

MARÍLIA CÔRTEZ DE FERRAZ

LIBERDADE E IMPUTABILIDADE MORAL EM HUME

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 25/04/ 2006

BANCA

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (orientador)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior (membro)

Prof. Dr. Marcos Rodrigues da Silva (membro)

Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni (suplente)

Prof. Dr. Eduardo Salles de Oliveira Barra (suplente)

ABRIL/2006

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

**F413L Ferraz, Marília Côrtes de
Liberdade e imputabilidade moral em Hume / Marília Côrtes
de Ferraz. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.**

**Orientador: José Oscar de Almeida Marques.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hume, David, 1711-1776. 2. Filosofia britânica. 3. Livre-
arbítrio e determinismo. 4. Liberdade. 5. Necessidade (Filosofia).
6. Ética. 7. Caráter. 8. Vontade. I. Marques, José Oscar de
Almeida. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

(cc/ifch)

Palavras – chave em inglês (Keywords): British philosophy.
Free will and determinism.
Liberty.
Necessity (Philosophy).
Ethics.
Character.
Will.

Área de concentração : Filosofia Moral.

Titulação : Mestre em Filosofia.

**Banca examinadora : José Oscar de Almeida Marques, Oswaldo Giacoia
Júnior, Marcos Rodrigues da Silva.**

Data da defesa : 25/04/2006

Liberdade e imputabilidade moral em Hume

Marília Côrtes de Ferraz

ERRATA

- p. 3: título: abstratct (= abstract)
- p. 11, nota 3, 16ª linha: editore (= editor)
- p. 12, 7ª linha: por outro lado (= além disso)
- p. 44, 17ª. linha: papel branco (papel em branco)
- p. 44, 19ª. linha: tira tos (= tira todos)
- p. 44, nota 46, 3ª linha: USP: 2004 (= USP: 2003)
- p. 52, 5ª. : devem ser feito (=devem ser feitos)
- p. 54, seção 2.1.1., 1ª linha: assinalar que o cadeia (= assinalar que a cadeia)
- p. 69, 2ª. linha: somos livres (= somos livres.)
- p. 70, 25ª linha: 'toda causa é um evento (= 'toda causa é um evento')
- p. 72, 2ª linha: (T 1.3.7.3) (= (T 1.3.7.3).)
- p. 75, 10ª linha: mantém (= mantêm)
- p. 77, 11ª linha: relute em não admitir (= relute em admitir)
- p. 80, 15ª linha: dividida em de duas partes (= dividida em duas partes)
- p. 82, 18ª linha: essências (= essenciais)
- p. 83, 1ª linha: depende (=dependem)
- p. 88, 12ª linha: MVR (= *MVR*)
- p. 90, nota 97, 1ª linha:: colocou a prêmio a seguinte questão: (= colocou a seguinte questão:)
- p. 100, 20ª linha: metodicamente , (= metodicamente,)
- p. 101, nota 106, 2ª linha: nota 101 (= nota 100)

p. 101, última linha: pelas (= às)

p. 103, nota 108, 2ª linha: por Hobbes é (= por Hobbes, é)

p. 104, nota 109, 1ª linha: lembrando (= levando)

p. 105, 4ª linha: invitáveis (= inevitáveis)

p. 111: SILVA, Marcos Rodrigues da (2004) (= SILVA, Marcos Rodrigues da (2003)).

RESUMO

A dissertação examina a análise de Hume dos conceitos de liberdade e imputabilidade moral. O texto de referência para a pesquisa é a seção VIII da *Investigação sobre o entendimento humano*. Mostro, a partir do estudo dessa seção, em que sentido os conceitos de liberdade e necessidade são compatíveis para Hume. Para tanto, analiso o compatibilismo humeano enfatizando a unidade explicativa que o autor espousa claramente na obra citada. De fato, Hume, em seu exame das noções de liberdade e necessidade anuncia introduzir novidades que prometem ao menos algum resultado na decisão da controvérsia entre a doutrina da necessidade e a doutrina da liberdade (da vontade). Ele propõe um 'projeto de reconciliação' (*reconciling project*) que consiste em mostrar que liberdade e necessidade são perfeitamente compatíveis entre si, e que afirmar que as ações humanas são livres não é afirmar que estejam fora do âmbito da necessidade, mas apenas que se realizaram sem constrangimento. Em seguida, esclareço as razões que conduzem à crença na vontade livre, crença esta infundada, segundo Hume. Por fim, procuro estabelecer as conseqüências que o compatibilismo humeano traz para a noção de responsabilidade moral. Hume entende que não só é perfeitamente possível explicar os juízos morais pelo seu compatibilismo, como também que o seu compatibilismo é a única alternativa de fato consistente para dar conta dos ajuizamentos que fazemos acerca da moralidade. Entendo que a explicação dos juízos morais de imputabilidade oferecida por Hume representa uma hipótese altamente persuasiva e com vigor suficiente para responder a objeções geralmente apresentadas pelos incompatibilistas.

ABSTRACT

The dissertation examines the analysis of Hume of the concepts of freedom and moral imputability. The text of reference for the research is section VIII of the *Enquiry concerning Human Understanding*. I show, from the study of this section, how freedom and necessity are compatible for Hume. To this effect, I analyze the humean compatibilism emphasizing the unit of the explanation that the author maintains in the cited work. Hume, in his examination of freedom and necessity, announces a new approach that promises at least some results for the decision of the controversy between the doctrine of the necessity and the doctrine of the freedom (of the will). He proposes a conciliatory project that consists in showing that freedom and necessity are perfectly compatible, and that to say that the human actions are free is not to say that they are out of the scope of the necessity, but only that they are without constraint. After that, I clarify the reasons that lead to the belief in free will, which is baseless according to Hume. Finally, I establish the consequences that humean compatibilism brings for the notion of moral responsibility. Hume understands not only that it is perfectly possible to explain moral judgments by means of his compatibilism, but also that his compatibilism is the only consistent alternative to account for moral judgement. I understand that the explanation of moral judgments of imputability offered by Hume represents a highly persuasive hypothesis, and strong enough to answer the objections generally raised by incompatibilists.

ABREVIATURAS

- T* Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton.
- TNH* Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2001.
- EHU* Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp.
- IEH* Hume, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. 1999.
- IPM* Hume, D. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. 1995.
- DC* Hobbes, T. *Do Cidadão*. 2ª edição, tradução de Renato Janine Ribeiro. 1988.
- Lev.* Hobbes, T. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky. 2003.
- LN* Hobbes, T. “Hobbes’s *Treatise Of Liberty and Necessity*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edição Vere Chappell
- QLNA* Hobbes, T. “Selections from Hobbes’s, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edição Vere Chappell.
- E* Locke, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Introdução, notas e coordenação da tradução: Edurardo Abranches de Soveral.
- LA* Schopenhauer, A. *Essai sur le libre arbitre*. Traduit par Salomon Reinach. 3a. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.
- MVR* Schopenhauer, A. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Primeiro tomo.

Tradução, apresentação, notas e índices por Jair Barboza. 2005.

SFM Schopenhauer, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia M.O. Cacciola.

As referências completas das obras acima se encontram ao final na bibliografia.

DEDICATÓRIA

Para Aguinaldo,
em nome das mais
turbulentas paixões.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo auxílio financeiro. Devo gratidão especial ao meu orientador professor José Oscar de Almeida Marques. Gostaria de agradecer também aos professores Oswaldo Giacoia Júnior e Silvio Seno Chibeni, que participaram da minha banca de qualificação e contribuíram com críticas e sugestões a esse trabalho. Aos meus pais, Alceu e Walkyria, meu mais profundo agradecimento pela confiança e apoio depositados. Muitos professores e amigos vêm também à minha lembrança. A todos eles sou extremamente grata, em particular, pela calorosa acolhida nesta cidade de Campinas, aos amigos Alexandre Trindade, Juliana Tenório e Viviane Minto.

Às minhas filhas, Marina, Beatriz e Paula, peço desculpas por tantas vezes ter faltado com a necessária e merecida atenção, em virtude de estar ausente, ainda que, muitas vezes, de corpo presente.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O COMPATIBILISMO EM HOBBS E LOCKE	23
1.1. O compatibilismo em Hobbes	24
1.2. O compatibilismo em Locke	34
2. O COMPATIBILISMO DE HUME	47
2.1. A origem da idéia de necessidade	48
2.1.1. A tese humeana da unidade explicativa	54
3. A CRENÇA NA VONTADE LIVRE	59
3.1. A relutância da humanidade em admitir verbalmente a doutrina da necessidade	59
3.2. A crítica de Hume à crença na vontade livre	61
3.2.1 A confusão entre a liberdade de indiferença e a liberdade de espontaneidade	63
3.2.2 A falsa sensação de liberdade	67
3.2.3 O argumento oriundo da religião	72
4. A IMPUTABILIDADE MORAL EM HUME	74
4.1. A concepção humeana de carácter	75
4.2. Divindade e maldade moral	78
APÊNDICE: Liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer	84

CONCLUSÃO	102
BIBLIOGRAFIA	105
Obras de Hume	105
Edições inglesas	105
Traduções	105
Obras sobre Hume	106
Outras Obras	107

INTRODUÇÃO

Hume oferece na *Investigação sobre o Entendimento Humano (IEH)* e no *Tratado da Natureza Humana (T)* importantes reflexões que visam elucidar a controversa relação entre liberdade e necessidade — ou seja, em que sentido esses conceitos são compatíveis ou incompatíveis. Com base especialmente na seção VIII da *Investigação*, pretendo examinar a análise que Hume faz desses conceitos e, principalmente, estabelecer as conseqüências que a sua teoria traz para a noção de responsabilidade moral. Naturalmente, encontrar-se-ão referências ao *Tratado*, mas esclareço que farei uso eventual dessa obra, nomeadamente do livro II, parte III seções I e II. Importa ficar claro, pois, que meu compromisso exegético é com a *IEH*.

Hume, em seu exame das noções de liberdade e necessidade anuncia introduzir novidades que prometem ao menos algum resultado na decisão dessa controvérsia. Ele propõe um “projeto de reconciliação (*reconciling project*)” que consiste em mostrar que liberdade e necessidade são perfeitamente compatíveis entre si, e que afirmar que as ações humanas são livres não é afirmar que estejam misteriosamente fora do âmbito da necessidade, mas apenas que se realizaram sem constrangimento. A chave para a reconciliação humeana verteria sobre o significado da palavra ‘necessidade’ em sua discussão sobre a necessidade causal — uma consideração que torna a causação das ações compatível com a liberdade. É digno de nota que Hume mesmo afirma que o seu exame do conceito de liberdade afigura-se uma novidade tendo em vista justamente a sua concepção de necessidade. No *Apêndice ao Tratado* esse reconhecimento é explícito: “Nosso autor afirma que esse raciocínio [que liberdade e necessidade são compatíveis],

ao nos fornecer uma nova definição de necessidade, lança uma nova luz (*new light*) a toda essa controvérsia” (*Apêndice* § 34: 698/416) ¹. Acredito que Hume esteja de fato correto no diagnóstico de sua contribuição original ao debate sobre a liberdade. Com efeito, Hobbes, como veremos, também deu um tratamento ao conceito de liberdade muito similar ao de Hume. Contudo, Hobbes não trata a liberdade a partir do conceito altamente original de necessidade tal como encontramos em Hume. Gostaria, porém, de dizer que Hume talvez tenha sido muito modesto na declaração de sua originalidade, em especial se pensarmos no seu citado predecessor britânico. Refiro-me ao fato de que em relação a Hobbes, Hume apresenta também a novidade de se poder prescindir, para a análise da liberdade, de argumentos de ordem teológica. Não que Hume não leve em conta esses argumentos. No final da *IEH* VIII, como mostrarei, ele encara esses argumentos². Mas é notável que a filosofia de Hume pode elucidar o conceito de liberdade e responsabilidade moral de um ponto de vista eminentemente laico. Talvez devido a essas novidades se entenda que a teoria de Hume é freqüentemente considerada a mais persuasiva dentre as que surgiram nos séculos XVII e XVIII.

Importa considerar que a disputa sobre a necessidade e liberdade divide-se em dois problemas: um de ordem epistemológica³ e outro de ordem moral. O

¹ Cf. também Stroud (1977: 153-154).

² Isso para não mencionar os as seções X e XI da *IEH* e dos *Diálogos sobre a Religião Natural*.

³ Estaria tentada a dizer “ordem metafísica”, em vez de “ordem epistemológica”. As razões dessa tentação são as seguintes. Penso que é discutível em que medida Hume compromete-se com a ordem metafísica do problema, mas acho pouco provável que alguém possa afirmar que ele não se compromete nem um pouco. Hume considera a questão como “a mais controversa da metafísica, ela própria a mais controversa das ciências” (*IEH* VIII i 23: 125). Mesmo que seja inegável que ele volte-se contra a especulação metafísica não sustentada pela experiência de modo a desmontar o ideário metafísico tradicional, mesmo que ele seja considerado um cético quanto aos poderes da razão para justificar nossos raciocínios causais sobre as questões de fato e vise à filosofia prática atestada pela experiência, ainda assim acho difícil dizer que Hume se recuse a qualquer exame de ordem metafísica. Em suas palavras, de fato, ele empreende uma análise lógica ou conceitual de “idéias que ocorrem na metafísica” (*IEH* VII i 3: 87). João Paulo Monteiro assinala que é perfeitamente possível “admitir, em Hume, uma teoria metafísica da natureza” (Monteiro 1984: 107), pois “Hume rejeitou apenas a metafísica das escolas, a metafísica teológica e as que segundo ele padeciam das mesmas deficiências” (1984: 137). Não se pode esquecer que Hume, já na primeira seção da *IEH* (I 7: 14), posicionava-se como um filósofo que aceitaria a metafísica, ainda que com certas restrições. Pode-se encontrar nas anotações da seção I e II do material suplementar da edição da *Enquiry (EHU)*, uma explicação do editor sobre a posição que Hume toma em relação ao uso da expressão ‘raciocínios metafísicos’: “Raciocínios profundos ou ‘metafísicos’, em geral, referem-se à investigação que explora a natureza última da realidade. Hume está interessado em uma metafísica da mente. Os ‘raciocínios profundos’ são aqueles feitos pelos metafísicos, especialmente na descrição e explicação das funções do entendimento e pensamento humanos. Considerando o que pode ser alegado em seu favor, Hume defenderá estes raciocínios. Mas ele fará isso apenas na medida em que eles merecem uma defesa”

epistemológico é se as ações humanas são, de fato, causalmente determinadas por condições antecedentes. O moral refere-se às implicações do determinismo para a moralidade em geral e, especialmente, para a responsabilidade moral.⁴

Assim, a argumentação humeana faz mais do que compatibilizar as idéias de necessidade e liberdade em termos epistemológicos, isto é, em prover elementos que nos permitam explicar as ações humanas a exemplo das explicações que podemos dar aos demais fenômenos da natureza. Por outro lado, em termos morais, Hume quer defender ambas as doutrinas. Ou seja, afora a sua insistência em mostrar que a controvérsia não passa de um desacordo sobre o significado dos termos, o autor busca provar também que “tanto a doutrina da necessidade como a da liberdade (...) são não apenas consistentes com a moralidade, mas absolutamente essenciais para lhe dar suporte” (*IEH* VIII: 128-129). Ora, como é possível que duas doutrinas aparentemente rivais e excludentes possam ser ambas consistentes e ao mesmo tempo essenciais para amparar a moral? Seria a alternativa compatibilista de Hume, ela própria, consistente e imune a críticas?

Ao fazer essa pergunta, percebo a necessidade de esclarecer o emprego que darei aos termos compatibilismo e incompatibilismo nessa dissertação. Usarei estes termos nos seguintes sentidos. Por compatibilismo entendo a doutrina que afirma serem perfeitamente compatíveis a liberdade de ação com a necessidade natural. O compatibilismo entende que os seres humanos não possuem uma vontade livre e que a liberdade tem de ser assimilada ao determinismo causal. Por sua vez, compreendo o incompatibilismo como a tese contrária que afirma que os homens possuem uma

(*EHU* 218). “Em que pese sua crítica a certos tipos de metafísica, a própria reflexão de Hume na *EHU* seria metafísica - um termo que ele usou para cobrir a investigação acerca da causação, identidade, liberdade e necessidade, Deus, espaço e tempo, etc” (*EHU* 220). Todas essas minhas referências à metafísica vêm à baila somente para esclarecer minha afirmação de que é discutível em que medida Hume compromete-se com essa ordem do problema. Meu interesse é, sobretudo, discutir as implicações do determinismo para a responsabilidade moral a partir de seu procedimento empírico de investigação.

⁴ Talvez pudesse se falar também em dois problemas: (i) o problema da imputabilidade em geral e (ii) o problema da imputabilidade moral, pois o problema metafísico parece ser também um problema de imputabilidade não necessariamente moral. Se pensarmos em atribuir a um agente os movimentos articulados de sua língua, o seu discurso, seja qual for, pensamos num problema de imputabilidade, mas não necessariamente de imputabilidade moral. Ainda, se pretendermos explicar o ato de alguém se levantar da cadeira, também é um problema de imputabilidade, ou seja, podemos atribuir ao agente a causa da ação de seu corpo levantar-se da cadeira, mas não diríamos facilmente que é um problema de imputabilidade moral. Devo essa observação a uma conversa com meu ex-professor da UEL, Aguinaldo Pavão.

vontade livre, não submetida à necessidade natural. Portanto, o incompatibilismo afirma a incompatibilidade entre liberdade e necessidade⁵. Porém, importa assinalar, que no período da filosofia moderna, na qual se situa Hume, as teorias que buscaram compatibilizar liberdade e necessidade, hoje chamadas de compatibilistas, não eram ainda assim chamadas.

Feito esse esclarecimento, sigo meu raciocínio a partir das previsíveis dificuldades da posição humeana. Uma vez aceita a crença na doutrina da causalidade universal – cuja tese assevera que tudo o que ocorre no mundo é governado por leis causais fixas e imutáveis, incluindo-se as ações e escolhas humanas – a noção bastante familiar de que somos livres para agir parece, à primeira vista, perder seu sentido. Importa ressaltar que o determinismo causal ou a doutrina da necessidade, como era chamada no século XVIII, implica a negação do acaso. A ocorrência de eventos inesperados dever-se-ia apenas a nossa ignorância das leis ou condições antecedentes relevantes para prevê-los. Como podemos, então, entender e explicar a noção familiar de liberdade⁶, se esta supõe, ao que parece, alternativas possíveis para ações que, da perspectiva determinista, decorrem inevitavelmente de fatores antecedentes? Neste caso, aparentemente, as alternativas parecem estar eliminadas.

Ao contrário da doutrina da causalidade universal, temos a crença no livre-arbítrio. Esta crença conforma-se à noção comum de que os agentes são livres e responsáveis, e que, portanto, causas passadas não determinam um único desenrolar de eventos futuros. Tal tese, conhecida como indeterminismo ou libertarianismo, afirma a liberdade da vontade e reconhece uma multiplicidade de alternativas possíveis aos

⁵ Estou ciente de que há muitas classificações sobre a relação entre liberdade e necessidade, dentro das quais se colocam compatibilistas e incompatibilistas. Alguns falam em “determinismo radical”, “determinismo moderado” e “indeterminismo” (cf. Taylor 1969: 66-73). Outros, em “determinismo”, “libertarianismo” e “compatibilismo”, como, por exemplo, Costa (2002: 268). Acredito, contudo, poder aqui fazer economia dessas diferenciações, de modo a pautar-me apenas pelos termos compatibilismo e incompatibilismo.

⁶ Entendo por “noção familiar de liberdade” a idéia acalentada pelo senso comum de que eu ajo de acordo com uma vontade livre. Note-se que essa idéia é alimentada sem que se tenha clareza de suas implicações filosóficas. Ver sobre esse ponto em Hume na seção 3.2 dessa dissertação.

agentes.⁷ Com base nisso, muitos são levados a pensar que esta tese é considerada indispensável para que se possa responsabilizar um agente por seus atos.

O ponto central do problema é, pois, se os homens têm uma vontade livre (incompatível com a necessidade natural) ou são realmente determinados por eventos externos (ou mesmo internos) que estariam além de seus próprios controles. Ora, deve-se notar que, de uma perspectiva do senso comum, essa disjunção é obnubilada pela cômoda e irrefletida aceitação de um paradoxo: admite-se que todos os acontecimentos do mundo, inclusive nossas ações, são causados, mas admite-se igualmente que algumas ações são livres. Isso significa que, de uma ampla perspectiva, o senso comum convive com ambas as proposições, sem se dar conta disso.

Cabe registrar que comumente entende-se que ações morais são passíveis de aprovação ou censura, podendo o agente ser responsabilizado por elas. Em geral, ninguém é considerado responsável por seus atos se foi forçado a fazer ou a evitar algo. Isso significa que, para que se possa atribuir responsabilidade a um agente, deve-se admitir a sua liberdade para agir moralmente. E acerca desse ponto, temos em Hume uma posição muito clara: “a liberdade [...] é essencial para a moralidade, e [...] nenhuma ação humana da qual esteja ausente é suscetível de quaisquer qualidades morais, ou pode ser objeto de aprovação ou agrado” (*IEH VIII ii 31:131*). E o que entende Hume por liberdade? Por liberdade ele entende um “*poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*” (*IEH VIII 23: 126-127*). Quer dizer, o agente tem o poder de escolher agir diferentemente ou mesmo abster-se da ação, desde que o queira. Entretanto, a escolha, por meio da própria vontade, não deixa de ser causada por motivos, circunstâncias, razões, intenções e, mesmo, no caso especialmente de Hume, de certas disposições naturais do agente.

Penso, e procurarei defender aqui, que a alternativa humeana, embora certamente apresente dificuldades, é bastante consistente do ponto de vista de uma análise interna.

⁷ Deve-se notar que o problema aqui está colocado em termos de extremos opostos. Não se pode esquecer que Kant defende o livre-arbítrio, mas nem por isso sua teoria pode ser exatamente considerada indeterminista. A teoria kantiana situa-se num contexto completamente à parte. Porém, não será objeto de análise nessa dissertação.

Todavia, alguém poderia sustentar que, de uma perspectiva externa, se sua integridade não pode ser minada, pode ser, talvez, eclipsada.⁸

De todo modo, é importante registrar que a formulação humeana do compatibilismo não está isenta de controvérsias. A concessão de liberdade às ações, mas não à vontade, traz uma série de dificuldades e expõe-se a objeções que concernem diretamente à esfera da moralidade. Alguém poderia alegar que o modelo compatibilista de Hume é aparentemente bem sucedido, mas no fundo, constitui uma estratégia inviável. Dada a sua condução empirista da naturalização da moral, poder-se-ia pensar que há uma concessão ilegítima de uma liberdade não assimilada pela necessidade causal. O argumento contra a posição de Hume talvez seja o de que nossas ações no âmbito da moral são determinadas por causas naturais e não somos livres e, daí, a moral seria um sistema supérfluo de juízos, à medida que as forças naturais seriam suficientes para influenciar nossos atos.

Mas deve-se admitir que muitos relutariam em caracterizar as ações humanas como livres e ao mesmo tempo propor que são suficientemente determinadas por quaisquer outros fatos ou acontecimentos. Possíveis contendores poderiam perguntar: é lícito responsabilizar moralmente um homem se a vontade dele não é livre? Poderiam ainda prosseguir indagando: como justificar a condenação de um indivíduo que não pôde evitar seu crime? Parece, pois, pertinente assumir – como já indiquei atrás - que ação moral implica responsabilidade e que responsabilidade pressupõe a possibilidade de escolhermos nossas ações e, com isso, a liberdade (cf. *IEH* VIII ii 31: 131). Dessa perspectiva, sem liberdade não há responsabilidade e sem responsabilidade não há moral.

⁸ Por *análise interna* entendo uma postura investigativa que se pauta nas premissas fundamentais da teoria humeana, bem como nos limites epistêmicos que o próprio Hume lhe impõe. Por *perspectiva externa* entendo uma análise que confronta argumentos de outras teorias ou sistemas, com vistas a testar se a teoria humeana resiste às possíveis objeções. Uma análise externa também pode ser entendida simplesmente como um confronto a partir de premissas exógenas ao núcleo argumentativo do autor estudado, não dependendo necessariamente da existência de uma teoria historicamente dada. Contudo, essa dissertação limitar-se-á a uma análise interna do compatibilismo de Hume.

Independentemente das dificuldades relativas à posição especificamente humeana, o compatibilismo, de acordo com alguns autores, também apresenta problemas de uma perspectiva mais ampla e comum. Segundo Taylor, “não é necessária uma grande perspicácia para descobrir que, longe de solucionar qualquer problema, [o compatibilismo] apenas o camufla” (Taylor 1969: 67). Mas com base em que Taylor afirma uma camuflagem operada pelo compatibilismo? A razão seria, se entendi bem, a seguinte. Taylor acredita que o compatibilismo dissimula o problema ao deixar em suspenso a pergunta sobre o que determina meus estados internos, se são eles que determinam minhas ações. Taylor pensa que o compatibilista se limitaria a replicar essa questão dizendo que ela é frívola (cf. 1969: 67).

Além disso, aparentemente, várias de nossas experiências mostram que, embora tenhamos agido de um certo modo, sentimos e imaginamos⁹ que poderíamos ter agido de uma maneira completamente diferente. Isso nos leva a pensar que, para usar a imagem de John Searle, “nosso comportamento não é previsível da mesma maneira que é previsível o comportamento de objetos rolando por um plano inclinado” (Searle 1987: 109)¹⁰, pois é sempre possível falsificar as previsões feitas acerca do nosso comportamento. Esse modo de pensar dá ensejo à conclusão de que haveria ao menos uma porção em nossa natureza que escaparia ao princípio da causalidade universal.

Ademais, se tomarmos como fundamento de nossas ações o princípio de causalidade, é claramente impossível encontrar uma causa primeira que possa ser considerada livre de qualquer relação ou qualquer dependência. Para qualquer fato que considerássemos, incluindo-se nossas ações, a origem da cadeia de conseqüências que nele culmina seria inatingível. Quer dizer, uma vez admitido o princípio da causalidade universal, temos de nos resignar às exigências do entendimento que pergunta progressivamente pela causa de tal efeito e admitir inevitavelmente o *regressum ad*

⁹ Hume trata pontualmente desse sentimento quando apresenta uma das razões da humanidade facilmente admitir a doutrina da liberdade da vontade. Voltarei a esse ponto na seção 3.2.

¹⁰ Estou me reportando a um texto de Searle específico sobre a liberdade da vontade, que constitui um capítulo de seu livro *Mente, cérebro e ciência* (1987).

*infinitum*¹¹, sem jamais encontrar um ponto de apoio ou um elemento estável que dê conta de assentar nossos juízos de imputabilidade.

John Searle argumenta contra a solução compatibilista da seguinte forma:

o problema em torno da liberdade da vontade não se põe a propósito da existência ou não existência de razões psicológicas internas que nos levam a fazer coisas, ou também de existência de causas físicas externas e de compulsões internas. Põe-se antes a propósito de se ou não as causas de nossa conduta, sejam elas quais forem, são suficientes para *determinar* a conduta de maneira que as coisas *têm de* acontecer da maneira como acontecem (Searle 1987: 109).

Para apresentar o problema de outra maneira, Searle pergunta: “será sempre verdadeiro afirmar de outra pessoa que ela poderia ter agido de outro modo, permanecendo idênticas todas as outras circunstâncias?” (Searle 1987: 109). Na visão de Searle o compatibilismo não oferece uma resposta consistente, capaz de dar lugar para a noção usual de uma vontade livre, pois “o que [o compatibilista] afirma é que todo comportamento é determinado de uma maneira tal que não poderia ter ocorrido de outro modo, permanecendo idênticas todas as outras condições. Tudo o que aconteceu foi efetivamente determinado” (Searle 1987: 109). Dessa perspectiva, os homens seriam meros produtos da natureza, indefesos e sem recursos, totalmente destinados por ela a fazerem o que fazem e a tornarem-se o que são. E se eles não podem evitar ou contribuir para aquilo que fazem, não podem, tampouco, ser responsabilizados por isso.

Searle argúi que responder ao problema do livre-arbítrio como o faz o compatibilista – alegando que nossas ações continuam livres mesmo sendo determinadas por certos tipos de causas psicológicas internas, e que o que tolhe a liberdade é apenas a operação de forças externas – é incoerente com a crença corrente em uma vontade livre, ou a concepção fundamental que temos de nós mesmos como agentes livres e responsáveis.

¹¹ Não é o que pensa, por exemplo, Hobbes, como veremos no capítulo 1. Embora Hobbes, ao que tudo indica, defenda o princípio da causalidade, ele sustenta que Deus é a causa primeira (cf. *Lev.* XXI § 4). Contudo, como indicarei, esta posição o conduz a graves dificuldades.

Embora reconheça a pertinência das questões levantadas por Searle, pretendo defender que Hume oferece boas razões para pensarmos a responsabilidade moral a partir do compatibilismo. Não acredito -- e nisso estou em desacordo com a posição anteriormente mencionada de Taylor -- que Hume encerre simplesmente a questão afirmando que a pergunta é sem sentido. Mostro a seguir que ele dá razões para asseverar que a pergunta é sem sentido. Ou seja, Hume explica o porquê dos termos serem sem sentido. Portanto, ele não declara simplesmente e de modo dogmático que a pergunta é sem sentido.

Realmente, Hume insiste em afirmar que a controvérsia não passa de um desacordo entre o significado dos termos¹², buscando provar também -- como já assinalei -- que “tanto a doutrina da necessidade como a da liberdade (...) são não apenas consistentes com a moralidade, mas absolutamente essenciais para lhe dar suporte” (*IEH* VIII 128-9). Portanto, Hume entende que não só é perfeitamente possível explicar os juízos morais pelo seu compatibilismo, como também que o seu compatibilismo é a única alternativa de fato consistente para dar conta dos ajuizamentos que fazemos acerca da moralidade. Entendo que a explicação dos juízos morais de imputabilidade oferecida por Hume representa uma hipótese altamente persuasiva e com vigor suficiente para responder a muitas objeções, tais como as que assinalei acima. Sustento,

¹² Como terei oportunidade de mostrar, a idéia de que o problema da liberdade e da necessidade é de ordem semântica já se encontra em Hobbes. No capítulo V do *Leviatã*, intitulado *Da razão e da ciência*, encontra-se a primeira referência hobbesiana ao livre-arbítrio: “E as palavras com as quais nada mais concebemos senão o som são as que denominados *absurdas, insignificantes e sem sentido*. E, portanto, se alguém me falasse de um *quadrângulo redondo* ou dos *acidentes do pão no queijo*, ou de *substâncias imateriais*, ou de *um sujeito livre, livre-arbítrio*, ou qualquer coisa *livre*, mas livre de ser impedida por oposição, não diria que estava em erro, mas que as suas palavras eram destituídas de sentido, ou seja, absurdas” (*Lev.* V: 51). Também em Locke há referências nesse sentido. Nas *Quatre Lettres à Philippe de Limborch sur le Problème de la Liberté*, encontramos uma carta (12 de agosto de 1701), na qual ele, em relação à vontade, diz o que se segue: “Do mesmo modo que você, penso que convém evitar toda obscuridade e toda ambigüidade no uso das palavras; mas eu gostaria de acrescentar que mesmo aqueles que querem isso não conseguem sempre evitá-la. As idéias que se observam no espírito dos homens -- e, sobretudo, daqueles que procuram a verdade -- são, com efeito, muito mais numerosas que as palavras de qualquer língua de que dispomos para exprimi-las. Disso se segue que os homens (a quem não é próprio inventar à vontade palavras novas a cada vez que eles têm necessidade de significar idéias novas), utilizam a mesma palavra para designar idéias diferentes, sobretudo quando estas são vizinhas; é isto que faz com que, no discurso, a obscuridade e o sentido incerto não sejam raros quando é necessário vir à precisão e à exatidão; e não é somente o espírito daqueles que escutam que é vítima, mas também o espírito daqueles que falam”. Locke, John. ‘Quatre Lettres à Philippe de Limborch sur le Problème de la Liberté’. In: *Philosophie* n°. 53, 1997 p. 30. No *Ensaio* II: XXI § 14, Locke chega mesmo a dizer que é uma questão ininteligível perguntar se a vontade do homem é livre ou não.

pois, que teorias incompatibilistas encontram em Hume um dos maiores, senão o maior, de seus possíveis opositores¹³. Acredito que a tese compatibilista de Hume tem mais solidez que as de Hobbes, Locke e de Schopenhauer (que será tratado em apêndice). As vantagens do compatibilismo humeano são notáveis, em especial a deflação metafísica que ele opera, seu sóbrio apelo à experiência e, ainda, por prescindir de recursos teológicos.

Hume, conquanto não se exima da oferta de razões, não me parece totalmente convincente quando defende que a discussão em torno da liberdade e da necessidade não passa de um desacordo entre o significado dos termos. Como é possível perceber, nesta questão Hume alinha-se aos empiristas britânicos. Embora o autor insistentemente enfatize este ponto, penso que não se trata de um problema somente de ordem semântica. A meu ver, o problema porta também, de modo evidente, uma gama de dificuldades de ordem epistemológica, metafísica e ética que não se reduzem nem podem ser resolvidos apenas na esfera semântica. Hume mesmo admite, conforme eu já citei em nota, que a questão da liberdade e da necessidade é “a questão mais controversa da metafísica, ela própria a mais controversa das ciências” (*IEH* VIII i 23: 125). No tocante à ética, é preciso encontrar um fundamento para os juízos morais, bem como um meio de justificá-los num mundo determinado pela causalidade natural. Nesse sentido, fica difícil ver como uma questão dessa envergadura possa ser reduzida a um problema apenas de ordem semântica.

Em minhas pesquisas iniciais fui levada a pensar que o estudo do compatibilismo em Hume exigiria igualmente o estudo de autores tais como Hobbes e Locke, empiristas britânicos predecessores de Hume¹⁴. Também pensava que Kant deveria de algum modo ser enfrentado, haja vista ser considerado a maior expressão do incompatibilismo.

¹³ Estou me referindo às teorias incompatibilistas de um modo geral. Como essa dissertação visa a uma análise interna do pensamento de Hume, fugiria do seu escopo um exame das teorias incompatibilistas. Quero dizer, portanto, que argumentos incompatibilistas são apenas esboçados a fim de contrabalançar e melhor entender o alcance das teses humeanas.

¹⁴ Ao falar em empiristas britânicos, naturalmente alguém poderia reivindicar uma justificativa para a ausência de Berkeley neste ponto. Gostaria de esclarecer, sobre isso, que, além de não ter estudado Berkeley, não tenho informação de que ele tenha se dedicado, como Hobbes, Locke e Hume, ao tema da liberdade e da responsabilidade moral.

Contudo, percebi que o escopo de uma dissertação de mestrado deveria ser mais restrito em suas pretensões.

Ressalte-se que é preciso não perder de vista que, embora Hume concorde com esses autores quanto à vontade não ser livre, ele constrói uma teoria diferente, com base em princípios diferentes. A teoria da liberdade humeana é erigida em um contexto específico, no qual a idéia de necessidade, correlata à de liberdade, se explica a partir de uma teoria específica sobre o funcionamento da mente humana. Sendo assim, pode-se dizer que, malgrado as posições dos autores serem compatibilistas, as teorias não são exatamente equivalentes, justamente por não serem as filosofias equivalentes. De qualquer modo, guardadas as devidas distinções, as três teorias aceitam o determinismo, mas um determinismo compatível com a liberdade prática e a responsabilidade moral.

Acredito que a contribuição mais significativa que minha dissertação pode oferecer – e mais de acordo com o esperado - envolve uma concentração filosófica em Hume. Com efeito, seria um atrevimento temerário numa dissertação de mestrado querer me aprofundar no complexo tema da liberdade em três ou quatro autores. Portanto, não se deve nutrir tal expectativa, porque certamente ela será frustrada. É verdade que apresento, no capítulo inicial, os argumentos de Hobbes e Locke e, ainda, ao final, um *Apêndice* sobre liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer, mas faço isso com propósitos muito mais ilustrativos. Meu objetivo não é investigar a liberdade nesses autores, mas sim em Hume.

Isto considerado, passo a expor a estrutura e os tópicos centrais dos capítulos da dissertação.

No primeiro capítulo é apresentada uma exposição das idéias de Hobbes e Locke sobre liberdade e necessidade. Esse capítulo tem uma ambição filosófica menor. O seu caráter é mais introdutório. Eu poderia, inclusive, prescindir virtualmente de uma apresentação desses autores. Assim, a minha análise filosófica com relação a Hobbes e Locke é rarefeita. Meus compromissos conceituais, repito, são com o tema da liberdade e

responsabilidade moral em Hume. Que Hobbes e Locke compareçam, é um fato, mas com função acessória.

No segundo capítulo apresento pontualmente o compatibilismo humeano a partir do que ele diz sobre a origem da idéia de necessidade. Trata-se de mostrar em que consiste exatamente o seu “projeto de reconciliação” e por que há, segundo ele, uma relutância da humanidade em admitir verbalmente a doutrina da necessidade. Hume acredita que todos os homens sempre concordaram com as duas doutrinas, mas relutam em admitir a da necessidade e inclinam-se, de modo confuso, a acreditar na da liberdade da vontade e, assim, na “liberdade de indiferença”.

Passarei então, no terceiro capítulo, a um exame das razões que Hume oferece para mostrar por que há uma prevalência da doutrina da liberdade (isto é, da liberdade da vontade) sobre a sua antagônica, muito embora ele considere, ao menos no *Tratado*, a doutrina prevalente absurda e ininteligível.

Por fim, no quarto capítulo, exponho a teoria da imputabilidade moral de Hume de modo a mostrar algumas conseqüências que sua formulação pode trazer para a noção de responsabilidade moral, especialmente, quanto ao princípio explicativo que Hume lhe oferece. Examinarei ainda os parágrafos finais da *IEH* VIII em que Hume trata da relação entre Divindade e maldade moral.

Ainda me servirei, como disse, de um apêndice a fim de fazer uma breve comparação das idéias de Hume e de Schopenhauer sobre o assunto. Acredito que Schopenhauer, guardadas as devidas distinções, reedita alguns argumentos humeanos. É evidente que o objetivo dessa dissertação poderia muito bem prescindir de uma ligeira apresentação e discussão da doutrina de Schopenhauer. Entretanto, acho instigante abordar as reflexões schopenhaurianas sobre liberdade e responsabilidade moral. Explico: não há dúvida de que Schopenhauer e Hume estão em profundo desacordo sobre as competências do discurso filosófico. Isso não deve impedir, contudo, que percebamos concordâncias dignas de menção. Destaco aqui, a concordância entre Hume e Schopenhauer, ao menos em linhas gerais, sobre a consciência do agente não ser um

testemunho confiável para sustentarmos a liberdade da vontade (isto é, da vontade individual, não a liberdade da *Vontade* como coisa em si).

1. O COMPATIBILISMO EM HOBBS E LOCKE

Pretendo nesse capítulo apresentar as concepções de liberdade em Hobbes e Locke. Meu propósito, com essa apresentação, será mais histórico do que propriamente filosófico. Com isso quero dizer que as teses de Hobbes e Locke serão reconstruídas em linhas gerais a fim de contextualizar historicamente a discussão central que essa dissertação pretende fazer sobre o compatibilismo de Hume. Naturalmente, uma contextualização histórica dos conceitos de vontade e liberdade deve sofrer uma restrição, pois do contrário poderíamos ser levados a pensar que, inclusive os gregos antigos, como Aristóteles, por muitos considerado um compatibilista (cf. Munhoz 2002: 26) deveria ter seu lugar nesse capítulo (ainda que ele não trate exatamente do conceito de vontade). Esse não é o caso, uma vez que a minha intenção é tão-somente ressaltar a importância de autores próximos a Hume, isto é, ligados a ele pela tradição empirista de língua inglesa. Como veremos, no caso de Locke, as proximidades são maiores do que as de Hobbes. De todo modo, trata-se de dois autores empiristas, de língua inglesa e compatibilistas. Acredito, assim, ser pertinente para a clarificação do pensamento de Hume vermos o que esses dois autores têm a dizer sobre liberdade e em que medida suas concepções diferem da de Hume.

1.1. O compatibilismo em Hobbes

Uma apresentação da teoria hobbesiana da liberdade indubitavelmente requer um passeio pelo notável episódio da história da filosofia moderna – gerado pela instigante controvérsia sobre a liberdade e necessidade – entre Hobbes e o Bispo da Igreja Anglicana¹⁵, John Bramhall. Bramhall apresentou um discurso sobre a liberdade e necessidade e deve ter enviado uma cópia a Hobbes que, num escrito intitulado *Of Liberty and Necessity (LN)*, criticou, de modo a defender a sua própria visão, ponto por ponto os argumentos do Bispo. Bramhall, por seu turno, replicou com *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity* (1655), defendendo, além de atacar criticamente a posição de Hobbes, ponto por ponto sua original posição contra o criticismo hobbesiano. Hobbes respondeu com *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (QLNA)* (1656) e Bramhall treplicou com *Castigations of Mr. Hobbes* (1658).

Por certo, nem a visão de Hobbes nem a de Bramhall sobre a liberdade humana são completamente originais¹⁶. Hobbes é um determinista, pois acredita que todas as coisas que acontecem, incluindo toda ação humana, são efeitos necessários de causas antecedentes. Bramhall, ao contrário, pensa que algumas ações humanas não são necessitadas por fatores antecedentes — estas são as ações livres que nós executamos.

¹⁵ Essa apresentação segue em vários pontos a introdução de Vere Chappell ao livro *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (1999), cuja indicação devo ao professor Silvio Chibeni.

¹⁶ Conforme assinala Chappell (1999), “Hobbes dificilmente pode ser considerado o primeiro determinista ou compatibilista da história da filosofia, nem Bramhall o primeiro libertarianista. As duas posições foram freqüentemente sustentadas por filósofos antigos e medievais e ambas foram advogadas por outros pensadores, tanto teólogos quanto filósofos, no início da era moderna. A visão de Hobbes é muito parecida a dos Reformadores Protestantes (Lutero e Calvino entre eles). Já a de Bramhall aproxima-se à visão dos mais influentes pensadores católicos da época, ou seja, a dos jesuítas seguidores de Molina e Suarez. Mas nem por isso se pode pensar que todos os protestantes foram deterministas ou que todos os católicos libertarianistas. Do lado católico, por exemplo, os Jansenistas foram implacáveis oponentes dos jesuítas em relação a essa questão. E entre os protestantes, os seguidores de James Arminius tinham rejeitado o determinismo dos Calvinistas ortodoxos na Holanda e desenvolveram uma visão de liberdade muito próxima a dos Jesuítas. A posição Arminiana tornou-se também influente na Inglaterra dos Stuart, especialmente entre os clérigos. O próprio Bramhall foi freqüentemente identificado como um Armínio” (Chappell 1999: xi).

Portanto, Bramhall é um incompatibilista, pois concebe a liberdade como inconsistente com a necessidade. Já Hobbes, embora concorde que existam ações livres, como compatibilista, pensa que a liberdade é logicamente consistente e, por isso, compatível com a necessidade. A passagem abaixo confirma essa posição.

A liberdade e a necessidade são compatíveis (liberty, and necessity are consistent), o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam da necessidade (Lev. XXI § 4: 180).¹⁷

É importante destacar que a tese compatibilista de Hobbes reflete sua compreensão geral da natureza, segundo a qual, como se sabe, esta é constituída por matéria e movimento (isto é, alteração da posição espacial) e submetida à lei de inércia (Cf. Tuck, 2001: 63). Não existe nenhum espírito, mas apenas corpos (cf. Tönnies 1988: 155). Portanto, para Hobbes, todas as coisas, incluindo as mentes humanas, devem ser reduzidas à matéria. Hobbes critica a idéia de que um ser, poder, agente ou substância de qualquer tipo, deve mover-se ou determinar-se a si próprio. Como princípio fundamental, Hobbes assume que ‘nada começa a partir de si próprio, exceto a partir da ação de algum outro agente imediato fora de si próprio’ (LN § 30: 38). Ao assumir esse princípio, a idéia de um ser autocausado é explicitamente banida por Hobbes.

Nesse contexto, a liberdade é entendida de modo negativo – como ausência de impedimento ao movimento de um corpo qualquer. Assumido isso, a liberdade¹⁸ deve

¹⁷ A relação entre Deus, liberdade e responsabilidade moral será vista na seqüência.

¹⁸ Gostaria de sublinhar que visio ao entendimento do que Hobbes chama de “liberdade natural” (Lev XXI § 4:180), não a “liberdade política”, isto é, aquela liberdade do indivíduo como cidadão, sujeito a leis positivas. A liberdade natural é o conceito que melhor se presta ao propósito de entender especulativamente o sentido mais abstrato de liberdade, pois nele não interferem limitações artificiais, próprias de uma comunidade política.

ser por certo extensiva a todos os corpos¹⁹. Daí não se poder restringir a liberdade apenas aos homens ou aos animais. No capítulo XXI do *Leviatã*, lemos: “*Liberdade* significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (*Lev. XXI § 1:179*)²⁰. Na seqüência Hobbes assinala um ponto importante. “Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que lhe falta liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; tal como uma pedra que está parada, ou um homem que se encontra amarrado ao leito pela doença” (*Lev. XXI § 1:179*).

Como é possível perceber, em Hobbes, não devemos confundir os conceitos de liberdade e poder. É evidente que esses conceitos estão intimamente relacionados. Ser livre implica ter poderes para realizar um movimento desimpedido. Agora, não ter poderes não significa não ter liberdade, porque a liberdade não se refere às potencialidades que um corpo poderia vir a ter, mas sim ao que pode fazer levando-se em conta a sua constituição presente. Daí podermos concluir que a liberdade em Hobbes de modo algum pode ser entendida como um poder de fazer o que se quer. Ser livre é propriamente querer o que se pode (homens e animais).” Pode-se dizer que o poder que temos é a medida da limitação natural de nossa liberdade e não o fim de nossos desejos. Nesse contexto, não cabe almejar poder, pois ele significaria um mero anelo, assim como uma pessoa amarrada ao leito pela doença poderia desejar ter o poder de levantar-se, o que certamente seria em vão. Em suma, pode-se dizer que, em Hobbes, sou livre porque sou capaz de fazer o que quero.

Nesse contexto, vale registrar as palavras *Da liberdade e necessidade*. Aí Hobbes esclarece que “é *livre* de fazer algo quem pode fazê-lo se tem a vontade de fazê-lo, e pode

¹⁹ Portanto, conforme Hobbes, mesmo os seres inanimados são livres, assim como a “água, por exemplo, é dita descender livremente, ou ter liberdade para descer pelo canal do rio porque seu movimento não é impedido pelos diques” (*LN § 29: 38*).

²⁰ Em *Lev*, XIV, § 2 lemos: “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem”. Em *LN*, lemos que a liberdade significa “a ausência de impedimentos para a ação que não estão contidos na natureza e qualidade intrínseca do agente” (*LN: § 29: 38*).

abster-se se tem a vontade de abster-se” (*LN* § 3: 15). Com base nisso, não há problema algum em se admitir que a liberdade seja atribuída àquele que pode fazer o quer. O que não se segue daí é que alguém possa significativamente afirmar que pode querer se quer. Ou seja, não podemos pensar que a própria vontade é objeto da vontade²¹.

Devemos notar, embora não fique claro na definição de liberdade em *Leviatã* XXI: § 1, que as criaturas animadas, dotadas de imaginação, são dignas de uma atenção especial. Pelo fato de possuírem imaginação, elas são capazes de movimentos voluntários (cf. *Lev.* VI § 1: 46). Com efeito, diferentemente de um “movimento vital” que ocorre sem o concurso da imaginação, como “a circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc” (*Lev.* VI § 1:46), os chamados “movimentos animais”, como andar e falar, e qualquer outro movimento dos membros, dependem de como as criaturas animadas tinham imaginado antes na mente (cf. *Lev* VI § 1: 46). A imaginação opera em concurso com o esforço (*endeavour*). O esforço é aquilo que geralmente entendemos como “pequenos inícios de movimentos, no interior do corpo do homem” (*Lev.* VI § 1: 47). O esforço dirige-se para um objeto considerado bom e afasta-se de um objeto considerado mau. No primeiro caso, o esforço chama-se desejo ou apetite, no segundo, aversão (*Lev.* VI § 2: 47). Dados a imaginação e o esforço, temos o que se pode denominar atos voluntários. E “um ato voluntário é aquele que deriva da *vontade*” (*Lev.* VI § 53: 55). Ora, segundo Hobbes, não há nenhum ser imaterial, almas ou qualquer coisa assim; e quaisquer poderes que os seres humanos têm são poderes de coisas materiais. Segue-se, pois, que não há uma vontade tal como os escolásticos conceberam, isto é, como uma faculdade do querer, ou um apetite racional. Com efeito, a vontade é um “ato (e não a faculdade) de *querer*” que representa “o último apetite na deliberação” (*Lev.* VI § 52: 55).

Pergunta-se então: o que Hobbes entende por deliberação?²² De acordo com Hobbes, quando um agente estiver pronto para agir ele terá muitos diferentes desejos

²¹ Como assinala José Oscar de Almeida Marques (1988:79) em *Ações e causas: um ensaio de análise do conceito de ação intencional*. Universidade Estadual de Campinas: 1988, em Hobbes, “a própria vontade, ou o apetite, não são voluntários”.

²² Para uma análise aprofundada da deliberação em Hobbes – e de suas diferenças e semelhanças com Descartes – é obrigatória a leitura do capítulo III de Marques (1988).

competindo entre si para produzir uma ação. Quer dizer, para Hobbes, o processo de deliberação ocorre “quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta” (*Lev.* VI § 49: 54)²³.

Note-se que ao compreendermos a vontade como “o último apetite na deliberação”, podemos evitar o erro de conceber a vontade como um “apetite racional”.²⁴ Se assim entendêssemos, então não poderíamos conceber como voluntários os atos contra a razão. Mas, segundo Hobbes, os tontos e os loucos também agem voluntariamente (portanto, deliberam). Sobre isso lemos em *LN*: “os tontos (*fools*) e os loucos (*madmen*) manifestamente deliberam não menos que os homens mais sábios, ainda que não façam uma escolha (*choice*) tão boa, pois eles têm as imagens das coisas alteradas por causa de sua doença” (*LN* § 8: 19).²⁵ Assim sendo, segue-se que toda ação voluntária que é de fato realizada é uma ação livre, ou, como ele coloca, que “todo ato voluntário é livre” (ele também toma a proposição conversa como verdadeira). Com efeito, Hobbes afirma:

aquelas ações que se diz que um homem faz sob deliberação, se diz que são voluntárias e feitas com escolha (*choice*) e eleição (*election*), uma vez que ação voluntária e ação procedente de uma eleição (*election*) são a mesma coisa; e que falar em um agente voluntário é o mesmo que falar em um agente livre, isto é, um agente que não chegou ao fim da deliberação (*LN* § 28: 37-38).

²³ Em *DC* XIII § 16 lemos: “Deliberar não é outra coisa que pesar numa balança as vantagens e as desvantagens de uma tentativa que fazemos, onde o que tem mais peso naturalmente prevalece, de acordo com sua inclinação”.

²⁴ Chappel corretamente comenta: “o único desejo que vence essa competição [da deliberação], o único que realmente motiva o agente a agir como age, é o que Hobbes chama de ‘vontade’ do agente em relação à ação realizada. Assim, embora exista vontade para Hobbes, a vontade não é uma espécie distinta de operação mental, diferente de um desejo; antes, a vontade constitui uma subclasse dos desejos” (1999: xiii).

²⁵ Uma vez que toda ação voluntária é deliberada, também toda ação voluntária dos animais (*brute beasts*, nos termos de Hobbes) é deliberada. Em *LN* lê-se: “os cavalos, cães e outras bestas muitas vezes hesitam ante o caminho que vão tomar, o cavalo recuando ao perceber uma figura estranha e avançando novamente para evitar a espora. E que faz um homem que delibera senão ora proceder em direção à ação, ora retrair-se, segundo o atraia a *esperança* (*hope*) de um maior bem ou o afaste o *medo* (*fear*) de um mal maior” (*LN* § 8: 19)?

Nessa altura, uma questão se impõe: que tipos de ações humanas devem ser remetidas à classe de ações involuntárias e não-livres? Ou melhor, que fatores ou condições têm de estar presentes, de acordo com Hobbes, para afirmarmos que uma ação não é voluntária ou não é livre? Ora, necessidade não é esse fator, visto que necessidade é tão perfeitamente compatível com liberdade quanto com voluntariedade (eis aí a tese compatibilista de Hobbes).

Tradicionalmente poderíamos pensar que as ações abruptas e triviais deveriam ser consideradas involuntárias. De fato, ações abruptas supostamente acontecem rapidamente demais para deliberação, e ações triviais não necessitam de deliberação. Como a deliberação é uma pré-condição da vontade (um ato da vontade ocorre somente no fim de um processo deliberativo), sustenta-se que tais ações não são precedidas por volições e daí não são voluntárias. Ora, ações abruptas e triviais são usualmente pensadas como não deliberadas, isto é, não precedidas por deliberação. Mas essa não é exatamente a visão de Hobbes, pois ele acredita que tais ações não são na verdade não deliberadas. Segundo Hobbes, por exemplo, as ações de caminhar e comer

chegam a ser *fáceis* (*easy*) e *habituais* (*habitual*), até o ponto de serem feitas sem *premeditação* (*forethought*), [mas] isso não impede que o ato seja *voluntário* e provenha de uma *eleição* (*election*). Da mesma maneira, as ações mais precipitadas (*rashest*) das pessoas coléricas são também *voluntárias* e *deliberadas*: pois, quem, a não ser uma criança pequena, não considerou quando e até que ponto *deva* ou *possa* sem perigo bater ou insultar (*LN* § 8: 19).²⁶

Como se pode perceber, Hobbes defende que se um agente faz algo abrupta ou automaticamente, ainda que ele não delibere sobre esta mesma ação no mesmo momento, no entanto, ele teve ocasião para deliberar todo o tempo precedente da sua vida. No § 25 de *LN*, Hobbes é enfático: “nenhuma ação humana pode ser dita sem deliberação, por mais repentina que possa ser, pois se supõe que o agente teve tempo

²⁶ Há aqui uma notável diferença com Aristóteles. Segundo o autor da *Ética a Nicômaco*, toda ação deliberada é voluntária, mas nem toda ação voluntária é deliberada. Entre as ações voluntárias não deliberadas, Aristóteles inclui as ações das crianças e dos animais (cf. *EN* III 1111^a 25).

para deliberar ao longo do tempo precedente de sua vida, se ele deveria fazer este tipo de ação ou não” (*LN* § 25: 37).

Diferentemente é o caso das ações de um agente compelido a realizá-las por ameaças, perigos ou outras circunstâncias externas. E também distinto é o caso das ações de um agente que é forçado a fazê-las por algum outro agente.

Sobre as ações compelidas, podemos afirmar que elas são, no fundo, voluntárias. De fato, uma compulsão somente causa uma ação se influenciar a vontade do agente, vontade esta que será a causa imediata da ação. Um homem, Hobbes diz, “é então somente dito ser compelido quando o medo o faz querer [fazer algo], como quando um homem quer atirar seus bens ao mar para salvar a si próprio, ou submete-se a seus inimigos por medo de ser morto” (*LN* § 19: 30).

Distintamente, uma ação que é forçada não é voluntária para Hobbes. Nesse caso, força parece ser um fator que impede uma ação de ser voluntária e, conseqüentemente, livre, pois ela é feita contra a vontade do agente. Pois, “quando um homem por força, agarrando os membros de um outro, move-os como os dele próprio, não como agrada ao outro homem [...] a ação assim feita [não é] a ação dele que sofre, mas a daquele que usa a força” (*QLNA*, § 19: 78-79)²⁷.

Uma palavra tem de ser dita sobre a concepção de necessidade em Hobbes. De acordo com Hobbes, ‘necessário’ é “aquilo que é impossível ser de outro modo, ou aquilo que não pode vir a acontecer de outro modo” (*QLNA* § 1: 73). Mas essa explicação parece ser bastante ociosa, pois o significado de necessário seria simplesmente aplicável aos conceitos de possível e impossível. Certamente uma compreensão mais profícua de necessário pode ser encontrada na ligação dos conceitos de necessidade e causação. Uma

²⁷ Portanto, coação seria irresistível ao passo que compulsão, por envolver ameaças e medo, não tem o mesmo caráter irresistível de coação. Como diz Chappell, “propriamente falando, a força impede, mas a compulsão não impede a voluntariedade ou liberdade” (1999: xx).

causa, de acordo com Hobbes, é algo que torna necessário a ocorrência do seu efeito. Assim, não podemos conceber que uma causa não seja seguida por seus efeitos. Isto seria uma violação tanto das leis da natureza quanto do pensamento. Quando Hobbes fala de causas necessárias, ele sugere que há causas que não são necessárias. Porém, como adverte Chappell (cf. 1999: xvi), a expressão ‘*causas necessárias*’ é para ele, de fato, um pleonasma, pois toda causa é uma causa necessária²⁸.

Penso que aqui é o momento de recuperar a afirmação de Hobbes (*Lev. XXI*, § 4:180) sobre a dependência de uma causa de outra causa, ou seja, sobre uma “cadeia contínua” de causas. Como vimos, o autor do *Leviatã* considera que esta cadeia contínua de causas tem nas “mãos de Deus” o seu “primeiro elo”, pois Deus é “a primeira de todas as causas” (cf. *Lev XXI* § 4:180). Trata-se, portanto, de entender o papel de Deus na doutrina hobbesiana da liberdade.

Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor (*author*), não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa (*cause*). E se acaso a sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus (*Lev. XXI* § 4: 180-181).

Não é difícil perceber que essa passagem incita vários questionamentos. Como entender que Deus, sem ser responsável por nossas ações, é a causa delas? Se nossas ações são causadas por nossos apetites e vontades, Deus também é causa de nossas ações e,

²⁸ Hobbes explicitamente argumenta que uma causa suficiente de um efeito deve ser uma causa necessária desse efeito também (*LN* § 31: 38). É interessante notarmos, aqui, uma íntima aproximação de seu pensamento com o de Schopenhauer (princípio de razão suficiente). No apêndice sobre Schopenhauer, voltarei a esse ponto.

portanto, também seria responsável por elas. A citação também enseja a discussão clássica da relação entre liberdade humana, presciência e onipotência divinas²⁹.

Com respeito à distinção proposta entre autoria e causa, a tentação inicial é a de acusar Hobbes de incoerência. Com efeito, quem causa algo pode ser entendido como o autor daquilo que causa. Assim, autoria e causa seriam equivalentes e de nada adiantaria declarar que Deus é causa mas não é autor. Contudo, é possível uma interpretação favorável a Hobbes. Talvez tenhamos de entender que Deus não é autor, embora seja causa, porque ele não pode ser dito responsável por nossas ações. A autoria seria nossa, visto que somos nós os responsáveis (nós é que respondemos) por deixarmos de fazer o que Deus nos ordenou, embora Deus, como primeira de todas as causas, também causa nossos pecados³⁰.

Diante de tudo isso, alguém poderia perguntar: ora, se a vontade não é livre, se tudo tem uma causa, se liberdade e necessidade são compatíveis, como então Hobbes responde ao problema da responsabilidade moral?³¹

É preciso notar que Hobbes, em seu debate com Bramhall, serve-se de muitos princípios estabelecidos em suas teses morais e políticas. Por exemplo, Bramhall objeta Hobbes afirmando que se todas as ações são antecipadamente necessitadas, segue-se

²⁹ Acredito não precisar, tendo em vista o propósito de apresentação desse capítulo, discutir esse ponto. Registro, contudo, a dificuldade que Hobbes enfrenta e que parece ser corretamente deslocada por Hume (*IEH* VIII ii 32:132), a saber, o célebre dilema de Epicuro. Segundo o filósofo grego Epicuro (341-270 a.C.), “Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” (*Antologia*. Os Pensadores, p. 20).

³⁰ Na seção 4.2 veremos a crítica de Hume indo precisamente de encontro a este argumento, ou seja, veremos que a distinção entre autor (responsável) e causa é improcedente. Em resumo, o ponto seria, de acordo com Hume, o seguinte. Se assumirmos que Deus é bom e “causa originária e autor último” de nossas ações, ou não há maldade no mundo, ou Deus também é culpado por essa maldade (cf. *IEH* VIII ii 32: 132). Na verdade, perceberemos que Hume não apenas rejeita o argumento. Ele considera desnecessário para o esclarecimento da liberdade e responsabilidade moral recorrermos a Deus.

³¹ Veremos que em Hume podemos encontrar excelentes razões para fazermos economia dessas discussões. Hume defenderá que o senso comum é um guia melhor.

que tanto as leis civis quanto o próprio Deus são injustos, porque condenam e punem os homens por fazerem errado aquilo que é inevitável. Hobbes defende sua posição original alegando que nem Deus nem as leis, por definição, podem ser injustas. Segundo Hobbes, uma justa punição não requer que um malfeitor tenha sido capaz de evitar sua má ação. Basta que ele tenha agido voluntariamente, isto é, de acordo com a sua própria vontade. Ora, isto é perfeitamente consistente com o agente ter necessitado realizar aquela ação³². A seguinte passagem deixa claro esse ponto.

O que os homens fazem entre eles mediante pactos e convênios e chamam pelo nome de justiça e em virtude da qual eles são estimados e declarados legitimamente justos e injustos (*just or unjust*), não é aquilo pelo que as ações do Deus Onipotente têm de ser medidas e chamadas justas, não mais do que seus desígnios têm de ser medidos pela sabedoria humana. O que Deus faz é justo porque ele faz; justo, digo, para ele, ainda que nem sempre justo para nós (*LN* § 12: 22).

Como vimos, Hobbes teve de enfrentar, em sua resposta a Bramhall, questões centrais e fundamentais da natureza da liberdade e da responsabilidade moral, pois o incompatibilismo de Bramhall, a despeito de prováveis incoerências, está alicerçado sobre o influente ponto de vista que considera as implicações da necessidade universal para a moralidade, e, em particular, a precondição de justiça e responsabilidade moral. De fato, é forte a idéia de que um agente não pode fazer certo ou errado, praticar justiça ou injustiça, ou ser responsável por qualquer coisa que tenha feito, a menos que ele seja um agente livre, não meramente livre no sentido compatibilista de ser capaz de agir de acordo com sua vontade, mas no sentido de ser um agente dotado de vontade livre, de ser capaz de querer alguma coisa em lugar de outra.

Por certo, Hobbes oferece uma concepção de responsabilidade moral que parece consistente com a liberdade compatibilista. É preciso reconhecer que há também um vigoroso ponto de vista subjacente à posição hobbesiana, a saber: a convicção de que

³² Vale registrar que, quanto à punição, a proposta de Hobbes não é de vingança ou recompensa pelas más ações feitas no passado, mas a de preveni-las de serem feitas no futuro. Assim entendido, punir é justificável mesmo se o malfeitor não pôde evitar a ação pela qual foi punido.

todas as coisas têm uma causa, isto é, de que tudo o que acontece depende de outra coisa que tenha já acontecido. Isto admitido, como de fato é admitido por Hobbes e pelos deterministas, o compatibilismo é o único modo de tornar significativa a nossa idéia de liberdade. Estou ciente de que, colocada nestes termos sumários, a solução afigura-se superficial. Aqui, contudo, não é o momento para aprofundarmos esse ponto. Esse momento terá lugar quando entrarmos nos capítulos centrais dessa dissertação sobre Hume.

1.2. O compatibilismo em Locke

Nessa seção farei uma exposição dos conceitos de vontade e liberdade em Locke. Meu propósito é tão-somente apresentar o seu compatibilismo. Para tanto, concentrar-me-ei no capítulo *Do Poder* (XXI, livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*). A propósito, gostaria de registrar que, sobre a idéia de poder em Locke, limitar-me-ei apenas em mostrar a sua relação com os conceitos de vontade e liberdade e indicar, *en passant*, aspectos de semelhança e discordância com Hume. Também destacarei, em certos momentos, as semelhanças e diferenças entre Hobbes e Locke. Assim, terei a oportunidade não só de reforçar pontos antes abordados, como também de destacar pontos ausentes na seção anterior, os quais, acredito, terão seu lugar mais adequado neste capítulo.

Para entender a tese compatibilista de Locke, é preciso levar em conta o seu conceito de poder³³. Locke considera que

não podemos observar qualquer alteração ou operação a ser efetuada sobre algo, a não ser pela observável mudanças de suas idéias sensíveis (*but by the observable change of its sensible Ideas*), nem podemos conceber

³³ É interessante que Locke, ao situar sua concepção de vontade e liberdade a partir do conceito de poder, dá aparentemente um passo mais radical do que Hobbes, que situa a liberdade a partir de seu conceito de corpo. Contudo, sua concepção de poder, como se poderá perceber, está presa ainda à assimilação não significativa em termos humeanos. Creio que o exame dado por Hume à idéia de poder causal apresenta vantagens conceituais para a análise do problema da liberdade.

qualquer alteração a ser feita, sem concebermos a mudança de alguma de suas idéias” (*E XXI, 1*)³⁴.

Para Locke, a idéia de poder tem “um lugar no seio das demais idéias simples, e, poderá ser considerada como uma delas, sendo um dos ingredientes mais importantes para a produção das idéias complexas das substâncias” (§ 3). É digna de nota a seguinte passagem do *Ensaio*.

Sempre que qualquer mudança é observada, a mente tem de recolher algures um poder que permita realizar essa mudança, assim como a possibilidade de a própria coisa receber essa mudança. Contudo, se o considerarmos atentamente, os corpos, através dos nossos sentidos, não nos possibilitam uma tão clara e distinta idéia de poder ativo, como a temos a partir de uma reflexão sobre as nossas operações mentais (§ 4).

Podemos perceber que Locke concede um papel proeminente à ação da mente na captura da idéia de poder³⁵. Ele pensa que o poder necessariamente envolve relação, isto é, implica uma relação da ação com a mudança (§ 3). O poder é uma qualidade relacional dos objetos e da própria ação da mente sobre os objetos. E é nesse último caso que nossa idéia de poder pode adquirir clareza e distinção. De modo muito interessante, Locke nos apresenta o exemplo da bola de bilhar, tornado célebre por Hume. Segundo Locke, “quando a bola de bilhar obedece ao movimento do taco de bilhar, não se trata de nenhuma ação da bola, mas de mera paixão” (§ 4). Devemos, assim, distinguir entre poder passivo e ativo. O exemplo da bola de bilhar ilustra a noção de poder passivo, pois, a rigor, observamos aí apenas a *transferência* de movimento de um corpo a outro. Já quando se trata do poder ativo, conseguimos formar uma idéia da *produção* do movimento. Esse é o caso verificado pela experiência de que, a partir de nossa própria reflexão, podemos *começar* algum movimento (cf. § 4).

Portanto, é o reconhecimento das mudanças que ocorrem no mundo, isto é, o movimento tanto dos corpos como de nosso pensamento que nos leva à idéia de poder.

³⁴ A seguir, todas as referências ao *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* serão feitas apenas com a indicação do parágrafo, pois me restringirei, salvo registro em contrário, ao capítulo XXI do livro II da obra citada.

³⁵ É necessário registrar que Hume mostrará que tampouco nossa mente revela qualquer poder causal em relação aos objetos, ainda que nesse caso, seja mais fácil cairmos na ilusão de pensarmos que há tal poder.

Mas, é preciso notar que Locke, ao que parece, não está preocupado com indagações ontológicas sobre o poder. Antes, sua preocupação é de cunho eminentemente epistemológico, haja vista ele afirmar que: “o meu presente objetivo não é procurar a origem do poder, mas como chegamos à concepção dessa *idéia*” (§ 2). Pelo menos nesse ponto, Locke está próximo a Hume em sua investida contra a ontologia³⁶.

Para Locke, a vontade (*Will*) “não significa mais do que um poder³⁷, ou uma capacidade para preferir ou escolher (*to preferer or chuse*): e quando a vontade, sob o nome de faculdade é considerada como aquilo que é, apenas como uma capacidade para realizar qualquer coisa, o absurdo ao dizer que é livre ou não facilmente se descortinará” (§ 17). É nesse sentido que Locke afirma que a liberdade não é um atributo da vontade, pois a liberdade não é esse poder, a liberdade é um poder dos agentes. Sendo assim, a liberdade não se aplica à vontade (cf. § 14)³⁸.

Estou de acordo com Rapaczynski quando ele defende que “a idéia básica da teoria da ação de Locke e o ponto central de sua resposta ao velho dilema da liberdade da vontade e escolha indeterminada, jazem em sua separação de *will* e *freedom* como dois diferentes poderes ou faculdades da mente” (1989: 127). Segundo Rapaczynski,

o melhor modo de introduzir essa visão é examinar o significado da palavra ‘escolha’ (*choice*), que parece estar por trás da confusão em torno do problema da vontade livre. Há claramente alguma conexão entre escolha e liberdade, visto que seres que não são livres em relação a certas ações são ditos ‘não terem escolha’ sobre elas (1989: 127).

³⁶ Conquanto Locke se comprometa com a velha ontologia ao afirmar, por exemplo, que as qualidades primárias de volume, número, figura e movimento “estão realmente nos corpos sejam ou não percebidos pelos sentidos de alguém” (§ 17).

³⁷ Note-se que, enquanto para Hobbes a vontade é ato, para Locke a vontade é poder.

³⁸ No § 27 lemos que a liberdade consiste “na nossa capacidade para agir ou para não agir de acordo com o que escolhemos ou queremos”. Salta aos olhos a semelhança da definição de liberdade de Locke com a de Hume. O autor das *IEH* afirma que liberdade é “*um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*” (*IEH* VIII i 23: 126-127). Pode-se dizer, assim, que as concepções de liberdade em Locke e Hume parecem ser equivalentes. Porém, não há equivalência entre as suas concepções de vontade. Vontade para Locke é um poder e para Hume uma impressão (cf. *T* II iii 1.2). Ver a respeito desse ponto capítulo 2.

Podemos perceber que, segundo a visão de Locke, há dois aspectos que devem ser considerados em relação ao conceito de escolha. Contudo, apenas uma deles é refletido neste modo de falar. Sendo assim, não podemos *ter* uma escolha onde não há nenhuma alternativa, tampouco podemos *fazer* uma escolha onde nenhuma razão seja dada para escolher entre uma ou outra ação.

“Para uma pessoa fazer uma escolha (para a vontade ser movida) [...] não é suficiente que dois (ou mais) cursos de ação sejam possíveis; eles devem também diferir em relação a um *critério* ou um *padrão* de acordo com o qual a escolha possa ser feita” (Rapaczynski 1989: 127). Quer dizer, temos de ter um critério de escolha que arbitra entre os possíveis cursos de ação. Do contrário, não caberia nenhuma diferença entre escolha e acaso, isto é, entre escolha e a falta de razão ou explicação para o agir.

Ainda segundo Rapaczynski, Locke claramente acreditou que a menos que alguém separe os dois aspectos da escolha, ou seja, o de ter uma escolha (abertura de possibilidades) e o de fazer uma escolha, o uso da palavra resultará infeliz. Por isso, Locke freqüentemente usou a palavra “preferência” (cf. 1989: 127-128). Assim, preferência, como um ato da vontade, significa *fazer* uma escolha ou escolher um curso de ação. Mais apropriadamente, cabe à liberdade o poder de escolher no sentido de “ter uma escolha”, isto é, a possibilidade de fazer uma ou outra coisa. Portanto, podemos dizer que *ter* uma escolha significa ser livre e que fazer uma escolha significa exercer a vontade³⁹. Dessa perspectiva, somente tem sentido falar em ter uma escolha entre duas ações, não entre *dois atos de escolha*; pois, ainda que duas alternativas de ação possam estar em nosso poder quando somos livres, duas diferentes escolhas não estão. Ou seja, “estamos determinados a fazer a escolha que realmente fazemos, embora não estejamos determinados a fazer o que na verdade fazemos” (1989: 128). Isso parece querer dizer o seguinte. A não-determinação de fazer o que na verdade fazemos prende-se ao fato de a

³⁹ Rapaczynski afirma: “que estes dois aspectos são de fato lógica e efetivamente distintos é melhor confirmado pelo fato de que eu não tenho realmente de *ter* uma escolha para *fazer* uma escolha; basta que eu *acredite* que uma ação esteja em meu poder para exercer meu poder de volição em relação a ela, muito embora isso possa posteriormente revelar que minha decisão foi irrelevante em relação ao que foi seguido” (1989: 128).

liberdade significar justamente a possibilidade de fazer algo diferente. Apenas isso. Quer dizer, não devemos entender que nossa ação não é determinada, mas simplesmente que poderíamos não praticá-la se não a escolhêssemos. “Um homem que caminha [...] está em liberdade, não porque caminha ou se desloca, mas porque pode parar se o desejar” (§ 24). Como ensina Locke no § 16, a liberdade não pode ser dita livre, pois isso implicaria mera tautologia.

Para Locke

liberdade é a idéia de um poder que um agente tem para realizar ou suspender uma ação, de acordo com a determinação ou pensamento da mente, pelo qual uma das ações é preferida em relação à outra: quando uma delas não está sob o poder do agente para ser concretizada de acordo com a sua volição, então não há liberdade: esse agente está sob *necessidade* (*under Necessity*) (§ 8).

Aqui parece haver uma oposição incompatibilista entre necessidade e liberdade. Essa impressão também é corroborada pelo § 13⁴⁰. Neste §, Locke faz uma distinção entre liberdade e necessidade: se o poder de agir ou de não agir estiver ausente, então, conforme Locke sustenta, aparecerá a necessidade (*Necessity*). Ora, essa é uma impressão que pode ser desfeita segundo os argumentos que apresentarei na seqüência.

Realmente, Locke, por vezes, parece se comprometer com teses incongruentes com o seu compatibilismo⁴¹. Outra passagem em que Locke incorre numa aparente contradição com o compatibilismo é a seguinte: “Um homem está em liberdade para elevar a mão até a cabeça ou para a deixar estar em repouso; está perfeitamente indiferente em relação a ambos, e seria uma imperfeição se lhe faltasse esse poder, se ficasse privado dessa indiferença” (§ 49). Locke nessa passagem parece estar defendendo

⁴⁰ No § 73, Locke diz não tenho mais liberdade quando estou sob necessidade (*under a Necessity*). Esse, de fato, não me parece um modo feliz de se expressar. Ele deveria opor liberdade à coação e não à necessidade. Hume, conforme veremos, argumentará nessa direção.

⁴¹ Espero que não restem dúvidas sobre a minha posição. A leitura que adoto é que Locke, no fundo, é um compatibilista, ainda que possamos dizer que ele hesite em certos momentos.

a liberdade de indiferença, liberdade esta claramente rejeitada pela tradição compatibilista. Se nossa liberdade é compatível com a necessidade não pode ser dita indiferente. Como veremos, para Hume, a liberdade de indiferença representa uma negação da necessidade e das causas (Cf. *T* 2.3.2.1). Porém, mais uma vez estaríamos sendo precipitados em julgar Locke como incorrendo nesse erro. Pois na seqüência da passagem acima, lemos:

Mas seria uma tão grande imperfeição se tivesse a mesma indiferença em relação a preferir levantar a mão ou deixá-la em repouso quando isso lhe salvaria a cabeça ou os olhos de um golpe que vê aproximar-se (§ 49).

Embora as duas citações acima mostrem situações diferentes, na última, a razão para Locke não admitir a indiferença pode ser estendida para as ações em geral, pois, na seqüência mostrarei, que sempre há uma preferência determinada pelo “desconforto”, isto é, pelo desejo de um bem ausente para que uma ação se realize.

Como podemos ver, mais uma vez Locke recorre à distinção entre vontade e liberdade⁴². A indiferença pode estar na liberdade, mas não na vontade. Isso significa que não podemos censurá-lo com um compatibilista humeano censuraria o defensor da liberdade de indiferença. Quer dizer, por entender que a ação é livre, mas não a vontade, Locke é levado a pensar que uma ação livre implica a possibilidade do contrário. Se faço A, posso fazer ~A⁴³. Isso aparentemente representa um distanciamento tanto de Hobbes como de Hume, pois esses autores evitam esse terreno escorregadio que a idéia da possibilidade de uma ação contrária traz. Aqui devemos ler Locke entendendo que ele está a dizer, conforme comentário esclarecedor de Rapakzynsk (cf 1989: 128), que a possibilidade referida é a possibilidade que vislumbramos antes de agir, não que nossa

⁴² No § 51, Locke oferece um exemplo iluminador: “aquele a quem cortam as correntes e abrem as portas da prisão está em perfeita liberdade, visto que tanto pode sair como ficar consoante achar melhor, ainda que a sua preferência esteja determinada para ficar por causa da escuridão da noite ou do mau tempo, ou por ausência de outro alojamento. Não deixa de ser livre, embora o desejo de certas comodidades que aí têm determinem absolutamente a sua preferência e o façam ficar na prisão” (§ 51), quer dizer, a possibilidade de sair ou não da prisão é condição da sua possibilidade para ficar na prisão. Por sua vez, a condição para que sua vontade prefira as comodidades de ficar na prisão, prende-se ao fato de sua escolha estar desse modo determinada.

⁴³ Aqui, a seguinte observação de Chappell tem pertinência. Segundo Chappell, “a posição de Hobbes é diferente da de Locke. Ou seja, para Locke é *verdadeiro* que um agente, para ser livre, deve ser capaz de ambos: fazer e não fazer a mesma coisa, qualquer que queira” (cf. 1999: xix, nota).

ação poderia de fato ser diferente do que é. A possibilidade da ação contrária é uma crença acalentada antes da realização da ação. Assim, conforme já tivemos a oportunidade de ver, temos uma escolha entre duas ações, não entre dois atos de escolha. Dois diferentes cursos de ação podem estar em nosso poder quando somos livres (isto é, ressalte-se, antes de agirmos), não entre dois atos de escolha, ou entre o exercício da vontade. Em suma, Locke não defende a liberdade de indiferença. Isso, a meu ver, fica explícito no § 73. Cito:

o resultado do nosso julgamento baseado nesse exame é o que, em última análise, determina o homem, que não poderia ser *livre* se a sua vontade fosse determinada por algo que não fosse o desejo guiado pelo julgamento. Eu sei que, para alguns, a liberdade está situada numa indiferença antecedente à determinação da vontade (§ 73).

Ora, esse não é o pensamento de Locke. Para ele, “a determinação da vontade segue imediatamente o julgamento do entendimento” (§ 73). O homem livre é aquele, como se percebe na citação acima, cuja vontade é determinada. Numa *Carta a Philippe de Limborch* ele diz que “a liberdade não consiste de modo algum nesta indiferença [isto é, indiferença na determinação da vontade e da ação], mas que consiste unicamente nessa potência (*puissance*) de agir ou de não agir segundo o que nós queremos” (*Carta* de 12/08/1701, p. 34).

Contudo, Locke admite um tipo de indiferença. Conforme lemos no § 73 há uma indiferença que se mantém após a determinação da vontade. Locke explica: “uma indiferença não do homem (uma vez que ele julgou pelo melhor, nomeadamente, agir ou suspender a ação, não é mais indiferente), mas uma indiferença (*indifferency*) dos *poderes operativos do homem* que se mantêm igualmente capazes de operar ou de suspender a operação, tanto depois como antes da decisão” (§ 73). Portanto, fisicamente eu tenho a capacidade de andar ou ficar parado, mas se minha vontade me determina a andar, então eu andarei.

Com base no exposto, vale ressaltar que um homem livre não pode ser confundido com um agente que age às cegas (cf. *Carta a Philippe de Limborch* de 12/08/1701, p.

34). Nisso, a liberdade não envolve indiferença, o que faz lembrar a distinção que veremos na seqüência, feita por Hume entre liberdade de indiferença e liberdade de espontaneidade. Uma ação ao acaso é também rejeitada por Locke, o que o aproxima dos mesmos termos da rejeição feita por Hume da liberdade de indiferença.

Também no § 15, ao definir mais uma vez a vontade, afirmando que ela é “o poder da mente para determinar o seu pensamento a fim de produzir, continuar ou parar qualquer ação, desde que essa dependa de nós”, Locke parece admitir uma quebra na cadeia causal. Mas isso, como mostrarei, não reflete a posição com a qual ele está mais fortemente comprometido. Ao falar que “encontramos em nós próprios um poder de iniciar ou de suspender, continuar ou terminar várias ações de nossa mente, e movimentos do nosso corpo” (§ 5), Locke, ao que parece, sugere a idéia de autodeterminação do agente. Mas isso não é exato. Vejamos um exemplo de Locke. Pensemos no movimento de um dedo. Esse movimento está em nosso poder se ele é realizado através de uma determinação do pensamento (cf. § 21). Assim, somos livres para movermos ou deixar em repouso nosso dedo. O ponto que merece atenção aqui é a expressão “determinação do pensamento”, ou como está no original “*by a thought, directing the motion of my Finger*” (§ 21). Acontece que essa expressão não precisa (e não deve) ser assimilada como se ela implicasse a autodeterminação do pensamento para mover o dedo. Na seqüência, pretendo mostrar que é requerido um desconforto (*uneasiness*) para que haja essa determinação. Logo, em que pese sugerir uma visão incompatibilista de liberdade, este não parece ser o caso – o que ficará mais evidente a seguir.

Em outra passagem, Locke faz uma declaração que parece dificilmente poder ser assimilada à tese compatibilista. De fato, soa estranho que um compatibilista sugira, como Locke sugere, que se necessidade e liberdade coexistissem harmoniosamente, um homem teria de ser dito livre e limitado (cf. § 23). Locke dá a impressão de que um homem livre não poderia ser dito um agente limitado. Repito: essas são impressões que acabam sendo desfeitas quando ponderamos com atenção o argumento geral do capítulo XXI, livro II do *Ensaio*.

Locke também parece por vezes cair num certo dualismo entre necessidade natural versus determinações internas. Um trecho do § 5 dá ensejo a essa leitura. De acordo com Locke, é “evidente que encontramos em nós próprios um poder de iniciar ou de suspender, continuar ou terminar várias ações da nossa mente, e movimentos do nosso corpo” (§ 5). A expressão “em nós próprios” deve ser lida, essa é minha interpretação, não como autodeterminação do agente, mas simplesmente como a capacidade do agente agir de modo diferente.

A fim de aprofundarmos nossa compreensão do compatibilismo de Locke é mister examinar melhor o seu conceito de vontade (*Will*). Para tanto, importa destacar a distinção entre este conceito e o conceito de desejo (*desire*) (cf. § 30). Ele argumenta que “uma pessoa, a quem eu não posso contrariar, pode me levar a persuadir outra que, naquele momento, eu desejaria não fosse convencida pelos meus argumentos. Neste caso, é evidente que a vontade e desejo correm em direções contrárias. Eu quero a ação; esta tende para um lado, enquanto que o meu desejo tende para outro, precisamente para o lado contrário” (§ 30). Nesse sentido, fica claro que desejar e ter vontade são atos distintos da mente, pois desejar pode nos conduzir a várias direções e ter vontade somente a uma. Conforme Locke esclarece na *Carta a Philippe de Limborch*, o desejo se refere ao agradável em geral e a vontade se relaciona à ação (cf. *Carta* de 21/05/1701).

Para Locke, a vontade é determinada pelo “desconforto” (*uneasiness*)⁴⁴ a que o homem está sujeito no momento” (§ 31). Mas, se é o desconforto que determina a vontade, como nossa vontade é determinada quando estamos em estado de alegria ou quando não há nenhum sentimento de dor pela falta do objeto desejado? A resposta a essa questão é simples. Quando estamos em estado de alegria desejamos continuar nesse estado. Ora, como a continuidade desse estado refere-se, evidentemente, ao futuro e o futuro “não nos pertence”, receamos perder a alegria que gozamos (cf. § 40).

Locke defende que a vontade é determinada pelo desejo, pois “onde quer que exista desconforto, existe desejo” (§ 40). Assim, ajo de acordo com minha vontade,

⁴⁴ Sigo aqui a sugestão do prof. Jose Oscar de Almeida Marques, feita em disciplina da Pós-Graduação na Unicamp, em 2004, segundo a qual “desconforto” seria a melhor tradução para *uneasiness*.

mesmo não agindo de modo racional. Basta que minha ação seja considerada voluntária, e, portanto, derivada da vontade, para que o desconforto (*uneasiness*) a determine. No § 29, Locke diz que o que determina a vontade é a mente. Se entendi bem, o que ele quer dizer é que, na verdade, são os estados mentais desconfortáveis que determinam a vontade. O desconforto é um estado mental, daí podermos considerar coerentes as afirmações dos §§ 29 e 40. Ao fim e ao cabo, a diferença entre determinação pela mente e determinação pelo desejo torna-se tênue (cf. § 33, § 35), à medida que o desejo implica um movimento da mente a partir de um desconforto causado por um bem ausente.

Se é o desconforto pela falta de algo que desejamos que determina a vontade, o que determina o desejo? “A felicidade, e apenas esta” (§ 42). De fato, o desejo começa a partir do desconforto pelo que é visto como necessário à felicidade. Ou seja, os homens, reconhecendo que determinado bem faz parte da porção de felicidade almejada, começam a desejá-lo (§ 44). Ora, para Locke, a felicidade é uma visão que temos a partir dos exemplos de prazer e alegria (cf. § 42). Sendo assim, “a felicidade (*happiness*) [...] em toda sua amplitude, é o prazer máximo do qual somos capazes, e a infelicidade (*misery*), a máxima dor” (§ 43).

Se a vontade é determinada pelo desejo que, por sua vez, é determinado pela felicidade e a felicidade é determinada pela visão de prazer, o que determina o prazer? O que determina o prazer é “a ação de certos objetos, quer na nossa mente, quer nos nossos corpos” (§ 43). Isso é claramente uma visão determinista. Embora, como vimos antes, Locke, por vezes, hesite em sua concepção compatibilista, aqui ele firma os pés num determinismo causal que revela não poder ser concebida a liberdade como um poder contra-causal⁴⁵.

Quando Locke fala da ação de certos objetos na nossa na mente, ou nos nossos corpos, não tiremos conclusões precipitadas. Não pensemos que ele está a advogar qualquer espécie de dualismo. Segundo o seu empirismo, o conteúdo das idéias não é

⁴⁵ Liberdade como um poder contra-causal poderia ser dita uma tese de Kant, certamente a maior expressão do incompatibilismo. Isto é, poderia ser dita uma tese kantiana, desde que entendido o contra-causal como contra a causalidade natural.

inato, quer dizer, não há uma espontaneidade da mente que nos permita pensar que ela geraria autarquicamente uma visão sobre a felicidade e, a partir disso, determinaria nossa ação. O que chega à nossa mente está determinado por fatores externos. Dentre várias passagens em que Locke enuncia seu empirismo, podemos citar a seguinte:

Suponhamos [...] que a mente seja, como se diz, um papel branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer idéias. Como chega a recebê-las? [...] De onde tira todos os *materiais* da razão e do conhecimento. A isto respondo com uma só palavra: da *experiência*. Aí está o fundamento de todo o nosso conhecimento; em última instância daí deriva todo ele. São as observações que fazemos sobre os objetos exteriores e sensíveis ou sobre as operações internas da nossa mente [...] que nos fornecem à nossa mente a matéria de todos seus pensamentos (*E II 1 § 2*)⁴⁶.

Há, a meu ver, mais uma declaração inequívoca de que Locke está comprometido com a idéia de que liberdade e necessidade são compatíveis. “Todo o homem é posto sob uma necessidade (*under a necessity*), pela sua constituição como ser inteligente, para ser determinado na vontade pelo próprio pensamento e juízo acerca do que é melhor fazer” (§ 49). Locke, como já assinalado, é enfático em negar que a liberdade possa ser dita livre. De acordo com ele, a pergunta se *a vontade tem liberdade*, equivale a perguntar “se um poder tem outro poder, se uma capacidade tem outra capacidade” (§ 16). Um poder não pertence a outro poder. Ora, “poderes são relações, não são agentes, e aquele que tem ou não tem poder de agir é o único que é, ou não é, livre e não o poder em si” (§ 19). Há na verdade um descuido com a própria linguagem, pois o absurdo da pergunta fica patente se prestarmos atenção ao próprio significado da pergunta⁴⁷.

Se usamos de modo inconseqüente nossa linguagem quando perguntamos se a vontade é livre, qual a pergunta que caberia sobre quem é livre? A resposta é muito simples. É adequado e pertinente perguntarmos “*se um homem é livre*” (§ 21)? E quando podemos afirmar que um homem é livre? Quando ele tem “o poder para fazer o que quer (*the power to do what he will*)” (§ 21). Note que a liberdade do homem significa um

⁴⁶ Uma análise do alcance e do sentido do empirismo em Locke não é meu propósito aqui. Sobre esse ponto, é digno de registro o notável exame feito por Marcos Rodrigues da Silva em sua tese de doutorado *Breve Jornada Empirismo Adentro*. USP: 2004, Apêndice I.

⁴⁷ A importância dada à linguagem será um dos pontos sublinhados por Hume em seu exame da liberdade, no início da *IEH VIII*. Também já tive oportunidade de destacar essa mesma relevância dada por Hobbes.

poder para fazer o que quer e não para querer. Esse último significado remete à falta de sentido subjacente à pergunta sobre se a vontade é livre (implica perguntar se um homem quer o que quer – cf. § 25). Ora, a vontade não é livre (tese francamente compatibilista) e, assim, o homem livre não pode ser aquele que é livre para querer. Embora longa, a citação abaixo oferece um bom abono ao que acabamos de ver.

[...] um homem não pode ser livre quando a ação a seu alcance é proposta aos seus pensamentos como carecendo de realização imediata. [...] o homem não pode evitar escolher a existência ou a inexistência dessa ação; é absolutamente necessário que ele deseje uma ou outra coisa, isto é, prefira uma à outra, porque uma delas tem necessariamente de realizar-se. E a que se realiza, realiza-se devido à escolha e decisão da mente, isto é, por ele a ter querido: porque se ele não a tivesse querido, não se realizaria. Portanto, no que diz respeito ao ato de volição, um homem, num caso como este, não é livre. (§ 23)⁴⁸.

O que é um homem considerado como agente livre? É aquele, podemos dizer, que tem liberdade de ação, não liberdade da vontade. Essa é uma tese compatibilista, reforçada com a defesa de que o voluntário não se opõe ao necessário (cf. § 12). Acredito poder afirmar, assim, que para Locke, ação voluntária e ação necessária são compatíveis. Disso não se segue, é evidente, que tudo que é necessário é compatível com a liberdade. Ações forçadas não são livres, embora sejam necessárias.

De tudo o que foi apresentado nesse capítulo, penso poder afirmar que a discussão promovida por Locke se concentra no esclarecimento dos conceitos de vontade e liberdade. Ele enfatiza que liberdade não pode ser atribuída à vontade, mas apenas aos agentes. Com isso, ele corrobora a distinção, conquanto não a explicita verbalmente, entre liberdade da ação e liberdade da vontade. A última tem de ser negada por qualquer compatibilista coerente. E isso, como vimos, é o que Locke faz. Contudo, também percebemos a ausência de uma discussão sobre as conseqüências do compatibilismo para os juízos ordinários de imputação moral. Assim, a reflexão de Locke no *Ensaio* II: XXI revela-se deficitária em relação ao ponto que nos interessa mais: a relação entre liberdade e imputabilidade moral. Mesmo quando Locke menciona Deus e a idéia cristã

⁴⁸ Cf. também § 25.

de recompensas e castigos (cf. § 72), ele faz isso de modo sumário, sem examinar a simples pergunta: como podemos ser moralmente censurados ou louvados se nossa vontade não é livre? Essa pergunta, é claro, tem de ser, inicialmente, respondida por um compatibilista de modo muito simples: não é preciso uma vontade livre para dar suporte aos juízos de responsabilidade moral. O que quero destacar apenas é que Locke simplesmente não trata sequer de colocar essa questão. Na seqüência, ao adentrarmos nos capítulos realmente decisivos dessa dissertação mostrarei que Hume não só coloca a questão e a enfrenta argumentativamente – como de resto também o faz Hobbes –, mas, além disso, oferece uma visão, no mínimo, muito mais isenta de dificuldades e lacunas internas do que as que podemos ver em Hobbes e Locke.

2. O COMPATIBILISMO DE HUME

Na *IEH VIII*, intitulada “Da liberdade e necessidade”, Hume alega, inicialmente, que há uma inexatidão na definição dos termos, isto é, uma ambigüidade em suas expressões. Ele afirma: “os debatedores associam diferentes idéias aos termos em uso na discussão” (*IEH VIII i 1: 109*).

Na *IEH VII*, Hume já havia anunciado que “o principal obstáculo a nosso progresso em ciências morais e metafísicas é a obscuridade das idéias e a ambigüidade dos termos” (*IEH VII i 2: 86*). Ao considerar que o significado de um termo é a idéia anexada a ele, Hume quer remover uma parcela da obscuridade das idéias que ocorrem principalmente na metafísica⁴⁹. Entre elas, não há “outras mais incertas e obscuras que as de *poder, força, energia* ou *conexão necessária*” (*IEH VII i 3: 87*). Embora essas palavras façam parte de nosso vocabulário corrente, têm significados muito vagos, e as idéias a elas associadas são muito incertas e confusas. A estratégia humeana é mostrar, então, que a semântica do vocabulário metafísico é equivocada, pois não corresponde ao uso comum dos termos que define. Em geral, os termos são explicados tautologicamente uns pelos outros, não acrescentando nada ao nosso conhecimento.

⁴⁹ Sobre metafísica em Hume, ver nota 3 da introdução.

Em relação às idéias de liberdade e necessidade, considerando-se que a definição humeana de liberdade traduz-se num *poder*⁵⁰ de agir ou não agir, e necessidade implica a idéia de *conexão necessária*, o “projeto reconciliatório” de Hume propõe um perfeito acordo entre as idéias que temos e os termos que anexamos a elas. Para isso buscará, antes de tudo, esclarecer qual a origem da idéia de necessidade. É a partir de suas conclusões sobre a idéia de necessidade que Hume vai explicar a de liberdade, pois primeiro ele investiga e apresenta sua teoria sobre o conhecimento humano, e depois sobre a moral.

2.1 A origem da idéia de necessidade

Hume observa que a humanidade admite unanimemente que todos os eventos têm uma causa. Quer dizer, para o filósofo, todo e qualquer conhecimento da natureza (e isso se estende igualmente a todo e qualquer conhecimento da natureza humana) assenta na descoberta de algum tipo de relação causal. Por sua vez, relação causal implica a idéia de conexão necessária, ou seja, que uma coisa se segue necessariamente a outra, numa ordem causal natural.

Note-se que Hume está falando de uma *idéia* de necessidade; e isso é fundamental em sua teoria. O autor opera, por assim dizer, um deslocamento da causalidade da esfera do objeto para a do sujeito. A necessidade só pode ser encontrada na mente de quem observa as coisas e não nas próprias coisas. Por conseguinte, o fundamento da idéia de necessidade tem de prescindir de sua objetividade. Ora, se na visão de Hume, toda idéia é cópia de uma impressão⁵¹, a questão fundamental a ser

⁵⁰ Note-se que na definição de Hume a liberdade é um *poder* — um termo que designa uma das idéias “mais incertas e obscuras” que ocorrem na metafísica. Contudo, no contexto em que Hume define liberdade, a palavra poder é tomada em seu sentido corrente, sem qualquer compromisso ontológico.

⁵¹ Essa é uma das principais premissas da teoria das idéias de Hume, com a qual o autor parece se comprometer até o fim. Silva (2004) questiona a coerência da leitura ‘restritiva’ de alguns intérpretes que compreenderam “o filósofo como negando qualquer tentativa de explicação – seja da ciência, das crenças

considerada é de que impressão deriva “essa idéia quando a aplicamos aos movimentos dos corpos” (*IEH* VIII i 4: 111).

A primeira fonte dessa impressão, segundo Hume, encontra-se na observação da uniformidade das operações da natureza. Fiel ao seu método experimental baseado na observação dos fatos, Hume afirma ser facilmente observável nas operações da natureza (ou nos movimentos dos corpos) que objetos semelhantes estão *constantemente conjugados*, e que a mente é facilmente levada pelo hábito⁵² a *inferir* um deles a partir do aparecimento do outro. Disso ele extrai duas características essenciais à necessidade: a *união constante* de eventos e a *inferência* da mente.

Hume mostra que nada que possamos observar em um objeto ou evento anteriormente à experiência provê uma razão para esperarmos que algum tipo de efeito se siga necessariamente a outro. Podemos descobrir causas, ou, para ser mais fiel ao espírito empirista, podemos perceber conjunções constantes pela experiência, mas não o *poder* que as une a seus efeitos. Ou seja, não podemos perceber a sua conexão

etc – que fizesse uso de algum tipo de mecanismo teórico, pois se a cada idéia deve corresponder uma impressão, conceitos centrais da filosofia humeana, como o conceito de hábito, seriam conceitos carentes de legitimidade” (2004: 390), uma vez que “a célebre pergunta de Hume — ‘de que impressão deriva uma idéia?’ (pergunta que serviria para dissipar as dúvidas quanto à significatividade do emprego de certos termos filosóficos) —, seria a de que Hume teria defendido, com esta pergunta, uma teoria do significado a partir de sua teoria das impressões e idéias, onde se enfatizaria a necessária precedência das impressões sobre as idéias.” (2004: 390.). Silva assinala que “de acordo com esta leitura restritiva [de coerência questionável], Hume, ao adotar um critério excessivamente rígido para o referendo da legitimidade das idéias, estaria — mesmo em se aceitando que a sua inclinação antimetafísica fosse louvável — eliminando não apenas idéias metafisicamente bizarras, mas igualmente noções científicas decididamente dignas de crédito”. Para percebermos que não é este o caso, Silva propõe uma distinção metodológica com relação aos problemas da conexão causal e da justificação da crença que, a meu ver, é fundamental (cf. Silva 2004: 389-404).

⁵² Como se sabe, o hábito é, para Hume, o nome de um dos mais importantes princípios da natureza humana. Monteiro, reportando-se à *IEH* V, afirma que “o hábito é a causa do nosso conhecimento da realidade existente além do observado, a última causa a que a teoria humeana pôde chegar, renunciando a ‘apontar a causa dessa causa’” (Monteiro 1984: 31-32). Mas deve-se assinalar que o hábito é uma hipótese, e revela, portanto, um caráter conjectural. Nesse sentido, o hábito é apresentado na *IEH* como uma proposição inteligível, mas não necessariamente verdadeira, quer dizer, a única hipótese capaz de descrever e explicar diretamente o fenômeno cognitivo da inferência causal (cf. *IEH* V i 5: 65). E Hume justifica a hipótese do hábito, definido como um ‘instinto ou tendência mecânica’ (*IEH* V ii 22: 79), como um princípio explicativo fundamentado na derrocada da conjectura rival, isto é, na incapacidade que a razão tem de explicar tal fenômeno. E é o poder explicativo do hábito que justifica a sua existência como a hipótese mais plausível (cf. Monteiro 1984: 39 e ss).

necessária, pois ela se explicaria a partir da adoção daquilo que costumamos designar por “entidades inobserváveis”⁵³. Podemos apenas observar a conjunção constante entre aquilo que costumamos designar como causa e seu efeito e perceber, através disso, que um evento segue-se regularmente a outro.

Contudo, essa uniformidade não é a única característica da necessidade. Como vimos, a característica observável é que um evento se segue a outro numa conjunção constante. Assim, a conexão necessária não pode ser encontrada nos próprios eventos, mas somente na *inferência* que a mente faz da causa para o efeito. A consciência que temos da conexão necessária é apenas uma percepção interna (ou impressão de reflexão) que, por sua vez, gera uma sensação. Essa sensação do movimento da mente no ato da inferência causal é precisamente a impressão, buscada por Hume, que dá origem à idéia de necessidade. Assim, a idéia de conexão necessária é copiada da sensação que a inferência da mente nos proporciona. Ou seja, a impressão da qual deriva nossa idéia de conexão necessária não é uma impressão de sensação, mas de reflexão, de nos sentirmos compelidos a esperar que uma vidraça se quebre quando observamos uma pedra dirigindo-se a ela (cf. Quinton 1999: 24).

A conhecida tese de Hume sobre a idéia de necessidade é, portanto, que a sua objetividade não pode ser provada, pois ela está imbricada no modo como apreendemos os objetos e as ações. Ninguém pode perceber diretamente a necessidade. Tudo o que está a nosso dispor são objetos semelhantes que se apresentam num fluxo regular, e refere-se unicamente a nosso aparato de apreensão. Diz Hume:

Se examinarmos as operações dos corpos e a produção de efeitos a partir de suas causas, descobriremos que nossas faculdades, todas elas, jamais podem conduzir-nos, no que diz respeito ao conhecimento dessa relação, além da simples observação de que objetos particulares estão *constantemente conjugados* uns aos outros (*IEH VIII i 21: 122-3*).

⁵³ Utilizo a expressão “entidades inobserváveis a partir da leitura de “A teoria e o inobservável” de Monteiro (1984: 17-64).

Hume assinala que, dados os estreitos limites do entendimento humano, seria uma pretensão excessiva acreditar que podemos penetrar nos poderes da natureza a ponto de percebermos uma conexão necessária entre causa e efeito.

A necessidade contida na idéia da união constante é, portanto, somente uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que comumente o acompanha, e a inferir a existência de um da existência do outro. De acordo com essa explicação, está claro que a *necessidade* não é uma qualidade dos objetos, nem do modo como se associam, mas apenas da estrutura do entendimento humano, ou seja, do modo como o sujeito, por assim dizer, lê essa conjunção de objetos ou eventos. É desse modo que a causalidade se instala como princípio explicativo dos fenômenos naturais e humanos. Assim, pode-se dizer que necessidade é um elemento de nosso aparato descritivo do mundo e não um elemento constitutivo dele. Presta-se, pois, a um uso explicativo e não ontológico dos fenômenos.

Hume faz uma defesa da doutrina da necessidade no âmbito das ações humanas procurando mostrar que as inferências causais também valem para “as ações voluntárias dos homens” e para “as operações da mente”, pois a mesma uniformidade, os mesmos princípios encontrados na natureza inanimada são encontrados nas ações dos homens. Isso não significa que na natureza não exista uma diversidade subjacente à uniformidade. Nem que não existam também características peculiares a coisas e pessoas diferentes e outras comuns a todos. Segundo Hume, devemos observar o que é comum, igual, uniforme e invariante a todos, e o que é diferente, variável e inconstante. E isso é, precisamente, uma tarefa de filósofos. Na *IEH* VIII i 12: 116, Hume diz:

Concedo que é possível encontrar algumas ações que não parecem ter nenhuma conexão regular com quaisquer motivos conhecidos, e que são exceções a todos os padrões de conduta já estabelecidos para a direção dos homens. Mas se estivermos desejosos de saber quais julgamentos devem ser feito sobre tais ações irregulares e extraordinárias, poderemos

considerar as opiniões comumente manifestadas acerca dos acontecimentos irregulares que têm lugar no curso da natureza e nas operações dos objetos externos. Nem todas as causas estão conjugadas a seus efeitos usuais com a mesma uniformidade.

Mas, a despeito disso, Hume chama à atenção para o fato mais sobressalente aos olhos, a saber, de que “admite-se universalmente” que “os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se das mesmas causas” (*IEH* VIII i 7:112-3). A natureza humana segue os mesmos princípios “em todas as épocas e lugares”, isto é, são sempre as mesmas “paixões (*passions*)” que determinam “as ações e empreendimentos observados entre a humanidade”, tais como “a ambição, a avareza, o interesse próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público” (*IEH* VIII i 7: 113). Tais princípios permitem que regulemos tanto nossa conduta futura quanto nossas especulações, e funcionam como um guia auxiliar para ascendermos “ao conhecimento dos motivos e inclinações dos homens a partir de suas ações, expressões e mesmo gestos; e, em seguida”, descendermos “à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações” (*IEH* VIII i 9: 114). Quer dizer, as ações, expressões e gestos funcionam como indicadores das inclinações e motivos humanos, entendidos aqui como causas.

Na visão de Hume, a conjunção entre motivos e ações voluntárias é tão regular e uniforme quanto a que existe em qualquer parte da natureza. Qualquer irregularidade ou incerteza dos resultados, aos olhos do vulgo, é equivocadamente atribuída a uma incerteza nas causas, mas aos olhos atentos do filósofo, consciente da “grande diversidade de móveis [*springs*] e princípios ocultos”, tais disparidades não são atribuídas a alguma contingência na causa, mas às “operações secretas de causas contrárias” (*IEH* VIII i 13: 116-117).

De tudo isso, a conseqüência mais relevante é que entre motivos e ações voluntárias há uma conjunção constante que pode ser, em termos humeanos, considerada uma necessidade. Vale lembrar que a *necessidade* não é uma qualidade do

modo como motivos e ações se associam, mas do modo como o sujeito apreende a sucessão de motivos e ações. Embora o mundo nem sempre se apresente regular e previsível, é observável uma conjunção constante entre motivos e ações e, nesse sentido, motivos causam ações.

A tese que sustenta que todo evento (inclusive as ações humanas) está associado a um evento anterior de tal modo que seria violar uma lei de natureza se o evento antecedente ocorresse e o subsequente não, sugere que nenhuma escolha é livre no sentido de que poderia ter sido diferente. Esta conclusão desafia a crença de que as pessoas possam ser elogiadas ou censuradas pelo que fazem.

De fato, para Hume, acreditamos numa causalidade em ambos os domínios, o das ações humanas e o dos eventos naturais.⁵⁴ Frequentemente raciocinamos sobre as ações humanas do mesmo modo que raciocinamos sobre os eventos naturais, obtendo conclusões sobre a necessidade dos eventos.

Como vimos, esse tipo de raciocínio — que considera tudo o que acontece, inclusive os pensamentos, sentimentos e ações humanas, como parte de uma ordem causal natural — , é uma condição para o nosso entendimento do mundo. Mas certamente não acreditamos que os corpos inanimados têm algo que pudéssemos considerar como liberdade, ou o poder de mudar a direção ou velocidade de seus movimentos, independentemente das forças causais que operam sobre eles⁵⁵.

O problema só aparece no reino especificamente humano e é este que interessa a Hume. Embora consideremos as ações humanas submetidas também a uma cadeia

⁵⁴ É preciso deixar claro que quando falo apenas do domínio das ações humanas é porque Hume está tentando estabelecer os princípios da ação humana. Mas, embora ele esteja interessado naquilo que é especificamente humano, sua tese tem uma abrangência que se estende a todos os eventos naturais.

⁵⁵ Como vimos no primeiro capítulo, diferentemente de Hume, Hobbes pensa a liberdade considerando-a extensiva a todos os corpos, animados e inanimados.

causal, ainda assim não deixamos de atribuir liberdade aos homens. Segue-se, então, que, segundo Hume, ao menos no âmbito das ações humanas, não há ninguém que discorde, seja da doutrina da necessidade, seja da doutrina da liberdade, pois, conceder liberdade às ações humanas não é afirmar ausência de necessidade, mas apenas ausência de impedimentos físicos, violência ou constrangimento.

2.1.1 A tese humeana da unidade explicativa

É indispensável assinalar que o cadeia de argumentação de Hume sobre o tema é única. Na seguinte passagem, ele é preciso: “a distinção comum entre necessidade moral e física não possui fundamento na natureza” (*T* 1.3.14. 33). Se entendi bem, a distinção comum (a qual evidentemente Hume não espousa) é a que assevera, por um lado, que há na natureza do mundo físico uma necessidade infalível e inextirpável, à medida que esse mundo físico é governado por rigorosas leis universais e necessárias intrínsecas à própria natureza; e que, por outro lado, na natureza humana, também há necessidade, mas uma espécie de necessidade diferente, uma vez que é inegável que sentimos e atribuímos liberdade às ações humanas. Daí o primeiro tipo de necessidade ser comumente chamado de necessidade física, e o outro, de necessidade moral.⁵⁶ Quando Hume afirma que a distinção comum entre esses dois tipos de necessidade não tem fundamento na natureza, isto está perfeitamente de acordo com o seu sistema.

Hume nega, pois, a distinção comum entre necessidade moral e necessidade física em *T* 1.3.14. Nessa seção do *Tratado* Hume busca explicar a origem da idéia de conexão necessária e “*em que consiste nossa idéia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um ao outro*” (*T* 1.3.14.1). Como vimos, de acordo com a teoria humeana, “devemos encontrar alguma impressão que a origine, porque não temos nenhuma idéia que não seja derivada de uma impressão” (*T* 1.3.14.1).

⁵⁶ Cf: *T*, Annotations 1.3.15.33, p. 468.

Tendo feito essa busca, Hume conclui que a impressão original que fornece a idéia de necessidade provém, unicamente, da observação de que objetos semelhantes existem sempre em relações semelhantes de contigüidade e sucessão e que “após uma repetição freqüente, descobro que, quando um dos objetos aparece, o costume *determina* a mente a considerar aquele que usualmente o acompanha. Portanto, é essa impressão ou *determinação* [da mente] que me fornece a idéia de necessidade” (T 1.3.14.1). Quer dizer, “a necessidade é efeito dessa observação, e é somente uma impressão interna [de reflexão] da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro” (T 1.3.14.20). Vale repetir, o que entendemos por necessidade diz respeito a algo que existe somente na mente, e não nos objetos. “Quando dizemos, portanto, que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que eles adquirem uma conexão em nosso pensamento, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro” (IEH VII ii 28: 104). Conexão real e inteligível é uma qualidade que só pode pertencer à mente (T 1.3.14.27). Insisto, portanto, que Hume retira o fundamento da necessidade da natureza e o coloca na mente do sujeito que contempla os fenômenos naturais.

A afirmação de que a distinção comum entre necessidade física e moral não tem fundamento na natureza é precedida por uma outra de igual importância, a saber, de que “existe apenas uma espécie de necessidade, assim como existe apenas uma espécie de causa” (T 1.3.14.33). Ora, se Hume admite apenas uma espécie de necessidade e esta não tem fundamento na natureza, mas sim na mente do sujeito que a contempla, na verdade, a distinção comum entre os dois tipos de necessidade não tem fundamento em lugar nenhum porque simplesmente não há distinção. Diz Hume: “É a conjunção constante dos objetos, juntamente com a determinação da mente, que constitui uma necessidade física; e a exclusão destas é o mesmo que o *acaso*” (T 1.3.14.33).⁵⁷ Aquilo que poderia ser comumente chamado de necessidade moral, por se aplicar às ações voluntárias, deve ser explicado a partir dos mesmos princípios que Hume estabelece para compreendermos de fato o que comumente entendemos por necessidade física. Penso que a seguinte passagem corrobora essa tese.

⁵⁷ Esta afirmação enseja um possível erro de interpretação que será tratado na nota seguinte.

E, de fato, quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral*, formando uma única cadeia de argumentos, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios. [...] Eis aqui um encadeamento de causas naturais e ações voluntárias, mas a mente não sente nenhuma diferença entre elas ao passar de um elo para outro, nem está menos certa do futuro resultado do que estaria se ele se conectasse a objetos presentes à sua memória ou sentidos por uma seqüência de causas cimentadas pelo que nos apraz chamar uma necessidade *física*.⁵⁸ A experiência da mesma conjunção tem um mesmo efeito sobre a mente, quer os objetos conjugados sejam motivos, volições e ações, ou forma e movimento. Podemos mudar os nomes das coisas, mas a sua natureza e suas operações sobre o entendimento não mudam jamais (*IEH* VIII i 19: 121).

Quer dizer, os princípios epistemológicos, entendidos aqui, como aqueles princípios que fundamentam a teoria de conhecimento humeana (como, para dar apenas um exemplo, o de que “todas as idéias são cópias de impressões”) relativos às idéias de liberdade e necessidade são os mesmos para ações dos corpos e ações da mente.⁵⁹ Nesse sentido, há, na teoria de Hume, um monismo⁶⁰ descritivo ou metodológico, ou, como se poderia dizer, um monismo epistemológico.

⁵⁸ É preciso estar atento aqui para não tropeçar neste argumento. Alguém poderia pensar que Hume está a afirmar que há efetivamente uma necessidade física na natureza quando, mais acima, no *Tratado*, diz que a sua exclusão implicaria o acaso. Para não incorrermos neste erro devemos atentar para o fato de que Hume está a argumentar que a diferença entre o encadeamento de causas naturais e ações voluntárias não é sentida pela mente, haja vista as evidências natural e moral estarem ambas baseadas no mesmo tipo de evidência, ou seja, a que permanece sobre a conjunção constante, quer entre objetos ou eventos naturais, quer entre motivos e atos. Quando Hume fala em eventos naturais, está a falar de eventos ou fenômenos físicos. Ora, se em termos humeanos, não há diferença de natureza entre fenômenos físicos e fenômenos humanos, ambos os fenômenos devem ser entendidos como naturais. Assim, necessidade física, no sentido dado por Hume, é o mesmo que necessidade natural. Portanto, malgrado em Hume o único tipo de necessidade admissível, com respeito às questões de fato, ser de ordem epistemológica, parece-me perfeitamente plausível que ele se sirva da expressão *necessidade física*.

⁵⁹ Não se deve pensar que, em Hume, há uma dicotomia entre corpo e mente. Como já apontado na nota acima, um dos pontos fundamentais de sua doutrina é que a diferença entre objetos físicos naturais e agentes humanos, ou melhor, entre fenômenos físicos e fenômenos humanos é apenas de grau, e não de natureza. Monteiro assinala a recusa de Hume de todo dualismo, “o da alma e do corpo, ou o da ação e da natureza” (Monteiro 1984:10).

⁶⁰ Convém explicar que a expressão monismo explicativo, metodológico ou epistemológico não tem nada a ver com uma possível busca de um monismo ontológico por parte de Hume. Aliás, isso seria profundamente anti-humeano. Conforme assinala Monteiro, Hume “via claramente a impossibilidade, que é também hoje a nossa, de integrar numa visão totalizante o conjunto dos objetos do conhecimento” (Monteiro 1984:10).

Hume mostra que a partir da *inferência* das motivações para as ações voluntárias podemos explicar o conhecimento histórico, a política, o fundamento da moral e a crítica estética. Isso o autor deixa claro na *IEH* VIII i 18: 120.

Que aconteceria à história se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, segundo a experiência que tivemos da humanidade? Como poderia a *política* ser uma ciência se as leis e as formas de governo não exercessem uma influência uniforme sobre a sociedade? Onde estaria o fundamento da *moral* se caracteres particulares não tivessem nenhum poder seguro ou definitivo de produzir sentimentos particulares, e se esses sentimentos não operassem de forma constante sobre as ações? E sob que alegação dirigiríamos nossa *crítica* a um poeta ou beletrista se não pudéssemos declarar a conduta e os sentimentos de seus personagens apropriados ou inapropriados a tais caracteres e circunstâncias?

É evidente que não escapa a Hume a impossibilidade de explicar todos os aspectos da vida humana. O que ele busca é uma estrutura geral dentro da qual essa tarefa pode ser feita. A ciência humeana do homem intenta explicar os diversos fenômenos da vida humana apelando a princípios gerais, tal como a teoria newtoniana⁶¹ proveu explicações de por que as coisas no mundo da natureza acontecem como acontecem. Inspirado em Newton, Hume constrói uma teoria geral da natureza humana para explicar por que os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem do modo como agem, pensam, percebem e sentem. Mas como assinala Stroud,

a ciência do homem de Hume requer mais do que princípios gerais ou mesmo universais. Estes princípios devem alcançar o que Hume chama 'o método experimental de raciocínio'. Isso não significa nada mais

⁶¹ Vale lembrar que a filosofia de Hume manifestamente inspira-se no modelo newtoniano. Mas penso que não é importante entrar aqui em detalhes sobre a influência de Newton sobre Hume. A maioria dos comentadores de Hume faz oportunamente referências a essa inspiração. Considero, pois, esta influência do conhecimento de todos aqueles que o estudam (Cf. Stroud 1995:8-9 e Monteiro 1984: 67-89).

específico do que extrair somente aquelas conclusões que de algum modo são autorizadas ou suportadas pela experiência (Stroud 1995: 4).⁶²

Hume também afirma que “todos os raciocínios podem ser divididos em dois tipos, a saber, o raciocínio demonstrativo, que diz respeito a relações de idéias, e o raciocínio moral, referente a questões de fato e existência” (*IEH* IV ii 18: 54). Ora, por que Hume chama esse segundo tipo de raciocínio de raciocínio moral? Teríamos de pressupor que o reino da natureza não humana também é moral? Isso não parece estar de acordo com Hume. O que importa considerar é que a palavra ‘moral’ é usada por Hume num sentido muito mais amplo do que o comum. As referências à “filosofia moral’, ‘raciocínios morais’ e ‘ciências morais’ abrangem tópicos que dizem respeito tanto à mente e espírito, quanto à conduta e caráter. Percepção, concepção, raciocínio, gosto e julgamentos estão todos dentro desse escopo”⁶³. Mas o sentido que me interessa aqui é o sentido estrito do termo, ou seja, aquele que se refere à qualidade do caráter, o qual implica juízos de aprovação e censura e que, conseqüentemente, traz consigo o problema da imputabilidade moral.

⁶² Não se deve entender com isso que Hume estaria interessado somente naquilo que pode ser observado. No primeiro capítulo de *Hume e a Epistemologia* (1984), intitulado “A Teoria e o Inobservável”, Monteiro discute como Hume concebia o seu trabalho teórico. A discussão aponta para uma crítica a algumas interpretações que reduzem a concepção de filosofia e ciência de Hume a uma espécie de observacionalismo. Monteiro assinala a importância de perceber na teoria de Hume a admissão de qualidades que são também inobserváveis, como, por exemplo, o hábito. O que Hume “realmente nos faz esperar é precisamente o que efetivamente faz na sua ciência, ou seja, a invenção de hipóteses acerca de inobserváveis — os princípios, ou qualidades, ou poderes inobserváveis da natureza humana” (Monteiro 1984: 42).

⁶³ Cf. *EHU*. Annotations: Section 1. 1, p.216. Registro minha estranheza com a referência do editor da *EHU* ao termo *spirit* nesse contexto. Sobre a ocorrência desse termo nos textos humeanos, remeto à nota da página 128 da tradução do *Tratado* por Débora Danowski.

3. A CRENÇA NA VONTADE LIVRE

Nesse capítulo, pretendo apresentar as razões que, segundo Hume, levam os homens a assumirem a crença na vontade livre. Para tanto, iniciarei examinando a alegação humeana da relutância da humanidade em admitir verbalmente a doutrina da necessidade. Em seguida, irei me concentrar na crítica de Hume à crença na vontade livre – esta é a seção central do capítulo. Nesta seção, tratarei da confusão entre a liberdade de indiferença e a liberdade de espontaneidade. Também analisarei na seqüência os argumentos sobre a falsa sensação de liberdade e, por fim, apresentarei o argumento oriundo da religião.

3.1. A relutância da humanidade em admitir verbalmente a doutrina da necessidade

Hume observa que “mais da metade dos raciocínios humanos” estão baseados em expectativas “acompanhadas de maiores ou menores graus de certeza” (*IEH* VIII i 20: 122) sobre como os seres humanos se comportarão em determinadas circunstâncias. E essas expectativas estão fundadas na observação e experiência passada da uniformidade e regularidade de seus comportamentos. Todavia, é possível perceber que, embora criemos expectativas em relação ao comportamento dos homens e esperemos que eles

ajam de acordo com elas, quando consideramos a nós mesmos, a escolha da ação nos parece livre. Quer dizer, quando somos nós que agimos, para cada ação que praticamos, sentimos que somos livres. Ora, por que isso acontece? Por que do ponto de vista do observador sentimos a necessidade das ações e do ponto de vista do agente não a sentimos, ao contrário, sentimos que nossas ações são livres? ⁶⁴

Hume é enfático ao afirmar que “os atos da vontade decorrem da necessidade” e que “quem o nega não sabe o que diz”. Ao constatar que os homens resistem a esse princípio, na *IEH* VIII i 21: 122, o autor reflete sobre qual seria a razão de toda a humanidade mostrar tamanha relutância em expressar verbalmente a admissão da doutrina da necessidade, tanto na prática quanto nos raciocínios e, ao mesmo tempo, demonstrar tamanha inclinação para defender a da liberdade. Note-se que Hume fala numa *dificuldade* em admitir (mas é apenas verbalmente e não de fato)⁶⁵ a doutrina da necessidade e uma propensão em aceitar (de fato e também verbalmente) a da liberdade (da vontade).

Uma das razões que Hume oferece para explicar esse nosso “auto-engano” é a forte propensão (*strong propensity*) que temos de acreditar que podemos penetrar mais profundamente nos poderes da natureza a ponto de percebermos a conexão necessária entre a causa e seu efeito. Essa forte propensão é reflexo da falta de um “cuidadoso exame do assunto (*strictest scrutiny of this subject*)” (*IEH* VIII i 21: 123), o qual, se fosse realizado, conduziria os homens a reconhecerem a sua ignorância e a falibilidade de suas faculdades em conduzir-lhes ao conhecimento dessa relação, conforme já foi mostrado no tópico sobre a origem da idéia de necessidade.

A bem da verdade, o problema reside numa sensação, ou melhor, na falta de uma sensação. Hume diz que, “quando, então, elas [as pessoas] dirigem suas reflexões para as

⁶⁴ Veremos, no *Apêndice*, que Schopenhauer também tem considerações importantes a fazer sobre esse ponto.

⁶⁵ Um exemplo em que idéia e termo estão em evidente desacordo.

operações de suas próprias mentes e não *sentem (feel)* uma conexão desse tipo entre o motivo e a ação, são por isso levadas a supor que há uma diferença entre os efeitos que resultam de uma força material e os que provêm do pensamento e da inteligência” (*IEH VIII i 21: 123*). E a falta dessa sensação de determinação deriva da capacidade que temos de imaginar várias outras possibilidades de ação, pois “nada é mais livre que essa faculdade [imaginação]” (*T 1.1.4.1*). Dessa perspectiva, o “livre exercício da imaginação”, ao operar com uma margem de “ação” muito maior do que outras faculdades, seria responsável por produzir nossa falsa crença na vontade livre (cf. Guimarães 1999: 211). Vale lembrar que Hume afirma que

a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira. Como qualquer outro sentimento deve ser provocado pela natureza [...] (*IEH V ii 11:71*).

[...] e [a crença] nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação (*IEH V ii 12: 72*).

Trata-se então de apresentar os argumentos que Hume oferece para mostrar como, através da imaginação, essa falsa crença se instala em nossa mente.

3.2. A crítica de Hume à crença na vontade livre

Pergunta-se: aquele que se crê livre é realmente livre? Em outras palavras: é suficiente nos crermos livres para sermos considerados livres? Hume assinala que os homens crêm-se livres, isto é, não somente de que são agentes livres – o que Hume aceita -, mas também agentes portadores de uma vontade livre. Contudo, crêm também que há necessidade, tanto nas operações dos corpos externos (ações da matéria) quanto

nas ações da mente, não obstante, a crença na doutrina da liberdade (da vontade) prevalecer sobre a da necessidade. E Hume acredita poder dar três razões para a prevalência da doutrina da liberdade⁶⁶ sobre a sua antagonista, muito embora ele considere a doutrina prevalente absurda e ininteligível.

Nesse ponto, a exposição humeana da *IEH* difere da do *Tratado*. Na *IEH*, Hume não diz, ao menos em VIII i 23: 127⁶⁷, que a doutrina da liberdade é absurda e ininteligível, mas sim, hipotética (*IEH* VIII i 23:127 e *T* 2.3.2.1). A liberdade absurda e ininteligível da qual Hume fala no *Tratado* é a liberdade de indiferença, que é o mesmo que o acaso. No parágrafo anterior, antes de entrar na segunda seção, ele está a reafirmar os sentidos que deu “aos termos causa, efeito, necessidade, liberdade e acaso” (*T* 2.3.1.18). Diz Hume: “De acordo com minhas definições, a necessidade é parte essencial da causalidade; conseqüentemente, a liberdade, ao suprimir a necessidade, suprime também as causas, e é o mesmo que o acaso” (*T* 2.3.1.18). A liberdade que Hume considera ininteligível e absurda não é a liberdade de espontaneidade que na *IEH* é chamada de hipotética. Esta jamais poderia ser absurda e ininteligível mesmo porque Hume não poderia considerá-la assim, visto que ele a tem como a única que interessa preservar (*T* 2.3.2.1).

⁶⁶ No *Tratado*, a expressão “doutrina da liberdade” (*doctrine of liberty*) é uma elipse para doutrina da liberdade da vontade (ou “liberdade de indiferença”). Na *IEH*, pelo que entendi, a mesma expressão significa ora “liberdade da vontade” (VIII i 23n: 125), ora liberdade da ação (ou, nos termos do *Tratado*, “liberdade de espontaneidade”) (cf. *IEH* VIII ii 26: 128-129).

⁶⁷ Ver nota anterior.

3.2.1 A confusão entre a liberdade de indiferença e a liberdade de espontaneidade

Em *T 2.3.2.1*, a primeira razão apontada por Hume para justificar a prevalência da doutrina da liberdade sobre a sua antagônica deriva da dificuldade de persuadirmo-nos “de que fomos governados pela necessidade, e de que nos teria sido inteiramente impossível agir de forma diferente” (*T 2.3.2.1*), mesmo que reconheçamos ter sido influenciados por considerações e motivos particulares. Essa dificuldade parece ter relação, em primeiro lugar, com a alegação humeana de que há uma certa indefinição nos termos em questão. Tal indefinição, por sua vez, seria responsável por gerar uma falta de entendimento sobre o que significa “necessidade”, pois Hume admite que “a idéia de necessidade *parece* (*seeming*) implicar algo de força, violência ou constrangimento, coisas de que não temos consciência ao agir” (*T 2.3.2.1* - grifo meu). Esse *parece* reitera a tese da falta de entendimento gerada pela mencionada indefinição dos termos em questão, ou seja, a “necessidade parece implicar algo de força”, mas, na verdade, na concepção humeana, não implica.

É interessante notar que esta primeira razão para a predominância da doutrina da liberdade não aparece na *IEH*. Nesta obra, Hume aponta para um erro, por assim dizer, de perspectiva. Em relação ao assunto em tela, “os homens principiam pelo lado errado da questão [...] ao iniciar seu tratamento examinando as faculdades da alma, a influência do entendimento e as operações da vontade” (*IEH VIII i 22: 124*). Na visão de Hume, deve-se, antes – e isso é o que ele faz –, discutir uma questão mais simples, ou seja, “as operações dos corpos e da matéria bruta desprovida de inteligência” (*IEH VIII i 22: 124*). Se nesse campo, diz Hume, pudermos formar “alguma idéia de causação e de necessidade que não seja a de uma conjunção de objetos e uma subsequente inferência pela qual a mente passa de um a outro desses objetos” (*IEH VIII i 22: 124*), e pudermos também reconhecer que essas circunstâncias abrangem toda a necessidade que

concebemos tanto na matéria quanto nas operações da mente, a disputa chega ao fim ou, ao menos, deve ser reconhecida como meramente verbal, pois: i) não conseguimos conceber causalidade ou necessidade que não seja a conjunção constante de objetos e a inferência mental de um objeto a outro e ii) a necessidade é mental. Mas enquanto supusermos “irrefletidamente que temos alguma idéia adicional de necessidade e causalidade nas operações dos objetos externos” e “que não conseguimos descobrir tal coisa nas ações voluntárias da mente, partimos de uma suposição errônea que não permite levar a questão a uma conclusão definida” (*IEH VIII i 22: 124*). Segundo Hume, para nos livrarmos desse engano, devemos primeiro “examinar o limitado alcance da ciência quando aplicada às causas materiais”, e, então, persuadirmo-nos “de que tudo o que sabemos dessas causas são a conjunção constante e a inferência [da mente]” (*IEH VIII i 22: 124-125*). Depois, devido à evidência de que as ações da vontade apresentam uma conjunção regular com motivos, circunstâncias e caracteres, e que sempre fazemos inferências de uns para outros, devemos aplicar a mesma doutrina da necessidade, já admitida em nossas deliberações, condutas e procedimentos, às ações da vontade (cf. *IEH VIII i 22: 125*).

De acordo com o primeiro argumento exposto no *Tratado*, Hume assinala que essa “falta de entendimento” dá origem à confusão entre dois diferentes tipos de liberdade, a saber, a “liberdade de *espontaneidade*”, e a “liberdade de *indiferença*”, isto é, “entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas” (*T 2.3.2.1*). A idéia que fazemos de alguém que age de maneira não livre é a de que foi forçado a agir contra a sua vontade, como por exemplo, por violência, ou mesmo, apenas, por uma ameaça de violência. Pode-se dizer desse alguém que ele não tinha alternativa e essa falta de alternativa é facilmente tomada como uma negação de sua liberdade em relação àquela ação. Contudo, no dia a dia, qualquer ação que executemos sem que haja alguém a ameaçar, pedir ou simplesmente sugerir que façamos algo, como, por exemplo, ir a uma *bonbonnière* comprar chocolates, dificilmente pensaríamos que não haveria outra alternativa. Eis aí, então, um caso de ausência de força ou constrangimento, um exemplo de liberdade de espontaneidade, que

Hume no *Tratado* considera o sentido mais comum da palavra e o único que interessa preservar (T 2.3.2.1).

É curioso que, na *IEH*, Hume refira-se apenas ao erro de perspectiva no exame da questão e não faça nenhuma referência à confusão entre os dois tipos de liberdade. A referência à liberdade de *indiferença* aparece simplesmente como “falsa sensação ou experiência de liberdade de indiferença” e como “certo desprendimento ou indiferença” (*IEH* VIII i 22n: 126n), mas não como confundida com o outro sentido de liberdade. Nessa obra, Hume ressalta a liberdade de espontaneidade. Cito Hume:

Pois o que se entende por liberdade quando esse termo é aplicado a ações voluntárias? Com certeza não estamos querendo dizer que as ações têm tão pouca conexão com motivos, inclinações e circunstâncias que não se sigam deles com um certo grau de uniformidade, e que esses mesmos motivos, inclinações e circunstâncias não apóiem uma inferência que nos permite concluir a existência das ações, pois esses são fatos simples e reconhecidos. Por liberdade, então, só nos é possível entender *um poder de agir ou de não agir, de acordo com as determinações da vontade*, isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado. Não há aqui, portanto, matéria para disputas (*IEH* VIII i 23: 126-127).

Alguém poderia supor que Hume tenha querido suprir na *IEH* uma lacuna do *Tratado* ao definir o que é liberdade. A definição no *Tratado* parece tímida diante das alusões humeanas de que o problema da liberdade e necessidade decorre da falta de definição dos termos e de um desacordo entre as idéias. No *Tratado*, Hume marca a diferença entre os dois tipos de liberdade e, em relação à liberdade que lhe interessa preservar, a de espontaneidade, limita-se a defini-la como “aquilo que se opõe à violência” (T 2.3.2.1). Vale registrar, ainda, um outro ponto contrastativo entre o *Tratado* e a *IEH*. No *Tratado*, Hume claramente define vontade. O mesmo não ocorre na *IEH*⁶⁸. No *Tratado*

⁶⁸ Na *IEH*, encontramos a definição de volição (*volition*) como “um ato da mente com o qual estamos suficientemente familiarizados” (*IEH* VII i 20: 96).

diz Hume: “entendo por *vontade* simplesmente a *impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando conscientemente*⁶⁹ geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (T 2.3.1.2)⁷⁰.

Sobre a liberdade de espontaneidade, Penelhum comenta que Hume estaria correto quando diz que esta liberdade não é controversa à medida que é possuída “por todo aquele que não esteja preso e acorrentado” (1993: 130). Segundo Penelhum, Hume também estaria certo em supô-la compatível com a causação universal, pois a liberdade, assim definida, significa meramente a ausência de intervenção no exercício de nossas escolhas, e não ausência de determinação causal em nosso *fazer* escolhas⁷¹. Na visão de Hume, a liberdade torna-se controversa quando é entendida como liberdade de indiferença — a liberdade que pensamos ter, mas não temos. Para o filósofo, apenas acreditamos que há na realidade um poder de escolha não exercido, e vemos essa realidade como essencial a nossa liberdade. Todavia, Hume insiste que não dispomos nem necessitamos dela. Não podemos esquecer que se trata apenas de uma falsa crença. Na verdade, Hume acredita na realidade de oportunidades inexploradas, mas não na realidade de um poder não exercido de escolha. Vale lembrar que Hume afirma que “a distinção que com freqüência fazemos entre o *poder* e seu *exercício*” é tão infundada quanto a que fazemos entre “necessidade *moral e física*” (T 1.3.14.34). Nenhuma dessas distinções tem fundamento na natureza.

⁶⁹ Débora Danowski traduz o termo *knowingly* por *deliberadamente*. Aqui eu optei pelo termo conscientemente (embora não soe muito bem nessa frase) porque, a meu ver, o verbo deliberar tem uma carga conceitual muito ampla e discutível. Hume, salvo engano, não tem uma definição de deliberação que eu possa aqui apresentar. Já Hobbes, como mostrado no capítulo 1, tem. Com efeito, não se pode afirmar que Hume pense exatamente como Hobbes. Independentemente de Hobbes e Hume, comumente entende-se que ‘deliberar’ pressupõe um cálculo de possibilidades e/ou conseqüências que podem estar envolvidos numa determinada ação, até o momento de sua decisão. Penso que a tradução de Danowski gera confusão. Parece estar mais próxima de uma definição hobbesiana de vontade, a saber, “a vontade é o último apetite na deliberação” (Hobbes *Lev VI* § 53:55). Pela definição de Hume acredito que não se possa dizer que a vontade humeana é a mesma que a hobbesiana. Isto porque, “ter consciência de se gerar um movimento” não significa que ele seja deliberado. Podemos gerar um movimento por um impulso da vontade, sem qualquer deliberação. Tampouco deliberamos para “gerar uma nova percepção em nossa mente”. Tudo isso pode chegar à consciência de modo imediato, ou seja, sem qualquer deliberação. Segue a passagem de T.2.3.1.2 “I desire it may be observ’d, that by the will, I mean nothing but the *internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind*”.

⁷⁰ Retomarei o ponto sobre a vontade em Hume na próxima seção.

⁷¹ Sobre o exercício de nossas escolhas e as distinções aí implicadas, ver seção 1.2. sobre Locke.

3.2.2 A falsa sensação de liberdade

Hume fornece uma segunda razão pela qual “a predominância da doutrina da liberdade pode ser explicada [...] a saber, uma falsa sensação ou experiência aparente de liberdade ou indiferença que temos, ou podemos ter, em muitas de nossas ações” (*IEH* VIII i 22n: 125n). Essa falsa sensação é, para o autor, a base da crença na vontade livre. Mas como nenhum tipo de necessidade, segundo Hume, é uma propriedade objetiva da relação entre eventos que consideramos como causalmente conectados, ou, tampouco, uma qualidade de um agente animado ou inanimado, “mas sim de algum ser pensante ou inteligente que possa considerar de fora a ação, consistindo na determinação de seu pensamento a inferir a existência dessa ação a partir dos objetos preexistentes” (*T* 2.3.2.2)⁷², da falsa sensação de liberdade seguir-se-ia também nossa conclusão de que não há determinação em nossas ações, bem como “uma certa indefinição [*looseness*] que sentimos em passar ou não passar da idéia desses objetos à idéia da ação” (*T* 2.3.2.2).

O argumento de Hume apóia-se sobre a alegação de que do fato de não termos consciência de algo, não se segue necessariamente a ausência desse algo. Em outras palavras, do fato de não termos consciência da determinação causal subjacente ao nosso agir não podemos licitamente inferir que nosso agir não está sob determinação causal. É forçoso, pois, manter em mente duas distintas proposições: (i) Não tenho consciência de que minha vontade é causalmente determinada. (ii) Tenho consciência de que minha vontade é livre (ainda que essa consciência, na visão de Hume, seja encarada como uma falsa sensação). Note-se: a proposição (ii) não se segue da proposição (i). O fato de que podemos imaginar que sentimos uma liberdade dentro de nós não prova de modo algum que somos livres

⁷² Cf. também *IEH* VIII i 22n: 125n.

Essas considerações encontram amparo na penetrante pergunta de Hume em *IEH* VII i: 12: 92: “Por que a vontade tem uma influência sobre a língua e os dedos, mas não sobre o coração e o fígado? Essa questão jamais nos traria embaraço se estivéssemos conscientes da atuação de um poder no primeiro caso, mas não no segundo”. Fica claro, pois, que a idéia de Hume é de que nós não podemos ter uma impressão do poder causal da vontade. O nosso entendimento não consegue compreender como a mente pode fazer o corpo se mover. É só com a experiência da conjunção constante dos movimentos do meu corpo se seguindo aos atos de minha vontade que inferimos o suposto poder causal da vontade. Mas, não tendo impressão desse poder causal, não podemos ter uma idéia significativa da liberdade da vontade.

Para reforçar esse argumento, podemos fazer as seguintes considerações. O ser pensante e inteligente que pode considerar de fora a ação é o observador das ações humanas. Este acredita que as ações particulares são causadas por seus antecedentes quando já observou conjunções constantes entre antecedentes e ações do mesmo tipo. A partir daí, sente a determinação da mente a passar de uma idéia à outra que a acompanha. Contudo, o agente que executa a ação nunca sente tal determinação, sendo sempre sensível a uma certa indiferença que faz com que ele considere sua vontade completamente livre ou não-causada. Em *T* 2.3.2.2, Hume diz:

Sentimos que nossas ações, na maioria das vezes, estão submetidas a nossa vontade; e imaginamos sentir que a vontade ela mesma não está submetida a nada — porque quando, diante da negação disso, vemo-nos incitados a pô-lo à prova, sentimos que nossa vontade se move facilmente em todas as direções [...] podemos imaginar que sentimos uma liberdade dentro de nós, mas um espectador comumente será capaz de inferir nossas ações de nossos motivos e de nosso caráter.

É somente do ponto de vista do agente que pode haver tal sensação de indiferença, pois o observador sempre relaciona motivos e ações, e adquire expectativas em relação ao comportamento das pessoas. Ora, se Hume está correto em afirmar que nossas crenças causais surgem do sentimento de determinação, de acordo com o acima exposto, é certo

que quando estamos agindo esse sentimento nos abandona. Qual a razão disso? Por que esse sentimento de determinação que dá origem as nossas crenças causais nos abandona quando somos nós que agimos, mas permanece quando somos os observadores das ações dos outros?

Na interpretação de Stroud (1995:147), a preocupação de Hume é mostrar que, independentemente de sua fonte, a falsa sensação não implica que as ações humanas não sejam causadas pela conjunção entre motivos, temperamentos e circunstâncias do agente. A espécie de autonomia da vontade entendida como falsa sensação de indeterminação é sentida pelo agente na forma de alternativas possíveis de ação, pois uma vez confrontado com duas ou mais alternativas, ainda que o agente escolha executar uma ação, não sente nenhuma dificuldade em formar a idéia de poder executar uma outra. E isso seria suficiente para persuadirmo-nos de que nossas ações não estão causalmente determinadas. Quer dizer, o fenômeno se explicaria pela facilidade, ou poder, que a imaginação tem em formar a idéia de executar uma outra ação. Contudo, essa idéia, além de falsa é, em consequência, completamente inexecutável.

Em relação à impossibilidade de se afirmar peremptoriamente a existência da liberdade da vontade, pode-se alegar que isso está perfeitamente de acordo com a teoria humeana. Hume não se mostra mesmo interessado em provar que a vontade é livre. Ao contrário, bem sabemos que ele argumenta em favor do determinismo universal, e este não diz apenas que (i) 'todo evento tem uma causa'. Ele afirma também que (ii) 'toda causa é um evento. Isso significa que qualquer que seja o evento, as suas causas remontarão a uma cadeia infinita de causas antecedentes. Portanto, não se poderia dizer que uma ação é um evento causado por uma vontade que é livre. Isso seria possível somente se a aceitação do princípio da causalidade universal implicasse unicamente a primeira proposição. Mas esse não é o caso. De fato, se a vontade é uma causa, então ela teria de ser considerada também um evento e, assim, ser uma causa causada. A idéia é simplesmente que toda causa é o efeito de outra causa. Em outros termos, ser causado envolve o binário 'x é causado por y'. Sendo a vontade 'x', 'y' é uma causa diferente de 'x',

portanto ‘x’ não é livre.” Segue-se, pois, que o ônus de se provar a liberdade da vontade compete apenas ao incompatibilista. Sob os critérios epistemológicos estabelecidos por Hume, a afirmação da existência de uma vontade livre não pode jamais ser admitida. Mas a sua inadmissão não obriga Hume a provar, nesse contexto, a não liberdade da vontade. Até porque basta assumir que para Hume, “nada existe sem uma causa de sua existência e que *acaso*, quando bem examinada, é uma palavra meramente negativa, que não designa nenhum poder real que exista em alguma parte da natureza” (*IEH VIII i 25: 127*).

Penso que para explicar esse fenômeno da falsa sensação ou crença na vontade livre, seria necessário também responder à pergunta pela sua causa, ou seja, qual a causa da crença na vontade livre? A expressão empregada na citação acima, ‘imaginamos sentir’, parece-me um ponto crucial da explicação humeana, embora o próprio Hume não tenha se preocupado neste ponto em colocá-la, talvez, presumindo que seu leitor já estivesse familiarizado com suas explicações sobre a formação de nossas crenças.

Quando Hume diz que “sentimos que nossas ações, na maioria das vezes, estão submetidas a nossa vontade; e imaginamos sentir que a vontade ela mesma não está submetida a nada” (*T 2.3.2.2*), como podemos entender isso? O que significa dizer que *imaginamos sentir*? Para Hume, nós não apenas imaginamos sentir, nós também cremos que a vontade não está submetida a nada. Ora, “concebemos muitas coisas em que não acreditamos” (*T 1.3.7.1*). O que faz, então, com que passemos a acreditar que nossa vontade é livre? Hume diz que “há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da idéia que concebemos, segue-se que ela deve estar na *maneira* como a concebemos” (*T 1.3.7.2*). De que maneira, pois, concebemos a crença na vontade livre? Ou, em que consiste a diferença entre crer e não crer nessa proposição? (*T 1.3.7.3*) Segundo Hume, a faculdade da imaginação não pode jamais, por si só, alcançar a crença. Então, quando é que o fato de que podemos imaginar, do ponto de vista do agente, várias alternativas possíveis de ação, transforma-se na crença de que temos

realmente várias alternativas? Hume diz que “a crença é um ato da mente decorrente do costume” (*T* 1.3.9.13). Uma possível resposta, ainda que neste momento, um tanto sumária, talvez pudesse ser: como a cada vez que agimos sempre podemos imaginar outras alternativas de ação, sempre imaginamos também que podemos escolher qualquer uma delas. Portanto, temos uma forte inclinação a imaginar que nossa vontade é livre. Dada a constância desse fato, acabamos a nos acostumar com a sensação de que podemos realizar outra ação e, por fim, como há uma conjunção constante (ou ao menos freqüente) entre a minha imaginação de poder agir de outro modo e a sensação que ela produz em mim, eu passo a crer que a minha vontade é realmente livre. Ou seja, dada a repetição desse fato, gerar-se-ia a crença. Mas como essa crença é produto apenas da imaginação, a sensação de liberdade é falsa. Daí a *crença* na liberdade da vontade ser uma falsa sensação que, por sua vez, é uma falsa crença, e, por seu turno, uma ficção ou ilusão.

Todas essas razões oferecidas por Hume para tentar justificar a predominância da doutrina da liberdade sobre a da necessidade impelem-me a duvidar se realmente podemos dizer que a teoria humeana conforma-se à concepção do senso comum.⁷³ Vejamos por quê: Hume é claro quando diz que os homens criam expectativas de que os outros vão se comportar de acordo com os padrões da experiência passada, e que buscam explicações para os eventos ou comportamentos através da pergunta pelas suas causas. Quer dizer, os homens pensam de acordo com os princípios da necessidade. Depois, Hume explica que há um equívoco em relação ao entendimento do verdadeiro significado de necessidade: “como implicando algo de força ou violência” (*T* 2.3.2.1), ou seja, os homens enganam-se em compreender o termo necessidade deste modo. Daí Hume querer redefinir o termo para mostrar que este não deve ser entendido assim, pois a necessidade que está implicada no determinismo causal não se restringe a essa necessidade violenta ou constrangedora. Por outro lado, Hume explica (a fim de rejeitar) a liberdade em termos de indiferença — como sinônima de acaso — e define (de modo a

⁷³ Hume acredita que a sua concepção de liberdade e necessidade está de acordo com a concepção de todos os homens: “espero, portanto, tornar evidente que todos os homens sempre concordaram tanto sobre a doutrina da necessidade [quanto] sobre a da liberdade, em qualquer sentido razoável que se possa dar a esses termos, e que toda controvérsia girou até agora meramente em torno de palavras” (*IEH* VIII i 3: 111).

preservar) a liberdade em termos de espontaneidade — como oposta à violência ou constrangimento —, e diz que os homens, quando são os agentes das ações, confundem esses dois tipos de liberdade — ora admitem que suas ações são livres porque *sentem* uma liberdade de indiferença, ora livres porque nada os impede e nada os constrange, isto é, livres porque espontâneas, livres porque agem de acordo com as determinações da vontade. Porém, quando os homens são os espectadores das ações, eles podem perfeitamente “inferir nossas ações a partir de nossos motivos e de nosso caráter” (*IEH* VIII i 22n: 126n). Enfim, os homens não se entendem mesmo, pois admitem, de modo completamente confuso, que os eventos e as ações (dependendo do ponto de vista), têm causas (e, portanto, acontecem necessariamente), mas também podem ocorrer, às vezes, por acaso (no sentido de liberdade de indiferença), e, às vezes, de modo espontâneo (no sentido de liberdade de espontaneidade).

3.3.3 O argumento oriundo da religião

Hume apresenta uma terceira razão para justificar o porquê da doutrina da liberdade ser, em geral, mais bem aceita que a sua antagônica. Este “porquê” vem da *religião*, que, a seu ver, é desnecessariamente envolvida no assunto⁷⁴. Hume assinala um péssimo expediente em discussões filosóficas “tentar refutar uma hipótese a pretexto de suas conseqüências perigosas para a religião e a moral” e ousa afirmar que a “doutrina da necessidade”, segundo a sua explicação, “é não apenas inocente, mas vantajosa para a religião e a moral” (*T* 2.3.2.3).

É inocente e irrelevante porque, no que diz respeito à vontade, os sistemas morais e religiosos estabelecidos permanecem inalterados. Há uma alteração apenas no que se refere aos objetos materiais, ou seja, a estes, o autor atribui a qualidade inteligível da

⁷⁴ “Uma terceira razão por que a doutrina da liberdade é em geral mais bem aceita que a doutrina antagônica provém da *religião*, que tem sido, desnecessariamente envolvida nessa questão” (*T* 2.3.2.3)

necessidade. Os sistemas morais e religiosos não são alterados porque Hume também não atribui à vontade a suposta necessidade ininteligível que comumente se atribui à matéria (cf. *T* 2.3.2.4). E é vantajosa e essencial porque a sua ausência acarretaria a total ruína de ambas. Vejamos.

Para defender a doutrina da necessidade, Hume apresenta uma série de predicados: ela é consistente e essencial (para dar suporte à moralidade); inocente, irrelevante, vantajosa e, novamente, essencial (para a religião e a moral). Como se sabe, de acordo com alguns autores, a doutrina da necessidade era vista como demolidora de todo mérito e demérito atribuíveis às ações humanas⁷⁵. Para fundamentar a imputabilidade moral, esses autores pensavam que era preciso, de algum modo, afirmar a liberdade da vontade e negar a necessidade das ações. Mas Hume afirma veementemente que sem a doutrina da necessidade a religião e a moral estariam arruinadas e que qualquer outra suposição destruiria completamente, tanto as leis divinas quanto humanas. Com efeito, como veremos no próximo capítulo, a responsabilidade moral recebe, segundo Hume, sua melhor explicação justamente ao levar em conta as premissas de seu compatibilismo que, em linhas gerais, liga as ações ao caráter do agente sem prejuízo algum para a doutrina da necessidade. E é precisamente o fundamento da imputabilidade moral o que os sistemas religiosos estabelecidos visam a preservar nessa discussão.

⁷⁵ Isto é, para os incompatibilistas em geral, dentre os quais Bramhall - mencionado no capítulo 1 - que tentou contestar o compatibilismo de Hobbes.

4. A IMPUTABILIDADE MORAL EM HUME

Para Hume, é fato incontestável que “todas as leis se fundam em recompensas e punições” (*IEH* VIII ii 28: 130)⁷⁶. Estas exercem influências sobre a mente de modo a produzir as boas ações e impedir as más. Evidencia-se, portanto, uma conjunção entre essas influências (vistas aqui como motivos) e as ações. Nesse sentido, motivos devem ser considerados causas.

Hume observa que “o único objeto adequado de ódio ou vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando algumas ações criminosas ou prejudiciais excitam essa paixão, isso ocorre pela relação, ou conexão, que essas ações mantêm com a pessoa” (*IEH* VIII ii 29: 130)⁷⁷. Quer dizer, não é a ação propriamente o alvo dos sentimentos de aprovação ou reprovação, mas a pessoa que age, pois tais sentimentos só existem pela relação ou conexão com essa pessoa.⁷⁸

⁷⁶ Cf. também T 2.3.2.5.

⁷⁷ Cf. também T 2.3.2.6.

⁷⁸ Schopenhauer, a seu modo, parece reeditar esse argumento. Explico a posição de Schopenhauer sobre esse ponto no Apêndice. É importante assinalar, contudo, que as aproximações entre os dois autores com respeito a esse tema são, no fundo, mais verbais que propriamente conceituais.

4.1 A concepção humeana de caráter

Para reforçar seu argumento, Hume acrescenta que “os homens não são censurados pelas ações que realizam na ignorância ou de forma casual, quaisquer que possam ser suas conseqüências [...] porque os princípios dessas ações são apenas momentâneos, e esgotam-se com as próprias ações” (*IEH* VIII ii 30: 131)⁷⁹. E se as ações não têm caráter de premeditação nem resultam de reflexão e deliberação, as pessoas também são menos condenáveis. A explicação que Hume oferece para isso é que embora a impetuosidade seja uma causa constante na mente, ela opera somente a intervalos. Portanto, não contamina todo o caráter. Hume também assevera que “o arrependimento apaga todos os crimes, se acompanhado por uma reforma da vida e dos costumes” (*IEH* VIII ii 30: 131)⁸⁰ Como explicar isso? Hume responde:

as ações tornam uma pessoa criminoso meramente por provarem a existência de princípios criminosos na mente; e quando uma alteração desses princípios faz que deixem de ser provas legítimas, elas deixam igualmente de ser criminosas. Mas, a menos que se admita a doutrina da necessidade, elas [as ações] nunca teriam sido provas legítimas, e, conseqüentemente, nunca teriam sido criminosas (*IEH* VIII ii 30: 131)⁸¹.

Isto considerado, pode-se dizer que o principal argumento de Hume contra a liberdade de indiferença é que, de acordo com a doutrina da liberdade ou acaso, a conexão entre o caráter e a ação se perderia e, por conseguinte, a imputabilidade moral. Ele afirma: “por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis, e quando não procedem de alguma *causa* no caráter e disposição da pessoa que as realizou, elas não podem nem redundar em sua honra, se forem boas ações, nem em sua infâmia, se forem más (*IEH*

⁷⁹ Cf. também T 2.3.2.7.

⁸⁰ Cf. também T 2.3.2.7. Particularmente, não estou segura com respeito à correção dessa afirmativa. Nem sempre o arrependimento apaga por completo qualquer crime. O que ele faz, em geral, é amenizar a culpa e atenuar a pena.

⁸¹ Cf. também T 2.3.2.7.

VIII ii 29: 130)⁸². Nesse caso, pouco importa o porquê das ações, pois não temos um alvo ou solo estável que fundamente ou dê suporte para a imputabilidade. Ora, ainda que a ação em si mesma possa ser condenável e contrária às regras morais e religiosas, não há como responsabilizar a pessoa por ela, visto que a ação, rigorosamente, não lhe pertence, pois não pertence ao seu caráter, que é o que importa. Ou seja, para Hume, de acordo com a doutrina da liberdade (da vontade), as ações do agente não alcançam seu caráter, pois não procedem dele. Dessa perspectiva, mesmo que um homem tenha cometido o mais terrível dos crimes, não há como responsabilizá-lo, pois a perversidade de sua ação, à medida que não têm relação ou conexão com seu caráter, não pode ser usada como prova da depravação deste. Assim, Hume considera ter mostrado que, por mais que a opinião comum relute em não admitir a doutrina da necessidade, os homens raciocinam de acordo com os princípios dessa doutrina, pois é somente segundo esses princípios que alguém pode ser moralmente imputado.

Assim, a argumentação de Hume está centrada na noção de caráter, ou seja, o caráter é o alvo da imputabilidade moral. Mas o que exatamente o autor entende por caráter? De acordo com Hume, o caráter é um conjunto de causas relativamente estáveis que motivam as ações dos indivíduos. Segundo Bricke (1995), à medida que o caráter é um conjunto de causas, para se fazer uma análise desse conceito, devemos pensar em termos de traços de caráter. Estes, por sua vez, são *propriedades mentais* relativamente permanentes. Relativamente, porque embora estáveis e constantes, podem ser perdidos ou adquiridos, bem como mudar de vários modos: “a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e idéias, sem perder sua identidade” (T 1.4.6.19). Em seu conjunto de traços, alguns são naturais, como os diferentes caracteres que a natureza imprimiu nos sexos (cf. IEH VIII i 11: 115-116) e outros adquiridos por meio do “costume e educação, que moldam a mente humana desde a sua infância e produzem nela um caráter fixo e estabelecido” (IEH, VIII i 11: 115). De acordo com Hume “é *quase impossível (almost impossible)* à mente alterar seu caráter de forma

⁸² cf. também T 2.3.2.6.

considerável, ou curar-se do temperamento passional ou impertinente, quando eles são naturais a ela (*T* 3.3.4.3 - grifei)⁸³.

Ora, aqui se impõem ao menos algumas dificuldades. Na visão de Hume, nossas ações estão submetidas a nossa vontade; nossa vontade é determinada por motivos externos e também por nossas paixões; e estas são como são devido a nossas disposições naturais ou, dito de outro modo, devido à compleição de nosso ser, entendidos aqui como caráter. Pois bem, se o caráter é o alvo da imputabilidade moral, podemos perguntar: somos responsáveis pelo nosso caráter? Onde está nossa responsabilidade em termos nascido com um temperamento passional, impertinente, ou mesmo, com uma índole perversa? Como posso ser considerado responsável pelo caráter que tenho, ou ainda, pelas ações que dele procedem? Em que medida podemos moldar nosso caráter, dada a concessão humeana, de modo a sermos justamente responsabilizados pelas ações que derivam dele?

Embora eu não esteja aqui ainda em condições de oferecer respostas para todas estas questões⁸⁴, penso que são questões cruciais e revelam, talvez, as maiores dificuldades com a qual a teoria humeana da imputabilidade moral esbarra; o que não significa que, no todo, e de um ponto de vista interno, a sua argumentação não seja bastante consistente. Ora, sabe-se que Hume detém suas explicações nas causas mais simples e menos remotas de modo a não avançar em especulações acerca de causas primeiras ou princípios originais, pois, quer se trate de causas naturais ou morais, não podemos esquecer que o princípio metodológico de Hume é o da ciência empírica. Ele é taxativo ao dizer que não tem a pretensão de explicar as qualidades originais da natureza humana (*T* 1.1.5.6). Nesse ponto, Hume evidencia a sua posição de que há uma impotência de ordem epistemológica, pois qualquer especulação que pretenda avançar

⁸³ Uma vez que Hume afirma ser “quase impossível a mente alterar seu caráter de forma considerável”, poderíamos ser levados à suposição de que há também alguma possibilidade da mente alterar nossos traços de caráter, com vistas a adquirir, através da prática, alguns outros princípios virtuosos.

⁸⁴ Uma alternativa que talvez merecesse uma investigação aprofundada – mas que escaparia dos limites dessa dissertação – seria a compreensão naturalista de moral que Hume espousa em especial no livro III do *Tratado*, bem como na *IPM*.

os limites da ciência empírica, estaria a ultrapassar os limites do conhecimento testável e, provavelmente, os poderes da razão humana.

4.2. Divindade e maldade moral

Hume prossegue sua argumentação antevendo a possibilidade de sua tese compatibilista sofrer a seguinte objeção. Um interlocutor imaginário poderia alegar que

se as ações voluntárias estiverem submetidas às mesmas leis de necessidade que as operações da matéria, haverá uma cadeia contínua de causas necessárias, preordenada e predeterminada, estendendo-se da causa original de tudo até cada uma das volições particulares de cada criatura humana. Nenhuma contingência em parte alguma do universo, nenhuma indeterminação, nenhuma liberdade (*IEH* VIII ii 32: 132).

A causa original a qual Hume se refere nessa passagem é Deus, ou “o autor último de todas as nossas volições” – o “Criador do mundo”. Sob esse ponto de vista, seria justamente a Divindade quem imprimiria inicialmente movimento a essa “imensa máquina” que chamamos mundo e situaria “todos os seres na posição particular da qual cada acontecimento subsequente deve resultar por uma necessidade inevitável” (*IEH* VIII ii 32: 132). Ora, isso admitido, temos como consequência duas implicações. “As ações humanas [...] não podem conter nenhuma maldade moral, dado que procedem de tão boa causa; ou, se contêm alguma maldade, terão de envolver nosso Criador na mesma culpa, dado que se reconhece que ele é a causa originária e o autor último dessas ações” (*IEH* VIII ii 32: 132)⁸⁵.

Não se pode alegar ignorância ou impotência para desculpar Deus, como se pode alegar a uma “criatura tão limitada como o homem” (*IEH* VIII ii 32: 133), pois tais imperfeições não podem ser atribuídas a um Ser tão sábio e poderoso como Deus. Assim,

⁸⁵ Cabe aqui registrar que, embora nessa parte da *IEH*, Hume não se refira a um terceiro argumento para a crença na vontade livre – como tratado no final do capítulo 3 -, a sua análise de uma possível objeção proveniente de certos raciocínios religiosos ao seu compatibilismo revelará estreita relação com o argumento de acordo com o qual a sua teoria é inofensiva para a religião.

apenas nossa precipitação poderia declarar criminosas ações que são, no fundo, previstas, decididas e tencionadas por Deus. Ora, deveríamos concluir que elas não são criminosas? Ou deveríamos concluir que a Divindade é responsável por elas? Para Hume, tais conclusões são absurdas e ímpias e, portanto, a “doutrina da qual são deduzidas não pode ser verdadeira” (*IEH VIII ii 32: 133*). Mas alguém poderia perguntar: por que essas conclusões seriam absurdas e ímpias? Não se pode negar que há ações criminosas. Contudo, teríamos de negá-las, visto que uma causa tão boa não poderia produzi-las. Isso parece realmente um absurdo. Por outro lado, sendo a Divindade infinitamente perfeita, não pode ser responsável pelas ações criminosas. Todavia, para preservar a coerência desse raciocínio, a Divindade tem de ser reconhecida como responsável, haja vista ser ela a causa original de tudo e inclusive “de cada uma das volições particulares de cada criatura humana” (*IEH VIII ii 32: 132*). Ora, admitir isso é impiedade.

Hume considera que essa objeção pode ser dividida em de duas partes: primeiro, em relação às más ações humanas reportadas à Divindade mediante uma cadeia necessária, tais ações não poderiam jamais ser consideradas “criminosas, devido à infinita perfeição do Ser do qual derivam, o qual só pode tencionar o que é completamente bom e louvável” (*IEH VIII ii 33: 133*). Em segundo lugar, com respeito à admissão de que existem ações criminosas, o atributo da perfeição deveria ser retirado da Divindade, tendo esta de ser reconhecida como a autora última da maldade de todas as criaturas (cf. *IEH VIII ii 33: 133*).

Assim, de duas uma: ou a maldade não existe no mundo – o que seria uma admissão absurda - ou Deus existe é responsável pela maldade do mundo – o que seria uma aceitação ímpia. Como ficará evidente, é notável que Hume não se posiciona exatamente nesses termos. Ou seja, Hume não irá argumentar, como se poderia esperar, que precisamos negar a existência de Deus para resolver a questão. Ele irá apresentar (cf. *IEH VIII ii 34-35: 133-136*), com respeito à primeira objeção acima referida, uma resposta baseada nos sentimentos naturais de aprovação e censura que se fundam nas afecções mais essenciais do ser humano. Em relação à segunda objeção, Hume

reconhecerá que qualquer possibilidade de resposta excederia todo o poder da filosofia (cf. *IEH* VIII ii 36: 136).

Em resposta à primeira objeção poder-se-ia alegar que “após um rigoroso exame de todos os fenômenos da natureza, pode-se concluir que o todo, considerado como um sistema único, está em cada período de sua existência, ordenado com perfeita benevolência, e que a máxima felicidade possível resultará, ao final, para todas as criaturas, sem a menor mistura de mal ou miséria no sentido positivo ou absoluto” (*IEH* VIII ii 34: 133-134). Por conseguinte, o mal físico seria parte essencial de um tal sistema benevolente, impedindo eventuais intervenções corretivas da própria Divindade. Com efeito, a possibilidade de tais intervenções por um agente infinitamente sábio implicaria a introdução de um mal maior ou a exclusão de um bem maior (cf. *IEH* VIII ii 34: 134). Na verdade, se a própria divindade viesse a intervir em seu próprio sistema estaria atestando a sua própria imperfeição, visto que originariamente dispôs perfeitamente todas as coisas.

Hume afirma que dessa ampla perspectiva, filósofos, entre os quais os estóicos, extraíram, em meio a todas as aflições, tópicos consolatórios. Eles tentavam mostrar a seus discípulos que os seus sofrimentos eram, no fim e ao cabo, bens para o universo. Com uma ironia que lhe é peculiar, Hume observa que

embora essas considerações sejam agradáveis e sublimes, logo se revelam fracas e ineficazes na prática. Certamente iríamos antes irritar que apaziguar um homem que sofre as dores torturantes da gota ao louvamos a retidão das leis gerais que produziram os humores malignos em seu corpo e os conduziram, através de canais apropriados, aos tendões e nervos onde agora provocam aqueles agudos tormentos (*IEH*, VIII ii 34: 134).

É provável que a adoção de um tal panorama possa, por um momento, aprazer a imaginação de uma mente especulativa que não se encontre em situação de desconforto e insegurança, mas não pode habitar constantemente a índole de um homem, independentemente deste encontrar-se perturbado por dores ou sofrimentos. E, evidentemente, será ainda menos constante a adoção de tais perspectivas amplas quando o homem estiver acometido por intensos infortúnios (cf. *IEH* VIII ii 34: 134).

Nesse contexto, o que tem realmente importância para o meu ponto é a posição de Hume segundo a qual são “as afecções [que] apreendem seus objetos de uma maneira mais circunscrita e mais natural” (*IEH VIII ii 34: 134*). De fato, segundo a teoria humeana, as afecções estão organizadas mais adequadamente à fragilidade das mentes humanas, porquanto “consideram apenas os seres *ao nosso redor (around us)*, e são influenciadas pelos acontecimentos conforme estes pareçam bons ou maus ao sistema privado” (*IEH VIII ii 34: 134 - grifei*). Ou seja, a bondade ou a maldade dos acontecimentos por não estarem relacionadas a essas amplas perspectivas, não concernem ao todo organizado.

Para Hume, as considerações feitas sobre o mal físico se aplicam igualmente ao mal moral. Efetivamente, não seria razoável admitir que as considerações reveladas ineficazes com respeito ao mal físico pudessem ser mais eficazes em relação ao mal moral (cf. *IEH VIII ii 35: 134-135*). Do modo como a natureza moldou a mente humana, segundo Hume, segue-se que “tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta de imediato o sentimento de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essências que essas para sua estrutura e constituição” (*IEH VIII ii 35: 135*).

Com base em todas essas considerações, pode-se afirmar que, de acordo com Hume, o sentimento de desaprovação com relação a certas ações não é afetado por especulações filosóficas sobre a bondade do todo. O importante é como agimos no mundo. As especulações filosóficas deveriam dar conta de explicar nossos sentimentos morais e, no presente caso, os sentimentos que fundam a imputabilidade moral. Quer dizer, na verdade, as sublimes especulações sobre a causa primeira de todas as coisas concernem apenas ociosamente aos doutores de escola, não tendo a envergadura explicativa necessária para dar conta dos juízos ordinários que os homens emitem sobre a bondade ou maldade das ações. A tese de Hume é, pois, que a aprovação ou desaprovação das ações e caracteres depende da capacidade que elas têm de contribuir “para a paz e a segurança da comunidade humana” (*IEH VIII ii 35: 135*). Desse modo, as sublimes reflexões filosóficas podem ser negligenciadas. Elas realmente

não são necessárias para explicar os juízos morais. Em outros termos, Hume no final da seção VIII não quer apenas afastar Deus, prescindindo assim de especulações metafísico-teológicas, ele também visa a mostrar a ociosidade de uma investigação sobre as causas remotas que determinam o caráter e por consequência a ação dos homens. Onde o senso comum pára – e ele pára no caráter -, os filósofos também devem parar.

Há ainda a ser considerada a segunda objeção. Como vimos, essa objeção consiste em alegar que, uma vez admitidas ações criminosas, o atributo da perfeição deveria ser retirado da Divindade, haja vista esta ter de ser então entendida como a autora última da maldade de todas as criaturas. Com respeito a essa segunda objeção, Hume concede que é difícil dar uma resposta satisfatória. De fato, segundo o autor, “não é possível explicar precisamente como a Divindade pode ser a causa mediata (*mediate cause*) de todas as ações dos homens sem ser autora (*author*) do pecado e da maldade moral” (*IEH* VIII ii 36: 136). Essa passagem faz lembrar de Hobbes. Conforme vimos, para Hobbes, Deus é causa de nossos apetites e vontades, mas não é responsável por nossas ações (cf. *Lev.* XXI § 4). Mas, conforme registrei em nota no capítulo sobre Hobbes, a discussão sobre a liberdade e os atributos divinos é estéril para Hume⁸⁶. Ele nos ensina que nada perdemos para a elucidação dos conceitos de liberdade moral se prescindirmos desse debate. Hume mostra que nossa razão é impotente para sondar tais mistérios⁸⁷. Ademais, como já indicado, quando julgamos moralmente não necessitamos mergulhar nessas especulações filosóficas, porque os juízos morais se localizam na modesta província da vida ordinária⁸⁸. Basta que liguemos ações, motivos e caracteres sem precisar recorrer a uma causa primeira para explicar a imputabilidade moral. Nesse sentido, pode-se prescindir desse mergulho em águas metafísicas. Hume repete aqui (cf. *IEH* VIII ii 36: 136) um princípio já mencionado, a saber, que nossas especulações não devem exceder as evidências disponíveis. Elas devem se fixar no “exame da vida

⁸⁶ Ao menos no contexto dos parágrafos finais da *IEH* VIII.

⁸⁷ Ele afirma: “esses são mistérios que a simples razão natural desassistida não está nem um pouco preparada para enfrentar, e, seja qual for o sistema que adote, encontrar-se-á envolvida em insolúveis dificuldades, e até mesmo em contradições, a cada passo que der em tais assuntos” (*IEH* VIII ii 36: 136).

⁸⁸ São, portanto, sentimentos morais naturais e não racionais que podem dar assistência aos nossos juízos de aprovação ou desagrado. Vale dizer que fazemos juízos morais porque somos principalmente seres sensíveis e não racionais.

ordinária (*examination of common life*)” (IEH VIII ii 36: 136). É nessa província que a filosofia deve modestamente permanecer.

Com base nessas considerações, julgo poder afirmar que, se levarmos em conta as teorias de Hobbes e Locke, as vantagens comparativas do tratamento de Hume acerca da imputabilidade moral são consideráveis, haja vista ele poder prescindir do recurso a argumentos religiosos. Inclusive, poderíamos dizer que Hume nesse ponto (certamente também em outros) é mais moderno do que Hobbes e Locke. Com efeito, Hobbes e Locke parecem estar presos ainda às amarras teológicas. Ora, sabe-se que uma das características da moral moderna é que ela é uma moral da liberdade e da independência dos valores em relação à religião.

APÊNDICE

Liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer

Mediante meus estudos iniciais, pareceu-me relevante uma aproximação entre as análises dos conceitos de liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer com as teses de Hume. Porém, no decurso de minhas leituras, percebi que esta relação não é intrínseca ao objetivo dessa dissertação, isto é, à análise da liberdade e responsabilidade moral em Hume. Em outras palavras, o que Schopenhauer tem a dizer sobre liberdade não é requerido para conferir unidade estrutural a essa dissertação. Nesse sentido, parece-me evidente que este objetivo não exige que se faça necessária uma discussão com Schopenhauer. Todavia, penso que um mergulho, ainda que não muito profundo, não deixa de ser instigante. Por isso, minha opção aqui é a de apresentar num apêndice uma abordagem ilustrativa das reflexões sobre liberdade e responsabilidade moral que, em muitos aspectos, se assemelham às de Hume⁸⁹. É evidente que Schopenhauer e Hume não estão doutrinariamente de acordo. Suas concepções sobre as competências do discurso filosófico são profundamente distintas. Contudo, *grosso modo*, há concordâncias dignas de menção. Veremos, por exemplo, que Schopenhauer, assim como Hume, não acredita que a consciência do agente seja um testemunho confiável para sustentarmos a liberdade da vontade⁹⁰ (ou a liberdade moral como Schopenhauer

⁸⁹ Gostaria de registrar que a dimensão da importância de Schopenhauer para o estudo do tema da liberdade ganhou uma proporção maior com as aulas e discussões que tive com o professor Oswaldo Giacoia Junior, por ocasião das disciplinas cursadas no mestrado.

⁹⁰ Quando me referir à vontade individual, empírica, a letra “v” será grafada em minúsculas. Quando a referência for à Vontade como coisa em si, a grafia da inicial será maiúscula. Procedimento equivalente foi

fala, isto é, não a liberdade da *Vontade* como coisa em si). Por certo, se entendermos a liberdade da *Vontade* não mais no domínio da representação, mas no domínio que confere um sentido metafísico ao mundo, então teremos de reconhecer que Hume de modo algum poderia assentir com Schopenhauer. Hume, sabemos, não pensa que algo como a “coisa-em-si-mesma” possa ser lícitamente considerada um objeto de tematização filosófica.

Mas, a despeito das diferenças profundas entre estes dois autores, entendo que Schopenhauer deve ser colocado, assim como Hume, no catálogo dos filósofos compatibilistas. Tal entendimento apóia-se, por exemplo, na aquiescência de Schopenhauer ao seguinte enunciado: “Podes, em verdade, *fazer* o que *queres*; mas em cada determinado momento da tua existência não *podes querer senão uma* coisa precisa e *uma só*, com exclusão de qualquer outra” (LA II: 59). Na visão de Schopenhauer, tanto as ações dos homens quanto os demais fenômenos da natureza resultam das circunstâncias precedentes, assim “como um efeito que se produz necessariamente em continuidade à própria causa” (LA II: 59). Assim, não podemos, quando se trata de conhecer o mundo natural, renunciar ao princípio de causalidade, muito menos admitir uma vontade livre para os seres humanos, meros fenômenos mortais.

Seja como for, o vocábulo *livre* significa *o que não é necessário sob relação alguma*, o que independe de toda razão suficiente. Pudesse semelhante atributo convir à vontade humana, indicaria isso que uma vontade individual, nas suas manifestações externas, não é determinada por nenhum motivo nem por razões de qualquer espécie, dado que, em caso contrário, a conseqüência resultante de determinada razão, seja essa da espécie que for, intervindo sempre segundo uma lei de necessidade absoluta, os seus atos não mais seriam livres mas sim constrangidos por necessidade (LA I: 36)⁹¹.

adotado por Jair Barboza na sua tradução do *Mundo como Vontade e Representação* (São Paulo: Unesp, 2005).

⁹¹ Importa assinalar que Schopenhauer esposa a tese do princípio de razão suficiente, embora este princípio confira diferenças significativas em relação ao princípio de razão suficiente exposto por Leibniz. Esta lei, como vimos, o autor encontra no princípio de razão suficiente, pois, “nada é sem uma razão pela qual é” (*Quádrupla Raiz*, §5, 33) ou, dito de outra forma, tudo que existe tem uma razão [suficiente] para existir. Com base no princípio de razão suficiente, livre é o que carece de razão suficiente ou o que se apresenta como absolutamente casual. Esse é precisamente o ponto no qual se evidencia o verdadeiro problema da liberdade, a saber: como conciliar o princípio de razão suficiente com a afirmação de uma vontade livre? Tal ponto será explicado na sequência.

Cabe assinalar que Schopenhauer, nessa citação, não está dizendo exatamente, conquanto aparentemente possa assim ser entendido, que os homens não são livres. Num certo sentido, isso é verdade – e dá ensejo a uma leitura incompatibilista de Schopenhauer⁹² –, mas o ponto que me parece importante no raciocínio acima é que devemos negar o atributo livre à vontade. Schopenhauer não diz que devemos negá-lo às ações humanas. Ele referenda o discurso da liberdade entendida como ausência de impedimentos, tal como vimos em Hobbes, Locke e Hume. No final do trecho citado percebemos que ele não pretende assumir a tese de que as ações não são livres. Terei oportunidade de mostrar que a liberdade da ação é acolhida por Schopenhauer quando ele acolhe a noção de liberdade física.

Também é digno de nota que tanto Schopenhauer, como Hume, evidentemente guardadas as devidas distinções, também refuta a liberdade de indiferença. Para Schopenhauer, esta liberdade é insustentável, visto que sua admissão induziria imediatamente à afirmativa desarrazoada de que “um homem colocado em tais condições, completamente determinadas em relação a si mesmo, pode, em virtude dessa liberdade de indiferença, agir de duas formas *diametralmente opostas*” (LA I: 37).

Penso que pode haver também uma interpretação divergente em relação à defesa do compatibilismo em Schopenhauer. Acredito, assim, que cabe aqui uma breve digressão sobre, ao menos um sentido no qual Schopenhauer poderia ser dito incompatibilista.

Como se sabe, para um determinista como Schopenhauer, não há meio termo entre determinação e liberdade. Ele tampouco acredita em matizações possíveis do princípio de razão suficiente. “Na aplicação desse princípio rege a lei do tudo ou nada: toda razão suficiente é também razão necessária; e tudo o que carece de necessidade é

⁹² Ver na seqüência a argumentação sobre em que sentido Schopenhauer poderia ser lido como incompatibilista.

porque carece de razão” (Santa Maria 1993: 23). Dessa perspectiva, qualquer possibilidade de liberdade da Vontade terá que se estabelecer à margem do princípio de razão suficiente.

Se assumirmos, como o faz Schopenhauer, que a Vontade, como coisa-em-si, é livre e o mundo dos fenômenos é determinado pela necessidade, alguém poderia afirmar que Schopenhauer compromete-se com o incompatibilismo⁹³. Com efeito, Schopenhauer afirma que “a Vontade, em todos os seus fenômenos, está submetida à necessidade, enquanto em si mesma é livre” (MVR § 55: 397). Haveria, assim, um incompatibilismo entre liberdade da Vontade em si mesma e a necessidade dos seus fenômenos. Os fenômenos não teriam liberdade e a Vontade em si mesma não estaria subjugada à necessidade. Em outros termos, a distinção de Schopenhauer, emprestada de Kant, entre o mundo dos fenômenos e o da coisa-em-si mesma nos parece conduzir à idéia de que ele é um incompatibilista. É preciso, contudo, entender que esse incompatibilismo não se refere ao incompatibilismo que tem seus princípios criticados por Hume (e mesmo, como vimos, por Hobbes e Locke)⁹⁴. Vale enfatizar, portanto, que, com respeito às ações dos homens, fenômenos da Vontade, Schopenhauer é compatibilista. Penso que para mostrar isso, faz-se necessário apresentar os sentidos que Schopenhauer confere ao conceito de liberdade.

⁹³ Vale registrar que se poderia ainda falar de um outro compatibilismo de Schopenhauer. Ao pensar que a necessidade empírica e a liberdade transcendental são compatíveis (cf. por exemplo em *SFM* § 10: 95), Schopenhauer parece exigir que o leiamos como um compatibilista diferenciado. Ou seja, Schopenhauer seria um compatibilista diferente do compatibilista que estou defendendo. Inclusive, vale dizer, Schopenhauer lê Kant como um compatibilista. Por exemplo, em *MVR* § 55, ele afirma: “Foi Kant [...] o primeiro a demonstrar a coexistência [...] [da] necessidade com a liberdade da Vontade em si”. Embora seja questionável falar em “liberdade da Vontade em si” em Kant, de fato, na *Crítica da Razão Pura* (*CRP*) ele fala da “possibilidade da causalidade mediante a liberdade em harmonia com a lei universal da necessidade natural” (B 566 e ss), o que poderia nos levar a interpretar Kant como um compatibilista incompatibilista. Mas esse não é o meu ponto. Para meus propósitos, compatibilista é aquele que considera que a liberdade do indivíduo pode ser harmonizada com a necessidade natural. Sob esse aspecto, portanto, acredito que devemos considerar Schopenhauer um compatibilista e Kant um incompatibilista simplesmente. Se quiséssemos, mas não estou certa disso, poderíamos dizer, então, que Schopenhauer é um compatibilista compatibilista e Kant um compatibilista incompatibilista. Confesso não ver muito proveito para o meu ponto adotar tais expressões cheias de sutilezas verbais.

⁹⁴ Para citar apenas os autores tratados nesta dissertação.

Schopenhauer inicia sua obra, *Ensaio sobre o Livre Arbítrio (LA)*⁹⁵, distinguindo três modos de se entender o conceito de liberdade. São eles: a liberdade física, a liberdade intelectual⁹⁶ e a liberdade moral. A liberdade física consiste simplesmente na ausência de qualquer tipo de obstáculos materiais, e aplica-se tanto aos objetos ou eventos naturais, quanto aos seres humanos e animais. Objetos e eventos naturais podem ser chamados livres, quando, por exemplo, observamos “um céu livre (sem nuvens), um horizonte livre...“o livre curso de um rio (quando não está obstruído por montanhas ou represas)” (LA I: 2).

Todavia, mais freqüentemente, o conceito de liberdade é predicado dos seres do reino animal, cuja característica peculiar é que seus movimentos emanam da vontade. A estes chamamos *movimentos voluntários*. E quando nenhum obstáculo material torna impossível a execução de uma ação, chamamos a estes, também, movimentos livres. Mas deve-se observar que tais obstáculos materiais podem ser de diferentes tipos, enquanto o que é impedido por eles é sempre a vontade. Disso se segue que a palavra *livre* indica a “qualidade de todo ser que se move por ato da própria vontade, não agindo senão em conformidade com essa” (LA I: 3).

No contexto de seu ensaio, Schopenhauer expõe a primeira concepção de liberdade principalmente para contrastá-la com a liberdade da vontade individual ou

⁹⁵ Estou ciente de que “livre arbítrio” não é uma tradução feliz, já que o título original é *Über die Freiheit des Willens*. No original, Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*, Band III: *Preisschrift Über die Freiheit des Willens*. Bearbeitet und Herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhnheysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

⁹⁶ Sobre a liberdade intelectual, Schopenhauer faz apenas um breve comentário indicando que ela tem pouca importância para sua análise. O autor nos remete às teorias de Aristóteles sobre as ações voluntárias e involuntárias, expostas na *Ética a Nicômaco*, livro III, capítulo I. A referência schopenhaueriana à liberdade intelectual, ao menos até este ponto, serve apenas para apresentar a lista completa das subdivisões da idéia de liberdade. Esta afirmação abre espaço para verificar se este aspecto da liberdade é realmente tão indiferente para o tratamento do tema geral da liberdade. Alguém poderia argumentar, calcado numa outra teoria sobre a liberdade, que a vontade pode ser, de alguma maneira, persuadida pelo intelecto. Segundo Schopenhauer, isso não poderia acontecer, pois é o intelecto que obedece à vontade e, ademais, está a serviço dela (Cf. Pernin 1995: 95). Assim sendo, apenas assinalo como algo passível de uma investigação mais pontual. Mas vale conferir que Schopenhauer posteriormente introduz, para servir de complemento a este primeiro capítulo, um apêndice no qual apresenta um breve exame sobre a liberdade intelectual (Cf: *LA apêndice I*: 197-202). Esse tema mereceria maior atenção, porém, isso me afastaria demais do objetivo deste apêndice, à medida que, acredito, demandaria um trabalho específico.

liberdade moral. Sobre a liberdade física, Schopenhauer tem pouco a dizer, pois não considera esse tipo de liberdade sujeito a dúvidas e controvérsias, dado que a cada momento a experiência atesta a sua realidade (cf. *LA I*: 3). É a liberdade moral que constitui, verdadeiramente, a matéria original da questão⁹⁷.

A definição schopenhaueriana de liberdade física assemelha-se às de Hobbes, Locke⁹⁸ e Hume⁹⁹, autores que estabeleceram a noção de que ser livre, é ser capaz, sem impedimentos, de fazer o que se quer.

Mas, ainda que seja uma questão legítima perguntar se eu posso, em determinadas circunstâncias, fazer o que eu quero, é uma questão completamente diferente perguntar se minha vontade, ela própria, é livre. É perguntar se minha escolha de fazer A não foi efetivamente determinada por algo que não estava em meu controle, problema para o qual Schopenhauer se dirige.

Ações, para Schopenhauer, são causadas por motivos. Motivos, como impedimentos físicos, podem intervir obstrutivamente no que alguém quer fazer. Exemplos são “ameaças, promessas, perspectivas de perigos [...]” (*LA I*: 5), mas a natureza do conflito é claramente diferente nos casos em que um motivo restringe minha ação, do que aquele em que um impedimento físico o faz.

Tomemos por exemplo o meu desejo de caminhar pelas ruas. Eu posso ser impedida porque estou encarcerada, ou por minha própria motivação de permanecer em

⁹⁷ Em 1837, a Academia Real da Noruega colocou a prêmio a seguinte questão: “Pode a liberdade humana ser demonstrada pela autoconsciência?” Schopenhauer, em resposta, escreve seu ensaio sobre a liberdade, *Über die Freiheit des Willens*, no qual traça, de modo engenhoso, sua concepção de liberdade e autoconsciência. Embora em termos doutrinários não haja diferenças significativas em relação a seus outros escritos, este ensaio merece atenção especial porque apresenta de forma concisa e pontual sua visão sobre a liberdade.

⁹⁸ Cf. capítulo I dessa dissertação.

⁹⁹ Como vimos, para Hume, “por liberdade [...] só nos é possível entender *um poder de agir ou não agir de acordo com as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover também podemos fazê-lo. Ora, essa liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado. Não há aqui, portanto, qualquer matéria para disputas” (*IEH VIII* i 23: 127).

casa para cuidar de uma de minhas filhas que está doente. No último caso, obviamente é alguma coisa que eu quero que impede a minha ação sobre um outro querer, quer dizer, tenho dois quererres incompatíveis, de fazer A e de fazer B, mas eu faço somente um daqueles que quer a minha vontade. Eu posso projetar dois cursos de ação, contudo, somente a execução de um deles é possível. Assim, a questão de se a vontade, ela própria, é livre, permanece sem resposta. Mas se tentarmos respondê-la em termos da primeira definição de liberdade, segundo Schopenhauer, não podemos alcançar nada. De acordo com essa definição, uma ação é livre se está “de acordo com a vontade”.

Ora, perguntar se a vontade está de acordo com ela própria é o mesmo que perguntar: pode você querer o que quer? Argumentando, como se vê, de um modo tipicamente compatibilista, Schopenhauer entende que a vontade não quer a ela própria. A vontade quer alguma outra coisa diferente dela. Esta questão ou redundaria em uma mera resposta tautológica, ou, à medida que o querer é dependente de um outro querer, não haveria nenhum modo de evitar um infinito regresso.

Também não se pode considerar próspero o caminho adotado a partir da definição de liberdade como “uma total ausência de toda força necessitante” (LA I: 9). Ora, de acordo com o que Schopenhauer estabeleceu em a *Quádrupla Raiz*, a necessidade é “tudo aquilo que resulta de dada razão suficiente”, ou “a necessidade da consequência é sempre absoluta quando for dada razão suficiente” (LA I: 9). Inversamente, a *não-necessidade* (contingência) equivaleria à ausência de uma razão suficientemente determinada (Cf: LA I: 9). No sentido indicado, algo livre de necessidade deve, então, ser chamado acidental. Assim, visto que a ausência de necessidade é sua característica, aquilo que é livre deve ser aquilo que não é dependente de nenhuma outra causa, quer dizer, algo absolutamente acidental, o que aos olhos de Schopenhauer não pode ser concebido, porque todas as coisas encontradas no mundo empírico só podem ser relativamente acidentais. Cada acontecimento é absolutamente necessário em relação à sua causa. Apenas em relação aos outros objetos é que pode ser contingente (Cf: LA I: 11-12).

Tais considerações indicam que não é na ausência de necessidade que podemos encontrar um modo satisfatório de justificar nossa intuição de que nossa vontade é livre. Ação livre não implica ausência de determinismo, ainda que pareça estar ameaçada pela presença do determinismo.

A questão colocada pela Academia foi se a liberdade da vontade pode ser demonstrada pela autoconsciência. Tendo explicado como a liberdade tem de ser entendida, o autor dirige-se para um exame da autoconsciência na tentativa de mostrar que esta não é um tribunal competente para resolver a questão.

Conforme assinalado no início, agora é o momento de examinarmos como Schopenhauer entende o papel da autoconsciência com respeito à discussão da liberdade da vontade individual. Schopenhauer pergunta, “qual é o conteúdo da autoconsciência”? Ou: “como e sob que forma o nosso eu se revela imediatamente a si mesmo?” O filósofo responde: “tanto quanto o *eu* de um *ser volitivo*” (LA I: 18). Em poucas palavras, inteiramente como *vontade*. Há uma identidade entre o ser e o querer. Malgrado isso, Schopenhauer nega que a representação subjetiva possa ser um objeto dela própria. Quer dizer, a vontade subjetiva não pode ser objeto de representação subjetiva.

Quando dizemos que uma pessoa quer, devemos sempre assumir que a vontade tem um conteúdo, pois quem quer, quer também alguma coisa: “a sua volição sempre se refere a algum objeto para o qual tende, não podendo ser pensada senão em relação àquele objeto” (LA II: 23). Que conteúdo é, depende do motivo que causa a ação. Para Schopenhauer, um motivo tem um complexo papel a desempenhar. Mas, a despeito disso, o que importa é que sem motivos não há volições. Sem volições, não há ações e, por conseguinte, ações da vontade são essencialmente causadas por motivos.

A questão com relação à liberdade da vontade é se, dadas as condições causais, seria possível, todavia, um efeito inteiramente diferente, ou mesmo diametralmente oposto. Podemos tentar responder a essa questão ou em termos de conhecimento objetivo, ou examinando os dados ordinários da autoconsciência. Mas, como argumenta

Schopenhauer, a autoconsciência ordinária prova ser incapaz, em princípio, de responder a questão.¹⁰⁰

Um dos motivos pelo qual a autoconsciência não encontra resposta aceitável, segundo Schopenhauer, consiste no fato de que ela é uma parte restrita do nosso intelecto. Além disso, os conhecimentos seguros e certos *a priori*, estão voltados para o mundo exterior. É nele que a inteligência pode ser iluminada. No interior tudo é sombra. O máximo que o sentido interno percebe diretamente é a vontade, à medida que ela é o único conteúdo da autoconsciência.

Para Schopenhauer, só uma consciência ingênua poderia afirmar que o poder do homem está em sua vontade, visto que ela é precisamente o que, irremediavelmente, o condiciona. A consciência ingênua diz: minha vontade depende somente de mim! Eu posso querer isto que eu quero e, isto que eu quero, sou eu quem quer. Repete incansavelmente, “sua própria vontade sem conseguir sair para encontrar um fundamento livre e independente. Minha vontade depende apenas de mim, mas eu, eu dependo de minha vontade; partimos dela somente para retornar a ela. Nenhuma tentativa intelectual poderá eximir-se dessa dependência” (Rosset 1994: 90), uma vez que a vontade, na qual vemos o signo da independência é, ao contrário, o lugar preciso da subserviência.

Devemos, então, abandonar a autoconsciência como guia e tomar um ponto de vista objetivo da questão da liberdade. Se fizermos isso, Schopenhauer diz, não há como escapar ao determinismo. Motivação é uma espécie de causação. Através do mundo

¹⁰⁰ É interessante notar que Hume também não acredita que a consciência do agente seja um testemunho confiável para sustentarmos a liberdade da vontade (ou a liberdade moral como Schopenhauer fala, isto é, não a liberdade da *Vontade* como coisa em si), embora ele não seja taxativo em negar essa possibilidade. No capítulo 3 dessa dissertação, vimos que Hume, a seu modo, trata deste ponto, mas não exatamente nestes termos. Vale assinalar, aqui, que o conceito de vontade em Schopenhauer tem uma extensão muito maior do que o de Hume. Hume não postula nenhuma vontade metafísica como essência do mundo, e estaria fora de cogitação para ele, admitir, como Schopenhauer o faz, uma vontade considerada sob um duplo ponto de vista: o de uma vontade livre, como coisa em si, e o de uma vontade determinada, como fenômeno. A vontade em Hume é considerada apenas sob um ponto de vista, o da experiência e, assim, a vontade nunca é livre — o que não significa que, na sua concepção, o homem não seja livre.

empírico, a lei de causalidade¹⁰¹ ‘sustenta *a priori*’ a regra geral sob a qual todos os objetos reais no mundo externo estão subordinados. E isso é uma lei sem exceção. A partir de um ponto de vista objetivo, o ser humano está junto com todos os objetos da experiência e, como tal, subordinado à lei de causalidade. Causas são seguidas de seus efeitos com necessidade – isto é o que a lei de causalidade, uma espécie do princípio de razão suficiente, diz.

Assim, Schopenhauer, a partir da premissa de que a vontade dos agentes humanos é um evento empírico, conclui sobre fundamentos *a priori* que a vontade é sempre causalmente necessitada. Então, novamente, sobre bases empíricas, assinala diferentes espécies de causas no mundo natural para explicar o comportamento das coisas, a saber, causalidade em sentido estrito, estímulos ou excitações, e motivos – mas nunca ausência de causalidade.

Schopenhauer, como determinista inequívoco, afirma que acreditar que a vontade humana é um tipo de evento que escapa à necessidade causal é cair vítima de uma ilusão, pois a vontade é impossível sem que um evento antecedente a cause. Contudo, uma vez tal evento se apresente, deve-se querer de acordo com ele. Deste modo, nossa habilidade para querer não é diferente, em princípio, da água que se move em forma de onda, ou a água que ferve a cem graus e evapora. Na verdade, estamos internamente conscientes da vontade, e os estados que imediatamente causam nossa vontade são estados conscientes e racionais do intelecto.

Para ilustrar esse ponto, Schopenhauer sugere que se a água fosse capaz de pensamento poderia pensar: eu posso fazer altas ondas; posso precipitar-me costa abaixo arrastando tudo que está sob minha passagem, cair espumando e borbulhando de uma cascata. Porém, no momento, não quero fazer nada disso, apenas permanecer, de acordo com minha vontade, tranqüila e límpida, a refletir o lago (Cf. *LA III*: 84).

¹⁰¹ Como já foi visto, o tratamento que Hume dá à causalidade é bem diferente.

Somos seres empíricos e nossas ações também são eventos empíricos. Para banirmos completamente a ilusão da liberdade da vontade devemos considerar, a nós próprios, objetivamente e não sobre as bases da autoconsciência, pois, como vimos, esta não torna possível a consideração imparcial de nós próprios.

Nessa altura convém apresentarmos os argumentos de Schopenhauer sobre a responsabilidade moral. Para Schopenhauer, as ações causadas por circunstâncias antecedentes são perfeitamente imputáveis ao agente. Ele argumenta que nós temos um justificado *sensu de responsabilidade* por nossas ações, independentemente delas serem necessitadas por causas antecedentes. Mas uma vez que não há qualquer coisa neste mundo empírico que não esteja sujeita a alguma determinação causal, não pode haver liberdade da vontade. Ou seja, é necessário fundamentar a responsabilidade sem admitir a liberdade da vontade individual.¹⁰²

Um elemento que desempenha um papel fundamental para a explicação da liberdade e da responsabilidade moral em Schopenhauer é o caráter, sobre o qual os motivos exercem sua influência. Sendo assim, a motivação é somente uma parte da consideração determinista. As qualidades da pessoa sobre quem os motivos atuam constituem um outro motivo.

De acordo com Schopenhauer, no homem, a natureza especial e individualmente determinada pela vontade, em virtude da qual a sua reação sob influência de motivos idênticos o diferencia de um outro homem, constitui aquilo que denominamos o *caráter* de cada um e, também, o seu caráter empírico. Para o filósofo, “é a natureza desse caráter que determina o modo de ação particular de diferentes motivos sobre cada

¹⁰² Embora não seja meu propósito aprofundar pontos exegéticos neste apêndice, gostaria, contudo, de registrar que o tratamento que Schopenhauer confere à responsabilidade moral parece-me, às vezes, pecar por falta de clareza. Inicialmente Schopenhauer dá a impressão de tratar a responsabilidade moral no âmbito da experiência. Depois ele pensa a responsabilidade a partir do caráter inteligível (*esse*) e não do *operari*. Teríamos, assim, uma resposta dupla e divergente. A questão é: onde a responsabilidade moral tem de ser fixada? No empírico ou na coisa em si? Ele argumenta que a “verdadeira” liberdade moral não está no mundo empírico (deslocando o sentido inicialmente dado ao termo no início do *LA*). De fato, a responsabilidade pelo *esse* não permite acesso empírico. Nosso julgamento moral ordinário refere-se ao *operari*, pois é o *operari* que dispomos para o ajuizamento de responsabilidade moral. Porém, ao trilhar o caminho de uma compreensão da responsabilidade moral a partir do recurso ao mundo inteligível, Schopenhauer definitivamente se afasta de qualquer similitude com as teses de Hume.

indivíduo dado” (*LA* III: 97)¹⁰³. Por sua vez, este caráter constitui a base de todos os efeitos provocados pelos motivos e só se revela ao homem através da experiência, *a posteriori*, de sua conduta. “É por meio do que fazemos que reconhecemos a nós mesmos e aquilo que somos” (*LA*, V: 193). Diz Schopenhauer,

O indivíduo, no seu imutável caráter inato, determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como mediada pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas *fenômeno*. A coisa em si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda a sucessão e da multiplicidade dos atos, é *una* e imutável. Sua natureza *em si* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o *caráter empírico* deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos. E que, por isso, em todas as suas exteriorizações que são provocadas por motivos, tem de mostrar a constância de uma lei de natureza; assim, todos os seus atos devem seguir-se de modo rigorosamente necessário (*SFM* § 10: 94).

Aqui, o filósofo contrapõe ao caráter empírico, um fundamento interno inacessível à experiência. Este, é o caráter inteligível — “a vontade do homem como coisa em si” (*LA* V: 191). Portanto, o caráter empírico pode ser encarado como a manifestação de um caráter inteligível, ou melhor, de um ato de vontade indivisível que existe fora do tempo. “Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser” (*MVR* § 55: 379).

O caráter empírico, na visão de Schopenhauer, é individual, invariável e inato. Disso se segue que o homem, no conjunto de seus atos, procede sempre de acordo com seu caráter individual e imutável. Mas não se pode esquecer que seus atos se ajustam às manifestações exteriores, determinados pelos motivos. “Como alguém é, assim tem de

¹⁰³ Lembro, aqui, que Hume apresenta argumentos análogos. Para ele, “as ações são objetos de nossos sentimentos morais apenas à medida que funcionam como indicadores de caráter, paixões e afecções interiores” (*IEH* VIII ii 31: 131). Antes dessa passagem, lemos: “Por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis, e quando não procedem de alguma *causa* no caráter e disposição da pessoa que as realizou, elas não podem nem redundar em sua honra, se forem boas, nem em sua infâmia, se forem más” (*IEH* VIII ii, 29: 130). É preciso notar, contudo, que esta similitude entre os dois autores tem um limite muito claro. Enquanto Schopenhauer, como mostrei, tenta ir além do caráter empírico dos homens, recorrendo à noção kantiana de “caráter inteligível” Hume detém-se no caráter, empiricamente compreendido, como instância destinatária de nossos juízos de responsabilidade moral. Para Hume seria sem sentido falar em “caráter inteligível” Em outras palavras, certamente seria, para Hume, “ininteligível” falar em “caráter inteligível” como Schopenhauer fala.

agir” (*SFM* § 10: 96). Esse agir é, pois, determinado necessariamente pelos motivos externos e por seu caráter interno. Todavia, cumpre observar que os motivos não determinam o caráter do indivíduo, mas somente as manifestações desse caráter, quais sejam, os atos. “Por isso, a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas, no fundamento, àquilo que ele é” (*SFM* § 10: 97).

A condição *sine qua non* para sermos responsáveis por nossos atos é a de sermos livres.¹⁰⁴ Ora, para o autor, a liberdade se localiza no ser. Logo, é no ser também que reside a responsabilidade. Daí a impossibilidade da liberdade moral ser uma propriedade das ações, mas tão-somente do caráter que constitui o ser do homem (cf. *LA V*: 186). Se a liberdade moral é patrimônio exclusivo do caráter inteligível, isto é, da vontade como coisa em si, segue-se que só pode existir como liberdade transcendental¹⁰⁵, digamos, invisível e, portanto, indemonstrável no campo da experiência.

Não existe senão enquanto fazemos abstração da aparência fenomenal e de todas as suas formas, a fim de nos elevarmos até àquela realidade misteriosa que, colocada fora do tempo, pode ser pensada como a essência interior do homem em si. Graças a esta liberdade, todas as ações do homem são verdadeiramente suas, não obstante a necessidade com a qual derivam do caráter empírico, quando se submetem à ação dos motivos [...] (*LA V*: 191).

¹⁰⁴ Como vimos, neste ponto Hume está de acordo: em *IEH VIII ii 31:131*, “a liberdade [...] é essencial para a moralidade, e [...] nenhuma ação humana da qual esteja ausente é suscetível de quaisquer qualidades morais, ou pode ser objeto de aprovação ou agrado”.

¹⁰⁵ Cf. *LA V*: 195. É preciso, aqui, estar atento para não pensar que a liberdade transcendental a qual se refere Schopenhauer seja equivalente à noção homônima encontrada em Kant. Para Kant, afirmar a liberdade transcendental implica afirmar que “cada início da ação de um ente [...] é sempre um primeiro início” (*Prolegômenos* p.73). A “liberdade transcendental” significa uma “espontaneidade absoluta das causas” (Kant *CRP B* 474). Assim, a liberdade transcendental representa um tipo de causalidade não inscrita na série empírica dos eventos, mas portadora de um início próprio de uma série de fenômenos. O que há em comum entre os dois autores limita-se ao reconhecimento, de resto trivial, de que uma liberdade transcendental não pode ser assimilada ao determinismo natural. Mas a concordância pára aí. Diferentemente de Schopenhauer, Kant defende a liberdade transcendental como a liberdade da vontade de cada sujeito agente. Não se trata, em Kant, apenas de uma noção que faz contraste com a lei da causalidade, mas de uma espécie de causalidade, uma causalidade da razão.

Do que foi demonstrado acima, pode-se perceber que Schopenhauer transfere a responsabilidade e, com ela, a liberdade moral, do âmbito das ações ao âmbito do caráter. Além disso, estende a responsabilidade que sentimos por nossas ações à nossa própria condição, isto é, àquilo que somos: “o sentimento de responsabilidade em virtude do qual cada homem se sente o verdadeiro agente de seus atos” (Santa Maria 1993: 23).

Se nos sentimos culpados não é exatamente pelo que fazemos, mas pelo que sabemos que somos capazes de fazer, ainda que esse sentimento de culpa só se dê a partir do que fazemos. Sendo assim, nossas ações são apenas uma pequena amostra do que somos. Se nos julgamos responsáveis por uma ação é porque pressupomos que poderíamos agir diferentemente. “Assim, na consciência da responsabilidade está mediatamente a da liberdade” (*SFM* § 10: 94). Mas, para o filósofo, no mundo dos fenômenos, é sempre tarde para a liberdade, porque se o *operari* se segue do *esse*, um homem só poderia agir de outro modo, se fosse outro *esse*. Por conseguinte, “naquilo que ele é estão culpa e mérito” (*SFM* §10: 94). E isso é fatal, pois segundo a natureza fixa de nosso caráter, não podemos mudar. A vida, a conduta do homem e o seu caráter empírico são “apenas o desdobramento do caráter inteligível, são apenas o desenvolvimento de decididas e imutáveis disposições já reconhecíveis na criança. A conduta, por assim dizer, está fixamente determinada desde o nascimento e no essencial permanece a mesma até o fim da vida” (*MVR*, § 55: 380). Minhas ações são, assim, causalmente determinadas pela interação do que eu sou, empiricamente falando, com as experiências que vêm a mim, ‘a partir do exterior’. Nenhuma causa tira seu efeito do nada. Em eventos químicos e físicos contamos com ‘forças naturais’. A força análoga em seres humanos, a propriedade que eles têm que explica o modo como os motivos trabalham, é a sua *vontade*.

A questão que aqui emerge é: se toda ação deve acontecer de acordo com o que o caráter exige e este, além de inato, é invariável, como se explica, então, que um mesmo indivíduo, em momentos diferentes, mas sob as mesmas circunstâncias, aja de uma maneira e depois de outra? Como podemos explicar as diferentes reações de um

indivíduo diante dos mesmos acontecimentos, se ele age de acordo com seu caráter inato e imutável?

Um modo de enfrentar esse problema, ainda que parcialmente, consiste em reconhecer o papel desempenhado pelo conhecimento. Para Schopenhauer, o homem, no curso da sua experiência, aprende o que ele é, quer dizer, ele aprende a conhecer o seu caráter. Isso se esclarece à luz da relação que une o caráter com o intelecto, pois é neste que o caráter encontra todos os seus motivos. Diz Schopenhauer:

Como os motivos que determinam o fenômeno do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o médium do conhecimento, e o conhecimento, por seu turno, é variável, oscilando constantemente entre erro e verdade, porém, via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes, vem daí que a conduta de um homem pode variar notavelmente sem que com isso se dava concluir sobre a mudança em seu caráter. O que o homem realmente e em geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo. Sêneca diz admiravelmente: *velle non discitur* [o querer não pode ser ensinado] (MVR § 55: 380-381).

Isso significa que a virtude não pode ser ensinada. Embora os motivos ajam sobre a vontade, não podem mudá-la em si mesmo. A única coisa que os motivos podem fazer é modificar a direção do seu esforço, conduzir o objeto da sua procura por novas vias. Nesse sentido, o papel da instrução e da educação limita-se a mostrar à vontade que ela usa mal os meios para atingir seus fins. Somente graças à “grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da Vontade inalterável, ocorre de o caráter desenvolver-se e suas diversas feições entrarem em cena só gradativamente” (MVR, § 55: 382). Isso permite explicar por que o homem muda com o passar dos anos. Ninguém, inicialmente, conhece o que há de mau ou bom em sua natureza. Apenas através dos motivos, que se manifestam no tempo, é que aprendemos a nos conhecer. Para o filósofo, “tudo o que podemos fazer é aclarar a *cabeça*, instruir a inteligência, trazendo o ser humano para uma compreensão mais correta daquilo que se apresenta objetivamente e

das verdadeiras relações da vida” (*SFM* § 20: 197). Assim, não se pode melhorar o coração de um criminoso. Mas, sem dúvida, pode-se endireitar-lhe a cabeça. Sob este ângulo, Schopenhauer admite uma cultura moral e uma ética de melhoria, mas adverte que, além daí, elas não valem.

Schopenhauer admite também, sem dar muita importância, a existência de um outro caráter, a saber, o caráter adquirido: “o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo” (*MVR* § 55: 391). De acordo com o autor, quando louvamos ou censuramos um homem por ter ou não caráter, é ao caráter adquirido que estamos nos referindo. Neste, existe apenas um conhecimento da nossa própria individualidade. São noções abstratas através das quais podemos guiar

com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas. O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro provocados por influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente (*MVR* § 55: 394).

Nesse sentido, o caráter adquirido designaria o uso calculativo da razão sobre as experiências ou o aprimoramento das deliberações sobre a nossa conduta.

Como podemos perceber, a visão de Schopenhauer sobre o caráter serve para reforçar seu determinismo¹⁰⁶. Nossas ações são num certo sentido “nada novas”, pois elas surgem a partir do que nós inalteradamente somos, juntamente com o inevitável impacto causal dos motivos.

Se agora, como conseqüência da exposição precedente, fizemos o leitor claramente reconhecer que a hipótese do livre-arbítrio deve ser absolutamente descartada, e que todas as ações dos homens estão

¹⁰⁶ Acredito que isso também valha para Hume, desde que não esqueçamos da ressalva assinalada na nota 101.

completamente sujeitas à estrita necessidade, então, precisamente através disso, somos levados ao ponto onde somos capazes de compreender a verdadeira liberdade moral, a qual pertence a uma ordem de idéias superiores. Pois há um outro fato atestado pela consciência, que eu, até aqui, deixei completamente de lado [...] Esta verdade consiste no sentimento perfeitamente claro e seguro de nossa responsabilidade moral, da imputabilidade de nossas ações a nós mesmos, sentimento que repousa sobre a convicção inabalável de que somos os autores de nossas ações” (*LA V*: p.184-185)¹⁰⁷.

O fazer do homem, considerado de um ponto de vista objetivo, isto é, de fora, é reconhecido como a ação de qualquer existência natural, quer dizer, sujeita à lei de causalidade em toda a sua estreiteza. Subjetivamente, todo mundo sente que, ao menos em geral, sempre faz somente o que quer. Mas a questão que permanece é: como podemos explicar ou justificar este ‘sentimento de responsabilidade’ tão profundamente arraigado em nosso ser?

A consideração schopenhaueriana para este sentimento envolve um deslocamento para fora das ações e em direção a si próprio como o local da responsabilidade. Ele toma o fato de que não podemos exonerar a nós próprios apelando por nossos motivos como causas, para mostrar que a prática de atribuir responsabilidade pelas ações é somente superficial. O que realmente fazemos é atribuir responsabilidade às pessoas pelos seus caracteres. As ações servem unicamente como evidência, um sintoma ou expressão do que a pessoa é.

Algum suporte para essa afirmação vem do fato de que nossos juízos sobre faltas, crimes ou delitos são usualmente como se segue: eis aí um homem mau, um vilão, um mau caráter, uma alma mesquinha, hipócrita e desprezível (Cf: *LA V*: 186) —juízos da *pessoa* à luz da ação, não da própria ação. Mas mesmo se esse caso fosse invariável,

¹⁰⁷ É preciso notar, como indiquei antes, que Schopenhauer fala agora em “verdadeira liberdade moral”. Não se trata mais da liberdade moral como apresentada no início do *LA*, pois aí ela era entendida como equivalente à liberdade da vontade, isto é, ao livre-arbítrio.

pode-se ainda perguntar: o que isso contribuiria para a explicação de nosso sentimento de responsabilidade? Schopenhauer responde do seguinte modo:

Seu caráter é um fator tão necessário em toda ação quanto os motivos; deste modo nós podemos explicar o sentimento de que nossas ações procedem de nós mesmos, ou o “eu quero” [na medida em que o querer coincide com seu ser] que acompanha todas as nossas ações e em virtude do que cada pessoa deve reconhecê-las como suas ações, e pelo que ele, conseqüentemente, sente-se moralmente responsável (*LA V:188*).

Schopenhauer utiliza-se da proposição expressa pelos escolásticos, *Operari sequitur esse* — ‘ações se seguem do ser’ ou ‘o fazer se segue do ser’ (*SFM §10: 95*) — para enfatizar a dependência da ação de alguém sobre o seu caráter. De acordo com meu caráter, nenhuma outra ação poderia ter ocorrido, sob as mesmas circunstâncias, do que a de fato ocorreu. Schopenhauer conclui a partir disso que eu verdadeiramente sinto-me responsável pelo meu caráter. Mas, *objetivamente* falando, uma ação diferente somente *poderia ter* ocorrido nas mesmas circunstâncias, se eu tivesse sido outra pessoa.

CONCLUSÃO

Pretendi nessa dissertação examinar a doutrina compatibilista de Hume sobre liberdade e necessidade e suas implicações em relação aos juízos de imputabilidade moral. Para tanto, inicialmente, apresentei as concepções de Hobbes e Locke sobre liberdade. No caso de Hobbes, pude mostrar seu empenho em discutir também a responsabilidade moral, embora este autor tenha se comprometido – desnecessariamente do ponto de vista humeano – com os conceitos de Deus e causa primeira. Já com respeito a Locke, detive-me no seu esclarecimento dos conceitos de vontade e liberdade. É interessante notar a sutileza de Locke em mostrar a fundamental distinção entre *fazer* uma escolha e *ter* uma escolha. Sua ênfase na idéia de que a liberdade não pode ser atribuída à vontade, mas apenas aos agentes nos permite perceber a importância da distinção - não explicitada textualmente por Locke - entre liberdade da ação e liberdade da vontade¹⁰⁸. Esse capítulo serviu, pois, de introdução ao tema da liberdade e responsabilidade moral em Hume.

Nos capítulos sobre Hume, tentei mostrar que este autor, diferentemente de Hobbes e Locke, logra, com seu conceito de necessidade, uma defesa mais sóbria do compatibilismo. Do ponto de vista humeano, não é preciso, nem justificável, qualquer comprometimento ontológico com a existência de um poder causal nos objetos ou a adesão à velha metafísica das causas primeiras. A necessidade é uma idéia e, como tal, só pode ser encontrada na mente de quem observa as coisas e não nas próprias coisas.

¹⁰⁸ Nos termos de Hobbes seria entre “liberdade da vontade” e “liberdade do homem” (*Lev. XXI 2: 180*). A segunda liberdade, admitida por Hobbes é a liberdade da ação.

Segundo Hume, nada que possamos observar em um objeto ou evento anteriormente à experiência provê uma razão para esperar que algum tipo de efeito se siga necessariamente a outro. Percebemos tão-somente conjunções constantes entre aquilo que costumamos designar como causa e seu efeito e, através disso, percebemos que um evento segue-se regularmente a outro. Não há, assim, conexão necessária entre os objetos, mas somente na inferência que a mente faz da causa para o efeito. A necessidade, assim entendida, vale tanto para a explicação das operações da matéria como para as ações da mente.

Embora os homens concordem com as doutrinas da necessidade e da liberdade, relutam em admitir a da necessidade e inclinam-se, confusamente, a acreditar na da liberdade da vontade e, assim, na “liberdade de indiferença”. Ora, a crença na liberdade da vontade é a crença em algo que não existe. Coerentemente com a tese compatibilista, Hume nega, pois, a liberdade da vontade - e isso, como vimos, também é feito por Hobbes, Locke e Schopenhauer¹⁰⁹. E não há razão para que um compatibilista fique constrangido se lhe fizerem a pergunta: como podemos ser moralmente censurados ou louvados se nossa vontade não é livre? Para um compatibilista, os nossos juízos ordinários de responsabilidade moral de modo algum requerem uma vontade livre para lhes dar suporte, basta admitirmos que um homem agiu de acordo com sua vontade (não que agiu com uma vontade livre).

A reflexão de Hume sobre a imputabilidade moral visa a elucidar o modo como o senso comum procede, especialmente na qualidade de observador, quando se trata de emitir juízos de aprovação e desaprovação moral. Ora, os juízos de louvor e censura moral reportam-se ao caráter do agente. Portanto, o alvo da imputabilidade moral é o caráter – isto é, uma disposição interna com relativa estabilidade que motiva as ações dos indivíduos. Nos parágrafos finais da *IEH* VIII, em que Hume trata da relação entre Divindade e maldade moral, podemos mais uma vez perceber a exortação humeana para que nossas especulações não excedam as evidências empiricamente disponíveis. De

¹⁰⁹ Bem entendido – e lembrando em conta o que já assinalai – Schopenhauer nega a liberdade da vontade individual, não a liberdade da Vontade como coisa em si.

acordo com a lição de Hume, se nos fixarmos no exame da vida ordinária, perceberemos a ociosidade de uma discussão sobre Deus como causa original de tudo que há no mundo. Podemos nos livrar, assim, das inevitáveis dificuldades teológico-metafísicas que essa discussão porta quando confrontada com a exigência de explicarmos a imputabilidade moral. Podemos muito bem tratar da imputabilidade prescindindo dessas discussões. Ademais, de acordo com Hume, essas discussões não só são estéreis para a elucidação dos juízos de aprovação e censura como ultrapassam os limites legítimos da investigação filosófica. Devemos, é o apelo de Hume com o qual estou profundamente de acordo, fixar a filosofia na província modesta da vida comum. Nesta província poderemos facilmente perceber que não há qualquer necessidade de investigarmos as causas remotas que determinam o caráter. E sem nos atrevermos a adentrar em jurisdições alheias à competência filosófica, reconheceremos que o caráter pode ser - como de fato é pelo senso comum - tomado como a instância pragmaticamente última de nossos juízos de imputação moral.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hume

Edições inglesas

HUME, D. (*EHU*): *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1999.

HUME, D (*EPM*): *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1998.

HUME, D (*T*): *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton. Oxford: University Press, 2002.

Traduções

HUME, D. (*IEH*): *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (*IEH*)

HUME, D. (*IPM*): *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

HUME, D. (*TNH*): *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001. (*TNH*)

Obras sobre Hume

ALBIERI, Sara (s/d): Caráter e Ação Moral: a teoria compatibilista de David Hume. In: *Metacrítica*. n.2 [[http:// metacrítica.ulusofona.pt/detalhe.asp?id=23](http://metacrítica.ulusofona.pt/detalhe.asp?id=23)].

AYER, Alfred Jules (1981): *Hume*. Tradução de Maria L. Pinheiro. Lisboa: D. Quixote.

BRICKE, J. (1988): Hume, Motivation and Morality. In: *Hume Studies*, 14, Apr., 1-24.

BRICKE, J. (1995a): Hume, Freedom to Act, and Personal Evaluation. In: Tweyman, Stanley (org.). *David Hume: critical assessments*, vol. IV: Ethics, Passions, Sympathy, 'Is' and 'Ought'. London e New York: Routledge, p. 175-191.

BRICKE, J. (1995b): Hume's Conception of Character. In: Tweyman, Stanley (org.). *David Hume: critical assessments*, vol. VI: Politics, Economics, Justice and Miscellaneous. London e New York: Routledge, p. 249-254.

BRITO, Adriano Naves (2004): *Da validade de juízos morais: uma abordagem empirista*: Texto apresentado no II Colóquio Hume. Belo Horizonte, junho, 1-20 (não publicado).

CLOTET, Joaquim (1991): Identidade Pessoal e Eu Moral em David Hume. In: *Reflexão*. Campinas: PUCCAMP. n. 51/52, set/1991-abril/1992, 167-180.

FOOT, Philippa (1957): 'Free Will Involving Determinism'. In: *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 4, Oct., 439-450.

GUIMARÃES, Livia (1999): Hume, liberdade e necessidade. In: *Verdade, Conhecimento e ação*. São Paulo: Edições Loyola, 209-217.

HOBART, R.E. (1934): 'Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It'. In: *Mind*, New Series, Vol. 43, No. 169, Jan., 1-27.

KLAUDAT, André (2003): Hume, Liberty and the object of moral evaluation. In: *Kriterion*, Belo Horizonte UFMG: v. XLIV n. 108 julho a dezembro, 191-208.

MONTEIRO, João Paulo (1984): *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

MONTEIRO, João Paulo (2003): *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.

NORTON, David Fate (1993): Hume, human nature, and the foundations of morality. In: Norton, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 148-181.

PENELHUM, Terence (1993): Hume's moral psychology. In: Norton, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 117-147.

PENELHUM, Terence (1975): *Hume*. New York: St. Martin's Press.

QUINTON, Anthony (1999): *Hume*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP (FEU).

SILVA, Marcos Rodrigues da (2004): O problema de uma teoria do significado em Hume. In: *Síntese – Revista de Filosofia*: Belo Horizonte, v.31 n. 101, 389-404.

SMITH, Norman (1905): O Naturalismo de Hume (I). In: *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 54, Apr., 149-173.

STROUD, Barry (1995): *Hume*. London: Routledge.

VESEY, Godfrey (1986): 'Hume on Liberty and Necessity'. In: *Philosophers Ancient and Modern*. Royal Institute of Philosophy lecture series; 20. London: Cambridge University Press, 111-127.

Outras obras

ARISTÓTELES (EN): *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BARRA, Eduardo Salles de Oliveira.(2000): A Defesa Humeana. In: *De Newton a Kant. A metafísica e o método da ciência da natureza*. Tese de doutorado. USP, 73-115.

CHAPPELL Vere (1999): "Introduction". In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edição Vere Chappell. Cambridge University Press, p. ix-xxiii.

DAVIDSON D., 1963, "Actions Reasons and Causes", *Journal of philosophy*, 60, pp. 685-700.

EPICURO (1988): *Antologia de Textos*. Traduções e notas Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova cultural (Os Pensadores).

GIACCOIA Júnior, Oswaldo (s/d): "Vontade".
http://www.criticanarede.com/fil_vontade.html.

HOBBS, Thomas (DC): *De Cive. Elementos Filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingenberg Soler. Petrópolis, 1993.

HOBBS, Thomas (DC): *Do Cidadão*. 2ª edição, tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

HOBBS, Thomas (Lev.): *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky. 2003.

HOBBS, Thomas (Lev.): *Leviathan*. Edição J. C. A Gaskin. Oxford University Press (Oxford World's Classics), 1996.

HOBBS, Thomas (LN): "Hobbes's Treatise *Of Liberty and Necessity*". In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edição Vere Chappell. Cambridge University Press. 1999.

HOBBS, Thomas. *Libertad y necesidad y otros escritos*. Edición y traducción de Bartomeu Forteza Pujol. Barcelona: Oenínsula, 1991.

HOBBS, Thomas. *De la liberté et de la nécessité*. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck LESSAY. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

HOBBS, Thomas (QLNA): "Selections from Hobbes's, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*". In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Edição Vere Chappell. Cambridge University Press. 1999.

JANAWAY, Christopher (1989): *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Clarendon Press- Oxford.

KANT, Immanuel (*CRP*): *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel (*FMC*): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo. Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel (*CRPr*): *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1986.

LOCKE, John (*Cartas*): 'Quatre Lettres à Philippe de Limborch sur le Problème de la Liberté'. In: *Philosophie* n°. 53, 1997 [29-40].

LOCKE, John (*E*): *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Introdução, notas e coordenação da tradução: Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

LOCKE, John (*Essay*): *An Essay concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford Clarendon Press, 1975.

MALHERBE, Michel (2002): *Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes*. Tradução de Maria Isabel Limongi. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 12, n. 1-2, jan-dez 2002 – UNICAMP, 45-64.

MARQUES, José Oscar de Almeida (1988): *As teorias da ação de Descartes e Hobbes (cap. III) [55-101], Ações e suas causas (cap. VI) [158-204]* In: *Ações e Causas: Um Ensaio de Análise do Conceito de Ação Intencional*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP: Campinas.

MUNHOZ, Alberto Alonso (2002): *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo. Discurso Editorial.

PAVÃO, Aguinaldo A.C (2005): *O Mal Moral em Kant*. Tese de Doutorado Unicamp.

PERNIN, Marie-José (1995): *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

RAPACZYNSKI, Andrzej (1989): *Nature and Politics: Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*. London: Cornell University Press.

RAWLS, John (2005): *História da filosofia moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes.

ROSSET, Clement (1994): *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. 2^a ed. Paris. Quadrige / PUF.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Preisschrift Über die Freiheit des Willens. Sämtliche Werke, Band III: Bearbeitet und Herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhnheysen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur (LA): *Essai sur le libre arbitre*. Traduit par Salomon Reinach. 3a. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.

SCHOPENHAUER, Arthur (MVR): *O Mundo Como Vontade e Representação*. Primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices por Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M.F.Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur (SFM): *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia M.O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

SEARLE, John (1987): *Mente, cérebro e ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa. Edições 70.

SILVA, Marcos Rodrigues da (2004): *Breve Jornada Empirismo Adentro*. Tese de doutorado USP.

TAYLOR, Richard (1969): 'Liberdade e Determinismo'. In: *Metafísica*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.

TÖNNIES, Ferdinand (1988): *Hobbes: Vida y doctrina*. Tradução de Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

TUCK, Richard (2001): *Hobbes*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola.