formas de ações por ela engendradas que impossibilita a apresentação da religião como um todo organizado e coeso, pois que a reflexão sobre a passagem do politeísmo ao teísmo mostra que a forma de pensar e agir do teísmo se apresenta desconectada da anterior.

Há duas espécies de percepção do divino que condiciona práticas singulares e incompatíveis, como assinala Hume no texto da *História da Religião Natural*. Se o politeísmo “[...] ao limitar os poderes e funções de suas divindades” [...] integra-se na diversidade de “[...] ritos, cerimônias ou de tradições”⁴¹⁰, 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”⁴¹¹.

A visão monoteísta moderna marca a mudança da prática religiosa da tradição e se constitui como poder disciplinar no exercício de um procedimento excludente de coerção e dominação do sentimento religioso, que expressa o seu desejo de identidade e unidade na forma de expressão do culto religioso que visa impor-se como modelo hegemônico.

Com a passagem do politeísmo ao teísmo, a forma unívoca de pensar a divindade altera a prática religiosa e seus efeitos no campo social. Hume nota que o teísmo se torna nocivo em sua intenção de erigir-se

⁴¹⁰ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit.,p.160.

⁴¹¹ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit.,p.161.

como modelo unitário e global de religião, pois que tal intuito tem por efeito a prática normativa e punitiva do condenar, perseguir e banir outras perspectivas religiosas. Na visão pluralista da divindade no politeísmo da tradição, o que se tem de positivo, contudo, é a prática promissora e eficaz que contribuiu para a integração social na relação participativa de crenças variadas. Hume adverte que, na prática politeísta, ao contrário da moderna teísta, não comparecia a motivação de extinção da diversidade dos cultos e sentimentos religiosos: “O politeísmo ou culto dos ídólatras fundado inteiramente nas tradições do homem comum está sujeita à grande inconveniência de que qualquer prática ou opinião, seja bárbara ou corrompida, pode ser autorizada por ele;[...]”⁴¹².

A pluralidade de opiniões e crenças no politeísmo se faz presente no campo social porque o poder centralizador, que, no teísmo, se apresenta materializado na forma clerical, sobretudo na figura de padres e papas, não aparece na tradição. Hume aponta, na passagem da tradição à modernidade, não só uma descontinuidade na forma do pensar e do agir, mas também um traço inédito da religião moderna ante a tradição: o surgimento do *princípio de autoridade* – característica da forma de agir do poder clerical que impõe regras, estabelece punições– que interfere na vida social dos indivíduos.

A alteração do cenário social aparece no novo modo de agir religioso, que tem na inquisição e na perseguição religiosas formas típicas de ação punitiva que se tornam expressão da intolerância teísta, que contrasta com a tolerância existente na tradição. O filósofo não se interessa tão-somente por assinalar a alteração do cenário público na passagem do politeísmo para o teísmo, mas procura marcar a introdução de uma prática danosa ao campo social advinda do exercício do poder de dominação e coerção religiosa que até então não se tinha. Confirmando isto pode-se ler no texto *da História da Religião Natural*:

O espírito de tolerância dos ídólatras em todas as épocas se revela de maneira evidente[...] a questão: quais são os ritos ou o culto mais agradável aos deuses? O oráculo de Delphos respondia: aquele que é legalmente estabelecido em cada cidade. Assim os padres podiam então conceder salvação àqueles que pertenciam a comunidades diferentes. Os Romanos adotavam freqüentemente os deuses dos povos conquistados [...]. A intolerância de quase todas as religiões que têm professado um deus único é tão notável quanto o princípio contrário do politeísmo. O espírito estreito e implacável dos Judeus é célebre[...] . E, se entre os Cristãos, ingleses e holandeses adotaram os princípios da tolerância, esta singularidade originou-se da determinação dos magistrados civis que se opuseram aos esforços repetidos dos padres e fanáticos.⁴¹³

Hume mostra que, a partir do exercício do *princípio de autoridade* – que é fator legitimador da forma de ação punitiva da classe sacerdotal –, surgem irrupções súbitas de violência no cenário social que

⁴¹² Id., *ibid.*, p.160.

⁴¹³ HUME, David. *The Natural History...*, *op.cit.*, p.162-163.

expressam um comportamento considerado, por ele, como pernicioso e bárbaro. Além disso, nota que tal prática é paradoxal ao suposto estágio mais evoluído, o estado “civilizado” quando comparado ao modo de agir dos povos “primitivos”.

A prática do teísmo é considerada como expressão da força nociva do poder religioso clerical que se diferencia das “nações bárbaras” pois que estas não se utilizaram de formas de luta coercitivas, de estratégias de poder, como a “do saber e da justiça” que têm o potencial não de realização de um agir mais racional ou adequado à “natureza humana”, mas que visa escravizar, e, por meio da tirania, exterminar de forma ilegal a vida dos indivíduos:

Ouso afirmar que poucas corrupções da idolatria e do politeísmo são mais perniciosas para a sociedade que esta corrupção do teísmo, quando levada ao seu maior extremo. Os sacrifícios humanos dos Cartagineses, dos mexicanos e de numerosas nações bárbaras raramente ultrapassam a inquisição e as perseguições de Roma e Madrid. Além disso, o derramamento de sangue talvez possa não ser maior no primeiro caso do que no último. [...] as vítimas humanas escolhidas ao acaso ou por algum outro signo exterior não afetam o resto da sociedade de uma maneira tão considerável, enquanto a virtude, o saber, o amor à liberdade são qualidades que levam à vingança fatal dos inquisidores e, quando expressas, deixam a sociedade na ignorância, corrupção, escravidão as mais vergonhosas. A morte ilegal de um homem por um tirano é mais pernicioso do que a morte de mil homens pela peste, fome, ou alguma calamidade indistinta.⁴¹⁴

A prática da perseguição religiosa moderna é então considerada como expressão significativa da corrupção, dissolução dos padrões éticos da tradição, pois que não instaura um estado de sociabilidade, mas sim uma situação singular de temor, ignorância e escravidão no plano social. Tais considerações levam Hume a levantar a problemática da incompatibilidade entre os ideais moralizadores da linha teísta-cristã: virtude, liberdade, justiça e a inauguração do estado de pavor, perseguição, advindas da prática da inquisição religiosa, vista por ele como a expressão mais significativa da exacerbação de um poder coercitivo e de dominação popular.

Se, no politeísmo, havia o interesse pela integração social – em que a prática não está associada de forma necessária à preocupação de dominação, já no teísmo, o desejo prioritário inscrito nas suas ações não é, como se poderia ser levado a pensar à primeira vista, o da concórdia e benevolência – propósito de uma suposta vontade benévola de um ser supremo – mas, sim, o do exercício de dominação. Ao se referir aos interesses subjacentes à prática teísta, de modo explícito ironiza:

⁴¹⁴ Id., loc.cit.

Como este sistema supõe uma divindade única que é razão e bondade perfeita, deveria, se praticado corretamente, banir toda coisa frívola, injusta e desumana do culto religioso, e fornecer aos homens os mais belos exemplos assim como propor a eles os motivos mais imperiosos de justiça e benevolência.⁴¹⁵

Percebe-se, então, que, na crítica à prática teísta, o alvo de ataque do filósofo é a idéia de desígnio, mandato divino e a postulação de identidade entre atributos ontológicos da divindade: bondade, perfeição, sabedoria e dos homens em suas práticas.

O contraponto entre o comportamento “civilizado” e “primitivo” permite a visibilidade da diferença de interesses (desejos) nas práticas religiosas. Na rota contrária à do teísmo e da corrente racionalista teológica, Hume objetiva mostrar como a análise da prática coercitiva e punitiva da religião moderna, por si só, invalida a concepção do agir humano submetido à direção de uma suposta estrela guia, o bem, a felicidade, entendida como finalidade última e universal da existência humana.

Tudo leva a crer que essa consideração é suficiente para minar as bases do pensamento teleológico teísta que se funda na pressuposição de um plano previamente estabelecido para a trajetória das condutas humanas .

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. No texto, ele 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.⁴¹⁶

Nesse contexto, percebe-se a mutação que Hume opera em torno da noção de poder ao desarticulá-lo da esfera transcendente que conferia legitimidade à tirania religiosa exercida pela figura de padres. Mas a crítica de Hume dirige-se de modo particular à pressuposição teísta de uma finalidade inscrita na esfera natural, ou seja, a vinculação do plano natural e da vida humana a um suposto *télos* direcionador.

Ao colocar o acento na esfera passional, no que se refere à questão do embate entre politeísmo e teísmo Hume articula de modo sagaz a sua crítica à perspectiva teleológica que visa traçar a homologia entre

⁴¹⁵ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.160-161.

⁴¹⁶ HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1975. p.312. (grifos da autora).

o agir humano e os atributos da divindade no intuito de legitimar a postulação do governo divino sobre a esfera humana por meio das idéias de ordenamento e harmonia.

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 em 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.⁴¹⁷

As conseqüências das análises humeanas sobre a oposição entre as práticas religiosas primitivas e da religião moderna parecem notórias: um modo singular de pensar a descontinuidade entre as configurações e modos de ação das formas religiosas tradicionais e atuais. A perspectiva da oscilação na trajetória religiosa, cultural e social da existência humana é incompatível com a visão teleológica do teísta-cristão, da esfera natural e conduta humana ligada a um desígnio divino que fundamenta a postulação da necessidade e determinação na esfera natural e da vida humana.

Não é de modo diferente que Philo apresentará a sua visão do cenário social, em que a sua motivação maior permanece sendo a de recusa da analogia que estabelece identidades entre atributos ontológicos da divindade e ações humanas e, ainda, o combate da natureza moral da divindade. Para Hume, o embate é a marca central da vida de todos os seres vivos. No mundo animal: “Os mais fortes lançam-se sobre os mais fracos[...] os mais fracos, por sua vez, atacam muitas vezes os mais fortes e os atormentam e importunam sem descanso[...]. Por isso de um lado e de outro, à frente e atrás, acima e abaixo, cada animal está cercado de inimigos”⁴¹⁸.

E, no Estado “social”:

[...] a própria sociedade [...] que novos inimigos ela não levanta contra nós, e que penas e aflições ela não causa? O homem é o maior inimigo do homem. Opressão, injustiça, desprezo, ultraje, violência, sublevação, guerra, calúnia, traição, fraude: tudo isso serve aos seres humanos para se atormentarem.⁴¹⁹

⁴¹⁷ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.161.

⁴¹⁸ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.96-97.

⁴¹⁹ Id., *ibid.*, p.97.

A imagem do conflito entre paixões e desejos divergentes elimina a suposta pressuposição da uniformidade na forma de ordenação da vida social bem como a sua submissão a uma suposta razão humana ou providência divina. Aliás, a violência que se instaura no campo social, advinda do embate da prática religiosa teísta desautoriza a tese de que a razão da harmonia estaria radicada no bem do todo, em que cada indivíduo sendo parte contribuiria em obediência ao desígnio estabelecido pela vontade benévola e perfeita sabedoria do ser supremo.

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, que há 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. Ao contrário, trata-se de questionar 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. E no combate aos filósofos especulativos no ensaio “O céptico”, Hume combate a pressuposição teísta-cristã de identidade nos interesses humanos- postulação central da filosofia moral antiga e moderna. E o filósofo não deixa de ressaltar a influência da perspectiva especulativa ante as paixões como razão da intenção normativa que baseia suas máximas. Então, 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 desagrade em outro, através da alteração da inclinação.⁴²⁰

No combate ao argumento do desígnio Hume, por meio da noção de circunstâncias ou fenômenos mesclados, coloca em xeque a postulação do princípio divino entendida como lei que rege a esfera natural e humana. Nesse contexto, o céptico desafia o teísta Cleantes a tornar seus princípios plausíveis antes de considerá-los inquestionáveis: “[...] Você deve provar a vigência desses atributos puros, simples e

⁴²⁰ HUME, David. The sceptic. In: _____ *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.95-96.

incondicionados, partindo dos fenômenos mesclados e confusos que presenciamos”⁴²¹. Seguindo na mesma linha crítica, na *História da Religião Natural*, ressalta: “Nada é puro nem idêntico[...] e nossos desejos os mais quiméricos não podem formar a idéia de uma posição ou de uma situação perfeitamente desejável”⁴²².

Na sua investida crítica contra a possibilidade da eficácia do método lógico-dedutivo ou raciocínios indutivos, Hume lança suas suspeitas sobre a redução teísta da vida humana ao conhecimento ou 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.⁴²³

Na *História da Religião Natural*, 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”⁴²⁴.

No ensaio “Da superstição e Entusiasmo”, ao considerar a vida humana em termos da possibilidade do surgimento de eventos inusitados, em que “[...] a mente do homem está sujeita a um número incontável de terrores e apreensões, provindos tanto da situação infeliz de seus assuntos públicos quanto dos privados; de sua saúde, de uma disposição sombria e melancólica ou da conjunção de todas estas circunstâncias”⁴²⁵, Hume se recusa a vincular situações, concepções humanas a “qualquer beleza ou satisfação sublunar”⁴²⁶. Isto significa distanciar-se da visão teleológica da conduta humana ligada à busca da felicidade de natureza transcendente e entendida em termos de necessidade.

Nos *Diálogos*, já na parte X, o expositor da ortodoxia religiosa, Dêmea, insistirá na legitimidade dos atributos da onisciência e benevolência divina, referindo-se à máxima leibiniziana “dos melhores mundos possíveis” no intuito de postular a necessidade no plano natural e humano. Seguindo nesta linha, Cleantes, na parte XI, afirma: “[...] a benevolência, regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade, poderia produzir

⁴²¹ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.103.

⁴²² HUME, David. *The Natural History...*, op.cit. p.183.

⁴²³ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.104.

⁴²⁴ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.184.

⁴²⁵ HUME, David. *Of superstition and enthusiam* In : _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p.38.

⁴²⁶ HUME, David. *Of superstition and enthusiam...*, op.cit. p.39.

um mundo exatamente como esse que conhecemos”⁴²⁷. Seguindo nesta linha, Cleantes, na sua investida contra a visão de mundo apresentada por Philo, calcada na noção de circunstância, insistirá na existência da finalidade no mundo natural e moral, o bem, a felicidade em contraposição à noção do mal, que é concebida como estado de privação do bem, e resultado do “livre-arbítrio” divino concedido ao homem. Em tal perspectiva, o mal é visto como uma existência objetiva no mundo natural e consequência necessária do desvio da reta razão, de um descompasso entre a esfera cognitiva-volitiva e as paixões.

Hume recusa a questão teológica do mal, quando observa:

Sabemos tão pouco acerca daquilo que ultrapassa a vida cotidiana, ou mesmo acerca da própria vida cotidiana, que, no que diz respeito à organização do universo, não há conjectura, por mais extravagante que não possa ser correta e, reciprocamente, que não possa ser errônea, por mais plausível que seja.[...]. Ora, afirmo que esta é precisamente a situação de todas as hipóteses sobre o mal e as circunstâncias que dele dependem. Nenhuma delas aparece minimamente à razão como necessária ou inevitável, e só a mais extrema liberdade da imaginação pode levar-nos a supô-la como tal.⁴²⁸

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.⁴²⁹

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.

Há de ressaltar que a crítica de Hume às noções de necessidade e finalidade também estão presentes nas suas reflexões quanto à questão da felicidade.

⁴²⁷ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.105.

⁴²⁸ Id., *ibid.*, p.107.

⁴²⁹ Id., *ibid.*, p.108.

Se, quando dava ênfase à descontinuidade entre as práticas do teísmo e politeísmo e ao surgimento de acontecimentos inusitados no campo social, insurgia-se contra a idéia de providência divina e da noção de necessidade 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*, Hume, ao apresentar sua concepção de vida humana ligada à noção de circunstância, 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 se falar de felicidade e da 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”⁴³⁰.

E no ensaio “O cético”, adverte: “Quando refletimos sobre a brevidade e incerteza da vida quão desprezível parece toda busca de felicidade”⁴³¹; e, mais adiante, de modo explícito: “A vida humana é mais governada pelo acaso do que pela razão”⁴³².

A vida, sendo entendida sem a pressuposição da benevolência, implica a idéia de incerteza. Inserida nesse contexto, a razão perde o suposto poder controlador capaz de evitar o indesejável e direcionar a vida humana em vistas à felicidade. É justamente a noção do previsível implícita no conceito da garantia da felicidade humana, entendida como finalidade última da natureza humana que é colocada em questão.

Concebendo o mundo natural por meio da noção de evento, circunstância que traz consigo a idéia do instantâneo, descontínuo, Hume considera arbitrária a postulação de um governo divino sobre a esfera natural que leva à legitimação das idéias de finalidade e determinação na noção de felicidade.

No combate ao pensamento teleológico teísta, Hume apresenta sua perspectiva cética do mundo natural dissociada do registro causal, quando diz:

Os ventos, por exemplo, são requeridos para fazer circular os vapores pela superfície do globo e para ajudar os homens na navegação. Quantas vezes, porém, erguendo-se em tempestades e furacões, eles não se tornam perniciosos? As chuvas são necessárias para nutrir todas as plantas e animais da Terra; mas quantas vezes elas não escasseiam e quantas vezes não se tornam excessivas? O calor é requisito para toda vida e vegetação, mas nem sempre ele é encontrado na proporção devida.⁴³³

⁴³⁰ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.110. (grifos da autora).

⁴³¹ HUME, David. *The sceptic...*, op.cit., p.110.

⁴³² Id., *ibid.*, p.112.

⁴³³ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.112.

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”. Deste modo, o que se vê nos *Diálogos* é a postura cosmológica não finalista que se opõe ao pensamento teísta cristão (lockeano também) e apresenta uma visão dialética do mundo natural em termos da manutenção de eventos opostos e variáveis; e permite a saída de um modo de pensar determinista.

Na *História da Religião Natural*, Hume já apresenta a noção de contingência, quando relembra o pensamento crítico do autor do *Príncipe* sobre a religião, e diz:

Maquiavel mostrou que a doutrina da religião cristã (ou seja, da religião católica, pois não conhecia outra), ao recomendar a coragem e o sofrimento passivo, tinha subjugado o espírito da humanidade. Esta observação seria certamente justa se não houvesse, na sociedade humana muitas outras circunstâncias que controlam o gênio e o caráter de uma religião.⁴³⁴

Em Hume, o conceito de circunstâncias está em oposição à doutrina do livre-arbítrio, que o pensamento teísta-cristão endossa na sua explicação do mal moral. Cassirer ressalta que o ceticismo de Hume considera o imperativo estoico de dominar suas paixões pela razão como uma fantasia. Ao contrário do estoicismo, presente fortemente no teísmo de Cleantes, para Hume, como adverte o historiador da filosofia, “[...] a razão não é uma faculdade diretriz e dominante”⁴³⁵.

Se, para Hume, não há sentido em conceber a razão substancialista como um poder que detém em si o controle da esfera passional voltada para um fim transcendente, tampouco haveria razão para conceber o desejo como algo previamente determinado por um governo divino capaz de legitimar a noção de finalidade e benevolência divina, inseridas na noção de felicidade. Desta forma, na linha contrária à concepção lockeana do desejo, com a qual Cleantes concorda, entendido como um poder reflexivo e controlador da esfera passional tendo em vista o bem, a felicidade, Hume já no *Tratado da Natureza Humana*, ressalta:

Com efeito o que há de mais caprichoso que as ações humanas? Que há de mais inconstante que os desejos do homem? E que criatura afasta-se mais facilmente não só da razão exata, mais ainda de seu próprio caráter e de suas próprias disposições? [...] A necessidade é regular e certa. A conduta humana é irregular e incerta. Portanto, uma não procede da outra.⁴³⁶

⁴³⁴ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.164.

⁴³⁵ CASSIRER, Ernest. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard. 1966. p.129.

⁴³⁶ HUME, David. *A treatise of human nature...*op.cit., Livro II. p.403.

Se a noção de desejo em Locke, assim como em Cleantes, refere-se à idéia de esforço, eficácia do poder cognitivo em evitar o indesejável, os supostos malefícios da existência humana, segue-se que, segundo tal perspectiva, a noção de felicidade está ligada às idéias de prazer, satisfação compreendidas no sentido da apreensão segura da razão humana de um bem. Isto significa considerar o desejo como um dispositivo de controle, tanto da esfera passional quanto natural: paixões e circunstâncias instáveis e inusitadas.

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 conduta humana no propósito de legitimar suas 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. E o ensaio “O céptico” 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”⁴³⁷.

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

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.⁴³⁸

De fato, Hume, ao reduzir o agir à esfera passional e não ao poder cognitivo, denuncia a estratégia moralizadora da religião teísta. Para o filósofo céptico, o poder disciplinar da religião natural, que se materializa

⁴³⁷ HUME, David. The sceptic. In: *Selected essays...*, op.cit., p.110.

⁴³⁸ CASSIRER, Ernest. *La philosophie des lumières...*, op.cit., p.190-193.

na instância clerical e visa reduzir a vida humana a normas e regras inflexíveis e gerais, institui-se tão-somente graças ao *princípio da autoridade* e *onisciência* divinas conjuntamente com o dogma da vida eterna.

A visão teísta (e estóica) da vida humana como aperfeiçoamento ético baseia-se na sua noção de retidão moral que advém da analogia entre atributos morais da divindade e ações humanas que visa estabelecer os atributos morais da divindade como padrão hegemônico da conduta humana.

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. E, no ensaio “O céptico”, 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.⁴³⁹

Colocando em questão a idéia de autoridade clerical, Hume mostra ‘por meio das categorias da “onisciência e vigilância divinas”, o “o alicerce” da idéia de necessidade no campo da moralidade religiosa, bem como do próprio pensamento teleológico inscrito na visão da felicidade como finalidade última da vida humana, quando, nos *Diálogos*, diz: [...] o terror é o princípio primordial da religião, ele também é a paixão que nela predomina, não admitindo senão breves intervalos de alegria”⁴⁴⁰.

O filósofo assevera que os dogmas da religião natural funcionam como dispositivos estratégicos para estabelecer a necessidade da moralidade. Obediência e submissão às regras morais prescritas pelo poder clerical são asseguradas não pela racionalidade ou evidência dos seus princípios, mas tão-somente pelos efeitos passionais que eles acarretam.

E, no texto da *História da Religião Natural*, o que se vê é a confirmação da denúncia:

[...] ao construir uma idéia mais refinada da divindade, os homens não aperfeiçoam senão a noção que eles constroem de sua força e conhecimento, mas não de sua bondade. Ao contrário, quanto mais extensa julgam eles *a ciência ou autoridade divina* mais seus terrores aumentam naturalmente, pois que eles acreditam que nenhum lugar secreto é capaz de escondê-los do olhar de Deus e que mesmo o mais recôndito do seu coração está a ele aberto. Eles devem então vigiar

⁴³⁹ HUME, David. *The sceptic*, op.cit., p.103. (grifos da autora).

⁴⁴⁰ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.128.

para não formar expressamente nenhum sentimento de culpa ou desaprovação.[...] suas crenças sombrias os fazem atribuir à divindade um modelo de conduta.⁴⁴¹

E, mais adiante, afirma a força passional do medo, quando adverte: “O coração detesta secretamente tais regras, regras de uma vingança cruel e implacável; mas o juízo não ousa fazer outra coisa senão as afirmar-las como perfeitas e adoráveis”⁴⁴².

Quanto à questão das representações religiosas, Hume reafirma a noção de heterogeneidade dos princípios das religiões que levam à mudança do padrão ético na passagem da crença popular da tradição grega para a dos tempos modernos por meio do teísmo:

Luciano observa que um homem jovem que lê a história dos deuses em Homero e Hesíodo e vê suas façanhas, suas guerras, a injustiça, o incesto, o adultério, e outras imoralidades tão favoravelmente celebradas, em seguida é surpreendido quando, entrando no mundo, observa que punições são impostas pela lei a semelhantes ações.⁴⁴³

Da consideração acima, pode-se dizer que a descontinuidade do padrão ético é suficientemente esclarecedora para justificar a recusa da necessidade do modelo disciplinar da religião natural e ainda para relativizar a noção de necessidade moral presente no pensamento teleológico do teísmo. Tirar da razão a idéia de controle e direção da vida humana e situar na paixão do medo a válvula de escape da obediência moral significa colocar em questão a estratégia coercitiva da religião natural, isto é, trata-se de rechaçar a dogmática religiosa teísta-cristã, na sua pretensão de normatização da conduta humana. E, ainda no ensaio “O cético”, pode-se ler: “Reduzir a vida a regra e método exatos é comumente dolorosa e infrutífera ocupação: e também não é prova de que nós supervalorizamos o prêmio que disputamos?”⁴⁴⁴.

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 idéia de *valor* na reflexão da moral que é suficiente para abalar o alicerce do pensamento teleológico teísta sobre a noção necessidade natural e moral. Situando a vida humana “para além do bem e do mal”, antecipando de certa forma a crítica nietscheana sobre a filosofia dogmática, Hume elimina o caráter ontológico do bem e do mal, reduzindo-o ao *valorar* (ligado ao campo passional e circunstancial), e permite a saída do substancialismo, do subjetivismo psicológico e, ainda, do determinismo moralizador da tradição e do teísmo moderno:

⁴⁴¹ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p 177-178. (grifos da autora).

⁴⁴² Id., *ibid.*, p.178.

⁴⁴³ Id., *loc.cit.*

⁴⁴⁴ HUME, David. *The sceptic*. In: *Selected essays...*, op.cit., p.103.

[...] 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.⁴⁴⁵

E no texto das *Investigações sobre os princípios da moral* como também no *Tratado da Natureza Humana*, particularmente no livro “da Moral”, as considerações de Hume sobre ações humanas e moral concentram-se na temática não apenas da diversidade de desejos (paixões), como também de 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.⁴⁴⁶

É na adoção radical de uma perspectiva dialética a respeito da diversidade das paixões (desejos, interesses) e circunstâncias, que Hume redimensionará a questão da moral em tempos modernos quando não mais a reduz a critérios lógicos e matemáticos. E neste contexto, em “Da Moral”, texto *O Tratado*, ele deixa claro o seu repúdio à pretensão de racionalização advinda da moralidade, quando diz:

A Moral excita as paixões, produz ou impede ações. A Razão é ela própria inteiramente impotente nesse particular. As regras da moralidade, portanto não são conclusões de nossa razão.[...] É vão pretender que a moralidade seja descoberta somente por meio de uma dedução da razão.⁴⁴⁷

E seguindo na linha da sua primeira obra, o cético retira de uma só vez a legitimidade e a autoridade ontológicas, tanto da matemática quanto da moralidade racionalista:

A beleza não é uma qualidade do círculo. Ela não se encontra em nenhuma parte da linha, cujas partes são todas igualmente distantes em relação ao centro comum[...] Em vão procuraria por ela

⁴⁴⁵ HUME, David. *The sceptic...*, op.cit. p.106.

⁴⁴⁶ HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. In: _____. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Clarendon Press.1989. p.228. Aqui, pode-se notar que, em Hume, interesse, desejo e formas de vida estão inter-relacionados com a questão da educação e suas particularidades. Sobre este ponto, o ensaio ‘O cético’ é esclarecedor.

⁴⁴⁷ HUME, David. *A treatise of human nature...*, op.cit., p.457.

no círculo, ou buscaria por ela, seja por meio de sentidos ou por raciocínios matemáticos, em todas as propriedades daquela figura.⁴⁴⁸

Ao retomar o texto da *História da Religião Natural*, percebemos claramente a ênfase de Hume na descontinuidade do padrão ético entre a tradição e os tempos modernos do teísmo cristão. Hume mostra o desvio entre as motivações inscritas nas figuras mitológicas da tradição grega e as que se instauram no universo religioso teísta-cristão. E, em uma crítica radical, utiliza-se da analogia não para estabelecer identidades, mas divergências efetivas, quando nota:

Os heróis no paganismo correspondem exatamente aos santos do papismo[...]. O lugar de Hércules, Teseu, Heitor, Rômulo, é agora ocupado por Domingos, Francisco, Antônio e Benedito. No lugar da destruição dos monstros, da luta contra a tirania, da defesa da pátria; açoitemento e jejum, covardia e humildade, submissão abjeta e obediência servil tornam-se para os homens os meios para obter as honras celestes.⁴⁴⁹

Importa notar que, ao considerar a religião natural, o teísmo cristão como uma instituição fundada na relação de dominação sobre os sujeitos, Hume deixa evidente a sua concepção de crença que é incompatível com a doutrinação e opressão religiosas. Parece não ser outra a razão da valorização humeana do pensamento, cultura e crença popular da tradição grega. A finalização humeana do ensaio “da superstição e entusiasmo” exemplifica a sua postura crítica ante a coerção do sentimento religioso por parte do teísmo cristão quando assevera: “Os jesuítas são os tiranos do povo e os escravos da corte”⁴⁵⁰.

Na recusa da teleologia teísta, Hume ataca a noção de finalidade no campo da conduta humana ao questionar a postulação de um governo transcendente sobre a esfera da existência humana. E parece ser este o ponto crucial da sua distinção entre o teísta, o cientista e o cético. Nos Diálogos, esclarece que a incompatibilidade entre o cético e dogmático (teísta) reside nos:

[...] graus de dúvida e convicção que devemos admitir em relação a todos os raciocínios; [...] nenhum filósofo dogmático recusa a presença de dificuldades, tanto com relação aos sentidos como em relação a toda ciência, nem nega que essas dificuldades sejam completamente insolúveis, através de um método regular e lógico. E nenhum cético contesta o fato de que estas dificuldades nos eximem da absoluta necessidade de pensar, acreditar e raciocinar acerca de assuntos de toda espécie e, até mesmo, de dar seu assentimento de maneira confiante e segura.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ HUME, David. *The sceptic...*, op.cit., p.100.

⁴⁴⁹ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p164.

⁴⁵⁰ HUME, David. *Of superstition and enthusiasms...*, op.cit., p.43.

⁴⁵¹ HUME, David. *Dialogues...*, op.cit., p.121.

A ênfase nas noções de dúvida e convicção não deve ser considerada como casual na tentativa de Hume de esclarecer os distanciamentos entre o cético e o teísta. O primeiro não baseia o seu assentimento em um procedimento lógico-demonstrativo considerado como evidência ou certeza irrefutável, mas simplesmente na convicção que não está a serviço do convencimento e sim da crença, que envolve a incerteza. De outro lado, o teísta, considerando a certeza mais perfeita que a incerteza e associando esta ao desvio da própria tendência natural do homem ao conhecimento, advoga a eficácia do procedimento lógico-dedutivo na solução das dificuldades advindas dos sentidos e das investigações empíricas da ciência.

Dessa consideração de Hume, podemos esclarecer com maior precisão as incompatibilidades entre a filosofia cética do próprio Hume e a positivista de Carnap que não está longe do universo teísta, uma vez que, por meio do procedimento experimental, advoga a evidência da harmonia inscrita na natureza, capaz de garantir o estatuto de certeza da observação experimental e das teorias científicas. O filósofo, ao contrário do positivista, levanta suspeitas à visão teleológica que postula uma ordem necessária no mundo e na conduta humana.

Abandonando a máxima da neutralidade axiológica e sua ideologia da nitidez observacional, Hume, no “princípio do possível”, propõe a possibilidade de outro modo de pensar quando, na seção IV da Investigação, arrisca observar: “O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição” [...] ⁴⁵².

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. ⁴⁵³

A conseqüência de tais considerações no campo da vida ética é notória: a relatividade da universalização dos juízos morais da tradição de bem e mal, de virtude e vício, em que Hume reafirma a sua concepção dialética da vida humana e a sua recusa da tentativa habitual das ciências antropológicas de padronização dos comportamentos humanos.

Mas as conseqüências da crítica de Hume ao argumento do desígnio inscrito na religião natural, no pensamento teísta cristão, estende-se ao campo da estética e da cultura. Avesso a qualquer procedimento autoritário e dogmático, característico das práticas coercitivas da religião cristã em suas obsessões de

⁴⁵² HUME, David. *Enquiry concerning human understanding...*, op.cit., p.25.

⁴⁵³ HUME, David. *Enquiry...*, op.cit., p.26.

hegemonia, na *História da Religião Natural*, Hume diz: “[...] o turbante de um africano não é um costume melhor ou pior que o capuz de um europeu”⁴⁵⁴.

No ensaio “O cético” 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.⁴⁵⁵

E ainda no mesmo texto:

Qual o significado, contudo, das preferências de uma vida urbana ou rural, de uma vida de ação ou de prazer, de reclusão ou de vida em sociedade? Fora as diferentes inclinações dos diferentes homens, a experiência de todos, desta forma, pode convencê-los de que cada um desses tipos de vida é aceitável e que sua variedade, ou sua mistura judiciosa, contribui para a rendição de todos eles como aceitáveis.⁴⁵⁶

E no ensaio “A regra do gosto”, assevera:

[...] mesmo que os juízos do gosto sejam universais e quase inteiramente os mesmos em todos os homens, entretanto poucos homens são qualificados para dar o seu juízo sobre uma obra de arte ou para estabelecer seu próprio sentimento como sendo a norma da beleza.⁴⁵⁷

Colocar o acento na pluralidade conflitante da filosofia, cultura, estética, formas de vida é colocar em questão a racionalidade como critério adequado de juízos universais. Isto significa abrir espaço para se pensar na parcialidade das crenças humanas que, não sendo sujeitas à racionalização, fazem calar não o cético, mas o teísta cristão. Contra a tentativa da autoridade religiosa de impor dogmas como verdades inquestionáveis, Hume, no texto *Da História da Religião Natural*, por sua vez, zomba do esforço religioso de racionalização da fé e da eleição de uma forma de culto sobre os demais. Ao se referir à doutrina católica romana sobre a presença real na eucaristia – em que pão e vinho transformam-se de algum modo no corpo e sangue do ser divino –, por meio da fala de Averróis, Hume parece associar a liturgia e o dogma cristão da eucaristia não a uma racionalidade, mas a uma absurdidade, a um modo de antropofagia:

⁴⁵⁴ HUME, David. *The Natural history...*, op.cit., p.168.

⁴⁵⁵ HUME, David. *The sceptic*, op.cit., p.97.

⁴⁵⁶ Id., *ibid.*, p.96.

⁴⁵⁷ HUME, David. *De la règle de gout*. In: _____. *Les essais esthétiques*. Paris: J.Vrin. 1974. p.95.

Deve-se reconhecer que os católicos romanos formam uma seita muito sábia, e que nenhuma outra congregação, salvo a da Igreja da Inglaterra, pode disputar com ela tal título entre todas as igrejas cristãs. Contudo, Averróis, o célebre árabe, que sem dúvida tinha ouvido falar das superstições egípcias, declara que, de todas as religiões a mais absurda e insensata é aquela cujos adeptos comem sua divindade depois de tê-la criado.⁴⁵⁸

CONCLUSÃO

Na exposição da crítica humeana ao argumento do desígnio procurou-se analisar as convergências entre os textos “*Diálogos da Religião Natural*” e “*História da Religião Natural*” com o propósito de afirmar a unidade do projeto filosófico de Hume.

A favor da unidade entre os trabalhos do filósofo, argumenta-se que a postura crítica do personagem Philo, expositor do ceticismo, no texto dos *Diálogos da Religião Natural*, ante a filosofia experimental do teísmo, endossada pelo personagem Cleantes e, particularmente, o argumento do desígnio já se apresentam no texto da *História da Religião Natural*, em que Hume lança críticas radicais ao princípio da providência divina, base da estrutura teleológica da filosofia e da religião.

Os dois textos realizam uma análise crítica do raciocínio teleológico da filosofia experimental teísta, vinculada ao pensamento científico, sondando a legitimidade da postulação da necessidade, harmonia e determinação absolutas no campo da esfera natural e da conduta humana, elementos fundamentais, tanto da metodologia científica de mensuração e padronização dos fenômenos naturais e comportamentos humanos quanto da prática coercitiva religiosa teísta cristã de prescrever regras e normas visando a padronização e moralização da vida humana.

Ao relativizar, em ambas as obras, os princípios de perfectibilidade e onisciência divinas, redefinindo-os não mais no sentido transcendente, mas sim no humano de valoração religiosa e cultural, Hume deixa claro o seu distanciamento ante a estratégia científica e religiosa de postular um padrão regulador na trajetória da vida humana, rechaçando a postulação de primazia do poder cognitivo e sua ligação com a finalidade supranatural.

Há, ainda, de se levar em consideração a manutenção do padrão de contrariedade na forma do argumentar humeano em ambos os trabalhos, que se evidencia na manutenção da divergência de perspectivas (teísta, cética, ordoxa-cristã e politeísta), sem a elisão de nenhuma delas, o que garante o caráter não conclusivo da argumentação humeana, que não quer solucionar problemas, mas enfrentar suas

⁴⁵⁸ HUME, David. *The Natural History...*, op.cit., p.166.

complexidades. Desta maneira, o filósofo afirma a positividade do diálogo como conversa, em que propõe a possibilidade de formas distintas de se pensar uma questão sem lançar mão de qualquer estratégia de camuflar as incompatibilidades em uma suposta homogeneidade ou conciliação de posturas filosóficas.

Em suma, procurou-se ressaltar 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 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 à padronização do comportamento social e da forma de vida dos homens.

A singularidade da suspeita cética, que restringe o otimismo racionalista da posição teísta experimental de Cleantes, deve-se à possibilidade de se considerar a esfera natural e as ações humanas como regidas pela descontinuidade, pensando-se nelas a partir das noções de casualidade, imprevisibilidade e contingência, sobretudo. Por meio desta última, Hume constrói sua crítica à postulação de uma causalidade final, providência divina ou mesmo qualquer espécie de intencionalidade supranatural no modo de operação e encadeamento dos eventos naturais.

A noção de desejo tem importância fundamental para a questão da felicidade no ceticismo de Hume, pois o filósofo cético distancia-se da compreensão teísta de tal conceito, que traz consigo fortes influências da filosofia lockeana. Ao contrário da linha do empirismo, Hume redefine a noção de desejo não como um estado constante ante o 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 lockeano ou teísta (juízo reflexivo), não detém a 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 as paixões e contingências nas considerações de Hume sobre as ações humanas redimensiona o problema moral da tradição e da filosofia moderna, uma vez que esta não mais se atém a juízos universais e absolutos que se baseiam na visão dualista teleológica do bem/mal, virtude e vício. As

perspectivas divergentes apresentam-se na singularidade das contingências que mobilizam a vida ética dos indivíduos: costumes, educação, cultura, hábitos, crenças. Neste contexto, a filosofia de Hume mantém uma incompatibilidade com a filosofia dogmática, a religião natural ou o teísmo experimental.

De fato, é pertinente a proposta de Cassirer de retirar Hume do projeto iluminista de uma apologia da razão confiante de si. Esta leitura resgata as duas faces da filosofia de Hume: o caráter demolidor do ceticismo e sua motivação dialética e libertária ante a teologia, filosofia escolástica e ciência da sua época.

A crítica do argumento do desígnio não se restringe à esfera religiosa e não tem como resultado a vinculação de Hume ao ateísmo. Tal crítica se faz simultaneamente por meio de uma filosofia cética que se opõe, em sua visão dialética, às pretensões da ciência e da religião natural de universalidade de princípio e teorias com vistas à padronização da vida humana. Parece ser neste sentido que se pode questionar uma suposta ruptura entre o radicalismo da sua filosofia experimental abstrata, seu pensamento dialético e o ceticismo que estes encerram.

Recusar os princípios teológicos e do empirismo tradicional a respeito de uma ordem necessária na organização do mundo e da vida humana é enfrentar o risco da experiência da vida comum que dispensa a argumentação religiosa e científica de uma lei transcendente e inflexível que visa a legitimar a tutela do homem como criatura ante o Criador supremo. É Hume quem deixa às claras o estratagema ideológico da ciência e da religião, em suas pretensões de erigir-se como mão diretora do agir humano no intuito de um exercício moralizador e normatizador sobre os indivíduos ante o mito do aperfeiçoamento, melhoria e preservação da vida de caráter transcendente.

A recusa de Hume a uma ontologia intelectualista ou materialista não confere à moral qualquer transcendência. Como Deleuze⁴⁵⁹ já observou, Hume não é um moralista. O existir não mais confinado aos limites de um ser criado abre espaço para se pensar a experiência da vida comum em termos não do previsível e imutável, o que naturalmente implica um pessimismo, mas sim do possível que nos conduz à imagem de um mundo dinâmico, longe de estar acabado.

Antes de associar o ceticismo de Hume a uma suposta negatividade, há de se notar que o diálogo como conversa remete ao traço peculiar da filosofia de Hume, que rompe com o monólogo como forma de doutrinação, pois que é mais afeito ao entregar-se à vivacidade e à dinâmica da conversa que não se confina a uma exclusiva forma de pensar, mas experimenta outras possíveis formas. Há de se notar que o modo dialético de argumentar de Hume expressa o seu modo de conceber o exercício filosófico, que também se confirma no seu modo ou estilo próprio de escrita em que as remissões ao pensar da Antigüidade e de sua

⁴⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*; essai sur la nature humaine de Hume. Paris PUF, 1980. Introd.

época é prova da sua fidelidade a um pensamento dialético que não hesita enfrentar a tirania doutrinária científica e religiosa do seu tempo.

REFERÊNCIAS*

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARISTOTE. *Tópiques*. Trad. Brunschwig. Paris: Belles Lettres, 1967.
- ARISTÓTELES *Retórica*. In: _____. *Obras*. Espãna: Ed. Aguillar, 1967.
- ARISTOTE. Les refutations sophistiques. In: _____. *Organon*. Trad. Jean Tricot. Paris: J. Vrin, 1950.
- AYER, A .J. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BURTT, Arthur. *As bases metafísicas da Ciência moderna*. Brasília: UnB, 1991.
- CARNAP, R. *Filosofía y sintáxis lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- CARNAP, R. *Pseudoproblemas na Filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- CASSIRER, Ernest. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.
- CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento*. Mexico: FCE, Tomo I - II 1986.
- CLÈRO, Pierre. *La philosophie das passions chez David Hume* .Paris: Klincksieck, 1985.
- DESCARTES, René. Meditations. In: _____. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.
- GUSDORF, George. *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Payot: Paris, 1971.
- HUME, David. *A treatise, of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- HUME, David. De la règle de gout. In: _____. *Les essais esthétiques*. Paris: J. Vrin, 1974.
- HUME, David. *Enquiries concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- HUME, David. *Abregé du Traité de la nature humaine*. Trad. bilingüe de Didier Deleule. Paris: Aubier/Montaigne, 1971.
- HUME, David. Dialogues concerning natural religion. In: _____. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 9-218.
- HUME, David. The Epicurean. In: _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HUME, David. The Platonist. In: _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HUME, David. The Stoic. In _____. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- HUME, David. The Sceptic. In: _____ *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- LAERCIO, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB: 1988.
- LEBRUN, Gérard. David Hume dans l'albun de la famille husserlien. *Manuscrito*, v.s, n.2, p. 37-57, abr. 1982.
- LEBRUN, Gérard. La boutage de Charring Cross. *Manuscrito* ,v1, n.2, p.65-83, abr. 1978.
- LIVINGSTON, Donald. *Hume's philosophy of common life*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LOCKE, John. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Trad. Angel Lorenzo Rodrigues. Madri: Ed. Anthropos, (trad. bilíngüe), 1992.
- LOCKE, John. *Sur la conduite de l'entendement* . Trad. Yves Michaud. Paris: Bordas, 1986.
- MICHAUD, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. David Hume para além da epistemologia. *Discurso*, n. 20, p.99-113, 1993.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Crítica humeana da razão. *Manuscrito*. Vol 20, n.2, p.145-167, out. 1997.
- NOXON, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1974.
- NEURATH, O.; HAHN, H.; CARNAP, R. A concepção científica do mundo: o círculo de Viena. *Cadernos de História da Filosofia e Ciência*, n.10, 1992.
- OLASO, Ezequiel. *Escepticismo e ilustración*. Valencia: Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales.
- OLIVEIRA, J.C.P. de. Positivismo, Ciência e Filosofia. *Primeira Versão 94*, Campinas: IFCH Unicamp, jan. 2001.
- POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.
- PENELHUM, Terence. Hume's skepticism and the Dialogues. In: TWEYMAN, Stanley. (Ed). *David Hume. Critical Assessments* ..London and New York: Routledge, 1987.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo. Unesp. 2001, (Col. Biblioteca de Filosofia).
- PLATON. *République*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Belles Lettres, 1964.

POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Ed. Tecnos, 1967.

POPKIN, Richard. *The history of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. London: University of California Press, 1979.

ROSENBERG, Alexandre. *Hume and philosophy of science*. In: NORTON, David Fate (Ed). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p.64-89.

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

LOCKE, John. *Morale et loi naturelle: Textes sur la loi de nature, la morale et religion*. Trad. de Jean Fabien Spitz. Paris: J. Vrin. p.31.

WEINBERG, J. R. *An examination of logical positivism*. New Jersey: Littlefield Adams, 1960.

ROGER, Jaques. *Les Sciences de la Vie Dans la Pensée Française du XVII^e Siecle*. vol. I. Paris: Armand Colin, 1971.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1995.

* As referências aqui mencionadas não compreendem a totalidade das obras consultadas neste trabalho.