



História, natureza e finalidade em David Hume

History, nature and finality in David Hume

Marcos Balieiro¹
marcos.balieiro@gmail.com

Resumo: Trata-se de explicar de que maneira Hume teria se posicionado quanto às teorias segundo as quais a história transcorreria nos termos de um progresso rumo à perfeição da sociedade humana. Essa posição, que era defendida por autores como Turgot, e que alguns anos depois da morte de Hume teria em Kant um de seus defensores mais conhecidos, dependia da consideração de que a história estaria vinculada ao curso da própria natureza. Pretende-se estabelecer que, mesmo considerando que Hume esteja de acordo com a existência de uma ligação desse tipo, ele não poderia aceitar a ideia de história como um progresso rumo à perfeição moral porque sua epistemologia não permite que a natureza (e, portanto, nem a história), entendida em sua totalidade, se porte segundo uma teleologia. Isso permite, ainda, diferenciar a maneira como Hume concebe a história daquela que se vê em outros autores escoceses da época.

Palavras-chave: Hume; história; progresso; teleologia.

Abstract: This paper aims at explaining Hume's position concerning theories according to which history would come to pass in accordance with a progress towards the perfection of human society. This position, then espoused by authors such as Turgot, and which would, some years after Hume's death, have Kant as one of its most celebrated defenders, depended on the consideration that history is linked to the course of nature itself. We intend to establish that, even if Hume concedes the existence of such a relation, he wouldn't accept the idea of history as progress towards moral perfection because his epistemology doesn't allow him to accept that nature (and, therefore, history), understood as a whole, works in consonance with a teleology. This also allows us to differentiate Hume's conception of history from the one found in other Scottish authors of his age.

Keywords: Hume; history; progress; teleology.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Introdução

Ainda que, hoje, os aspectos mais estudados da obra de David Hume digam respeito à epistemologia, o autor se tornou célebre em seu próprio tempo, principalmente, por conta de sua *História da Inglaterra*. Isso não quer dizer que não haja, atualmente, bons trabalhos sobre a importância de temas históricos na obra do filósofo escocês, os quais incluem livros de comentaristas reconhecidos² e teses de doutorado que mostram que o interesse no Hume historiador vem recebendo atenção renovada³. Ainda assim, não se pode negar que esse tipo de tema tradicionalmente recebe menos atenção em trabalhos acadêmicos do que, para ficar em um exemplo, o *new Hume debate*⁴.

Estudos recentes sobre a maneira como Hume lida com a história tendem a se concentrar em temas como a possibilidade de conciliação entre a *História da Inglaterra* e a obra considerada mais propriamente filosófica do autor, ou, então, a mostrar como o recurso à *História* permite clarificar aspectos pontuais discutidos pelo filósofo. Tratar-se-á, aqui, de um problema diferente, a saber, a maneira como Hume se posiciona com relação à tese de que a história se daria segundo um plano, ou com vistas à satisfação de uma finalidade.

Essa é uma ideia que ganha importância ao longo do século XVIII. Alguns autores, a exemplo de Turgot, veem a história não apenas como algo que se daria conforme leis gerais, mas como o resultado de algo como um plano bem definido, que permitia entrever um fim igualmente bem definido:

Vê-se o estabelecimento de sociedades, e a formação de nações, que, por sua vez, dominam outras nações, ou se sujeitam a elas. Impérios surgem e caem, leis e formas de governo sucedem umas às outras, as artes e as ciências são, por vezes, descobertas e aperfeiçoadas e, alternadamente, retardadas e aceleradas em seu progresso, e são passadas de país a país. O interesse, a ambição e a vanglória alteram continuamente a cena do mundo, e inundam a terra com sangue. Ainda assim, em meio a esses estragos, as maneiras são suavizadas, a mente humana se torna mais esclarecida, e nações separadas se aproximam umas das outras. Finalmente, os laços comerciais e políticos unem todas as partes do globo, e toda a raça humana, através de períodos alternados de repouso e inquietude, de prosperidade e de desgraça, continua avançando, ainda que a passos lentos, rumo à maior perfeição (Turgot, 2011, pp. 321-2).⁵

2 A título de exemplo, podemos observar que os últimos dois livros da saudosa Annette Baier, *Death and Character* e *The Cautious Jealous Virtue*, e obras como *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*, de Mark Spencer, e *David Hume: the philosopher as historian*, de Nicholas Phillipson.

3 Ver, por exemplo, *David Hume e o problema da resistência ao governo*, de Stephanie Zahreddine.

4 Trata-se de um debate iniciado por volta do início da década de 1990 entre comentaristas que defendem uma interpretação realista da epistemologia de Hume, como John Wright e Galen Strawson, e outros que atribuem ao filósofo um ceticismo de matriz, por assim dizer, fenomenalista, como Kenneth Winkler.

5 Todas as traduções de textos em língua estrangeira são nossas.

Turgot não é, de maneira alguma, o único em seu século a afirmar que a história da humanidade seria a história de um progresso rumo à perfeição. De fato, o texto mais conhecido a defender uma tese como essa é, certamente, *Ideia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de Immanuel Kant. A Primeira Proposição desse texto se inicia com a consideração de que “Todas as predisposições naturais de uma criatura estão destinadas, futuramente, a se desenvolver completamente, de acordo com seu propósito” (KANT, 2006, p. 4). Essa proposição é considerada pelo filósofo como podendo ser comprovada pelas observações provenientes da dissecação: partindo de uma teoria teleológica da natureza, um órgão que não fosse usado implicaria uma contradição, bem como um arranjo que não pudesse atingir seu propósito.

Na Segunda Proposição, encontra-se a tese segundo a qual, no caso da espécie humana, essas “predisposições naturais” não poderiam se concretizar em meros indivíduos. Ora, sendo os seres humanos a única espécie racional, e levando-se em conta que a razão avança apenas lentamente, seria impossível que um único homem, com seu tempo de vida exíguo, levasse a cabo a empreitada de desenvolver essa faculdade até o máximo de seu potencial. O que se vê no restante do texto é uma defesa pujante de que a natureza, ao ter criado os homens da maneira como o fez, ter-lhes-ia destinado o propósito de desenvolver-se, de maneira bastante laboriosa, até a perfeição moral, o que só poderia ser concretizado com o estabelecimento de uma sociedade civil que administrasse universalmente o direito. Esse problema, por sua vez, dependeria, para sua solução, do estabelecimento de leis que governassem as relações entre Estados.

Talvez seja o caso de lembrar que “Não é incomum que exposições da filosofia da história de Kant interpretem toda essa filosofia como se fosse motivada por considerações práticas, e consistisse, em grande parte, de esperanças racionais” (Wood, 2006, p. 244), análogas a “postulados práticos” assumidos por Kant, como Deus e liberdade. A atribuição de uma teleologia à natureza, segundo Wood (2006), pode ser lida como tendo funções primordialmente exegéticas, de modo a antecipar certa forma teleológica de raciocínio que o filósofo desenvolveu de maneira mais robusta em sua *Crítica do Juízo*. Em direção semelhante, Pimenta defende que “A introdução de fins na natureza pela razão é feita por analogia [...] com fins da própria razão” (2018, p. 303). Esse comentador ainda nos lembra que, ainda que a natureza não tenha, de fato, sido organizada segundo um desígnio, Kant na “Primeira Introdução” à *Crítica do Juízo*, considera que há que se observá-la como se o fosse porque, assim, o poder do juízo

[...] faz *a priori* da técnica da natureza o princípio de sua reflexão, sem no entanto poder explicá-la ou determiná-la mais, ou ter para isso um fundamento de determinação objetivo dos conceitos universais da natureza [...] mas somente para, segundo sua própria lei subjetiva, segundo sua própria necessidade, mas ao mesmo

tempo, de acordo com as leis da natureza em geral, poder refletir (Kant *apud* Pimenta, 2018, p. 304)

Não se deve entender, a partir das considerações acima, que a consideração da história como algo que se dá segundo um padrão, uma finalidade ou causas gerais implica necessariamente que ela deva ser vista como o terreno em que se poderia discernir um projeto rumo à perfeição. Rousseau, por exemplo, teria estabelecido, em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, justamente uma história de *corrupção* a partir da condição inicial dos homens. Ainda assim, há alguns aspectos que podemos destacar como sendo comuns aos autores mencionados aqui. O que mais interessa, de saída, é a vinculação entre as leis gerais que regem os processos históricos e as leis gerais que seriam território de estudos da natureza em geral. Rousseau traça a história conjectural do *segundo Discurso* considerando-a como o fruto necessário de certa concepção de homem natural. Kant, por sua vez, aplica à sua teoria em larga escala do progresso humano o mesmo modelo de raciocínio a partir da teleologia que, na *Crítica do Juízo*, ele aplicaria, por exemplo, a considerações sobre os seres vivos⁶. Turgot, a que nos referimos anteriormente, também deixa claras, em seu *Plano de dois discursos sobre a história universal*, que a raça humana continua

[...] sempre a mesma durante essas convulsões, como a água do mar durante tempestades, e sempre prosseguindo rumo à sua perfeição. Desvelar a influência de causas gerais e necessárias, a de causas particulares e as ações livres dos homens, e a relação de tudo isso com a própria constituição do homem, revelar as molas e os mecanismos de causas morais por meio de seus efeitos – isso é o que é a história aos olhos de um filósofo (Turgot, 2011, p. 349).⁷

Fica evidente, então, que, em Turgot, a conduta humana, que é justamente o que põe em marcha o curso dos eventos, está sujeita a leis gerais como a água do mar, sendo regida por “molas e princípios” que, uma vez que tenham sido determinados, permitem divisar o termo a que os homens estariam sendo conduzidos. É verdade que a alusão a “molas e princípios” revela algo como uma concepção mecanicista, bastante diferente do registro, por assim dizer, fisiológico que leva Kant a considerar que seria preciso estudar a história considerando-a como dotada de uma finalidade. Ainda assim, o que está em questão aqui é simplesmente estabelecer que, se aquela pode ser entendida em termos de um grande projeto que conduziria os homens a um fim passível de ser determinado, é porque resulta da conjunção de ações impetradas por seres que operam segundo leis naturais que, por mais complicadas

6 Para mais considerações a esse respeito e, também, para considerações importantes sobre como Kant se distancia, no que diz respeito a suas considerações sobre seres vivos, dos modelos da história natural, ver Pimenta (2018).

7 Essas considerações parecem suficientes para mostrar que é bastante precipitada a afirmação, por parte de Livingston (1986), de que não teria havido filosofia da história no século XVIII.

que pareçam, poderiam, caso os dados necessários estivessem disponíveis e fossem adequadamente sistematizados, ser estudadas como quaisquer outras.⁸

Esse ponto nos leva de volta a Hume. Evidentemente, ele, morto em 1766, não poderia ter lido a *Ideia de uma História Universal* de Kant, datada de 1784. Pretendemos apenas mostrar que a concepção de um progresso rumo à perfeição da espécie humana era algo discutido seriamente à época. Nesse sentido, Turgot é uma referência importante porque sua defesa dessa tese era conhecida por Hume.⁹

Para o filósofo escocês, o estudo da história esteve, desde o início, ligado ao da natureza humana. Isso fica evidente desde a Introdução de seu *Tratado da Natureza Humana*, na qual o leitor se depara com a observação de que, uma vez que seria impossível aplicar ao conhecimento da mente experimentos controlados como os que ocorrem no caso da física, deve-se ser colher dados “a partir de uma observação cuidadosa da vida humana, e tomá-los tais como aparecem no curso comum do mundo, pelo comportamento dos homens em companhia, em seus afazeres e em seus prazeres” (HUME, 2007, p. 4). Esse tipo de observação inclui, certamente, a história. Isso fica evidente, por exemplo, quando, ao tratar da malícia e da inveja, o autor lembra certas observações de Guicciardini acerca das guerras na Itália, e, em seguida, antes de passar a empregar exemplos oriundos das artes, observa que estes não são “menos notáveis” que os anteriores, provenientes “da história e da experiência comum” (Hume, 2007, p. 244).

A ideia de que a história fornece um leque amplo de dados para a ciência da natureza humana que Hume procura empreender aparece em diversos outros momentos de sua obra. Em “Do Estudo da História, por exemplo, o leitor é informado de que

[...] seríamos sempre crianças no que concerne ao nosso entendimento se não fosse por essa invenção, que estende nossa experiência a todas as épocas passadas e às nações mais distantes, fazendo com que elas contribuam tanto para o aumento de nossa sabedoria quanto se estivessem realmente sob nossa observação. De um homem familiarizado com a história, pode-se dizer, de certo modo, que viveu desde o início do mundo, e que fez contínuas adições a seu estoque de conhecimento em cada século (Hume, 1985, pp. 566-7).

8 Seria impossível desenvolver, aqui, quaisquer considerações sobre as dificuldades que cada um desses autores enfrenta ao pretender conciliar a liberdade humana e uma concepção da história que a vê como resultado de leis inflexíveis estabelecidas pela própria natureza. Basta, para o propósito presente, deixar clara a vinculação percebida por eles entre história e natureza.

9 Em uma carta a Turgot datada de 8 de março de 1768, Hume escreve: “Sei que és um daqueles que aceitam a agradável e louvável, ainda que não tão segura, esperança de que a sociedade humana seja capaz do perpétuo progresso rumo à perfeição, e de que o avanço do conhecimento se mostre favorável ao bom governo, e de que, desde a descoberta da imprensa, não precisemos mais temer os retornos usuais do barbarismo e da ignorância” (HUME, 2011, p. 180). Na sequência, Hume tratará, justamente, de mostrar que alguns eventos recentes poderiam servir como evidências de que a tese de seu amigo não seria justificada.

Essa consideração é possível apenas porque, como Hume observa em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*:

Tanto a humanidade é a mesma em todos os tempos e lugares que a história não nos informa nada de novo ou de estranho nesse particular. O principal uso dela é revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens em todas as variedades de circunstâncias e situações, e fornecendo-nos materiais a partir dos quais podemos formar nossas observações, e nos familiarizar com as molas regulares da ação e do comportamento humanos (Hume, 1999, p. 150).

Essas passagens reforçam um aspecto bastante conhecido da maneira como Hume concebe sua própria filosofia e a relação que ela guarda com relatos históricos. Entretanto, não mostram Hume como um autor que pretende fazer uso de seu conhecimento da natureza (ou, especificamente, da natureza humana) para explicar fatos históricos, muito menos que ele consideraria possível que sua filosofia pudesse levá-lo a algo como uma teoria em larga escala da história. Ainda assim, não se pode negar que ele tinha em mente, desde o início, preocupações que diziam respeito à possibilidade de se explicar eventos históricos com base em um conhecimento sólido da natureza humana¹⁰. Isso fica evidente quando damos alguma atenção a seu “Ensaio Histórico sobre a Cavalaria e a Honra dos Modernos”, texto de juventude escrito anos antes do *Tratado*. Ao discorrer sobre os motivos que teriam feito com que os bárbaros, após conquistar os romanos, se apropriassem de maneira completamente despropositada daquilo que acreditavam que constituía a grandeza do império que derrubaram, Hume apresenta, entre outras, as seguintes considerações gerais:

Pode-se observar, acerca da mente humana, que, quando ela é atingida por qualquer ideia de mérito ou perfeição que esteja além daquilo que suas faculdades podem alcançar e em cuja busca não usa nem a razão nem a experiência como seus guias, ela [a mente] desconhece qualquer meio termo e, dando rédeas a qualquer conceito ou devaneio floreado, e até mesmo os esporando, em um momento se distancia bastante da natureza. Assim, percebemos, quando ela se entrega sem discrição a seus fervores devotos, que, trabalhando em uma terra de fadas como essa, ela se enterra em seus próprios caprichos e quimeras e cria para si própria um novo conjunto de paixões, afecções, desejos e objetos e, em suma, um mundo próprio perfeitamente novo, habitado por seres diferentes e regulado por leis diferentes daquelas que regem o nosso (Hume, 2017, p. 157).

Fica evidente, então, que, a exemplo de outros autores do período, Hume se dedica, sem embaraço, a fazer uso de princípios eminentemente filosóficos para elaborar, senão algo parecido com uma história universal, uma explicação de fatos

10 Ver, a esse respeito, Susato (2007).

históricos que os considera como sendo explicáveis por leis causais de caráter geral. Esse tipo de raciocínio se mostra importante, ainda, em outros textos, tais como a *História Natural da Religião* e alguns dos *Ensaio*s, como, por exemplo, “Do Surgimento e do Progresso das Artes e das Ciências”. Entretanto, em casos como esses, Hume parece se aproximar mais das histórias conjecturais que alguns de seus contemporâneos se esmeraram em produzir. São amplamente conhecidos casos como o de Montesquieu, que, em suas *Considerações sobre a causa da grandeza dos romanos e sua decadência*, obra datada de 1734 (dezesseis anos antes, portanto, de *Do Espírito das Leis*), afirmou que haveria causas não apenas físicas, mas morais, que agiriam sobre todas as monarquias, e que todos os acidentes seriam regidos por tais causas. Rousseau, como já vimos, estabelece, em seu *segundo Discurso*, considerações sobre como certos princípios gerais teriam resultado na sociedade corrompida que ele observa em seu tempo. Nos dois casos, não se trata de ver na história um plano definido de progresso, mas simplesmente de buscar entender como, a partir de certos princípios, um momento conhecido teria levado a outro.

Hopfl (1978) observa que esse tipo de procedimento teria sido bastante comum em autores das luzes escocesas. Dugald Stewart teria sido o primeiro a diferenciá-lo explicitamente da história, por assim dizer, convencional. Em seu *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, apresentado à Royal Society já em 1793, ele teria apresentado as características disso que denominou história conjectural, as quais podem ser aplicadas a parte da obra de Smith, mas, também, a algumas das obras Ferguson, Millar, Kames, e, é claro, Hume. Stewart teria apresentado essa maneira de lidar com a história como “surgindo de comparações entre ‘nossas conquistas intelectuais, nossas opiniões, nossas maneiras e instituições, [e] aquelas que prevalecem entre tribos rudes’” (Stewart *apud* Hopfl, 1978, p. 20). O que estaria em questão seria explicar como, a partir de um estado supostamente primitivo, teria ocorrido o processo que levou a um “estado de coisas tão maravilhosamente artificial e complicado” (Stewart *apud* Hopfl, 1978, p. 20). Como boa parte desse processo não teria sido documentado, tornava-se necessário estabelecer conjecturas sobre vários de seus passos. É importante notar que, se em um primeiro momento parece que se trata apenas de preencher lacunas, há um outro motivo pelo qual a história conjectural se torna atraente para os escoceses do período:

Na maior parte dos casos, é mais importante determinar o progresso que é mais simples do que o progresso que está mais de acordo com os fatos. Por mais paradoxal que essa proposição possa parecer, certamente é verdade que o progresso real nem sempre é o mais natural (Stewart *apud* Hopfl, p. 20).

Portanto, a história conjectural praticada por boa parte dos escoceses do século XVIII teria sido engendrada, justamente, por uma preocupação de desvendar os mecanismos da natureza humana que poderiam ser considerados leis gerais que determinariam o curso dos eventos que se procurava explicar. Isso não quer dizer

que esses autores estariam conscientes das diferenças entre essa maneira de proceder e uma história mais convencional. Isso é reforçado pela consideração de que, em grande parte, considerava-se que a histórica conjectural seria, ao menos em alguma medida, compatível com o que, à época, boa parte dos escoceses consideraria boa ciência experimental. Faz sentido, então, que em um ensaio como “Do Surgimento e do Progresso das Artes e das Ciências”, Hume pense em explicar o processo civilizatório a partir das “primeiras épocas” do mundo (HUME, 1985, p. 115), buscando determinar o que se deveria ao acaso e o que se daria a partir de causas “determinadas e conhecidas” (Hume, 1985, p. 111), dizendo respeito a um grande número de pessoas, não à iniciativa de algumas poucas.

Esse procedimento também pode ser observado em outras obras de Hume, a exemplo da *História Natural da Religião*. Em textos como esses, vê-se que o autor, a exemplo de outros pensadores escoceses do período, teria recusado a ideia de algo como o início a partir de uma condição natural. Trata-se de procurar lacunas que partam do mundo tal como ele se apresenta, o que implica, inclusive nos textos morais do filósofo, uma recusa de noções como a de um estado de natureza, em favor de explicações a partir de princípios revelados pela experiência comum, com referência a um estado de barbarismo que seria passível de reconhecimento a partir de relatos disponíveis¹¹.

Parece, então, que, nos momentos em que se distancia de uma história, por assim dizer, empírica, Hume se põe a estabelecer teses que estariam em consonância com as histórias conjecturais que se pode observar em seus contemporâneos. Desse modo, ainda que esteja interessado em empregar princípios filosóficos para explicar eventos correntes, não poderia conceber algo como um plano definido segundo o qual a história se desenvolveria. Como outros autores de seu tempo, ele tenderia a ver os eventuais avanços civilizatórios como dependendo de fatores que por vezes não se pode prever, e que, além disso, poderiam ser revertidos, ainda que, boa parte das vezes, fosse possível falar em algo semelhante a progressos lentos e graduais.

Esse, aliás, é um ponto que pode ser observado não apenas em alguns dos *Ensaio*s ou em textos como a *História Natural da Religião*, mas, também, na própria história “documental” escrita por Hume. Ainda que, nela, seja fácil observar a preocupação do autor em relatar as causas que teriam levado ao progressivo aperfeiçoamento da constituição inglesa, e ainda que seja notável o esforço em mostrar os ganhos civilizatórios que se teriam estabelecido a partir da conquista normanda, o caso é que nunca se vê, nesse tipo de concepção, algo como o resultado de um desígnio ou uma finalidade. Isso fica evidente na seguinte passagem do Volume 6 da *História da Inglaterra*, em que Hume trata de eventos posteriores à deposição de Jaime II:

Infelizmente para aqueles que sustentam a existência de um contrato original entre os magistrados e o povo, as grandes

11 Para um tratamento mais detalhado dessa questão, ver Hopfl (1978).

revoluções do governo, os novos ajustes das constituições civis são comumente conduzidas com tal violência, tumulto e desordem que a voz do público mal pode ser ouvida, e as opiniões dos cidadãos são, nesses tempos, menos respeitadas, até mesmo, do que no curso comum da administração. As transações presentes na Inglaterra, deve-se admitir, são uma exceção singular a essa observação. As novas eleições haviam sido conduzidas com grande tranquilidade e liberdade (Hume, 1983, p. 528).

Observe-se que, nessa passagem, Hume trata de eventos que teriam ocorrido em meados do século XVII, não em tempos bárbaros. Desse modo, pode-se que considerar que, segundo ele, grandes revoluções teriam a tendência geral de ser conduzidas de maneira violenta, de modo que, ao menos em ocasiões raras, os acidentes podem ser responsáveis por soluções mais pacíficas, à revelia de regras gerais. Vê-se, aí, um indício de que, seja em textos em que parece empreender o que poderia ser chamado uma história conjectural, seja ao analisar registros fartamente documentados, o autor se recusa a ver no curso dos eventos históricos algo como o desenrolar de um projeto bem definido rumo à perfeição. Ainda que, em muitos de seus textos, o filósofo pretenda empreender a defesa de que as maneiras modernas seriam superiores às antigas,¹² não é o caso, de maneira alguma, de ver, aí, o resultado de uma teleologia.

É verdade que, nesse sentido, Hume se aproxima do que se pode notar em outros autores escoceses de seu tempo. Entretanto, não há motivos para crer que se trata, aí, apenas de aderir a uma tendência comum. Se Hume se recusa a explicar a história em termos teleológicos, mas, ainda assim, pretende que ela possa ser entendida como sendo regida por causas, é por considerar que há bons motivos filosóficos para tanto: ainda que o autor pense que a compreensão da história está sujeita a regras causais que se relacionam à natureza, o caso é que esta não permite entrever qualquer coisa que se assemelhe a uma finalidade. Nesse sentido, o texto de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* é particularmente revelador. Nele, como se sabe, a resposta de Hume à questão sobre como se justificam nossos raciocínios que têm base na experiência, é bastante peculiar. Não é possível, segundo o autor, justificá-los pela razão tradicional. O “conhecimento” sobre questões de fato é tratado nos termos de um sentimento que talvez seja impossível definir, mas que poderia ser descrito como “nada além de uma concepção mais vívida” de um objeto (Hume, 1999, p. 125). Esse sentimento resultaria de um princípio que Hume denomina hábito, e que pode ser entendido como aquilo que ocorre “sempre que a repetição de qualquer ato ou operação particular produz uma propensão a renovar

12 É importante lembrar que nem sempre é esse o caso. Por vezes, a posição de Hume na chamada querela dos antigos e dos modernos é, justamente, ao lado dos primeiros. Guimarães (2018) observa que A ‘História Natural da Religião’ deixa claro que o progresso é uma noção, no mínimo, problemática para Hume. Os antigos pagãos, por exemplo, seriam superiores em coragem. Também no caso da eloquência se observa que os antigos são vistos por Hume com admiração, o que não se pode dizer dos modernos.

esse mesmo ato ou operação, sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento” (Hume, 1999, p. 121). Não se pretende, em momento algum do texto, remeter a uma possível causa última do princípio do hábito.

No *Tratado da Natureza Humana*, Hume parece ter ido ainda mais longe no que diz respeito a estabelecer teses, por assim dizer, céticas a respeito da natureza (e da própria possibilidade de se discorrer acerca do mundo exterior). Na Parte 4 do Livro 1, por exemplo, vemos que em “Do ceticismo quanto aos sentidos”, por exemplo, põe-se em questão a possibilidade de determinar a existência de um suposto mundo exterior que seja distinto de nossas percepções e causa destas. Nessa seção, Hume observa que, mesmo que nossas percepções sejam múltiplas e encontrem-se em infundável sucessão, o vulgo não tem qualquer problema em confundi-las com os próprios objetos, naquilo que hoje consideraríamos um realismo ingênuo. Trata-se, evidentemente, de um equívoco, a que os filósofos não poderiam assentir. Em uma tentativa de solucionar o problema, eles teriam criado a chamada doutrina da dupla existência, segundo a qual nossas percepções, múltiplas e interrompidas, seriam causadas por objetos externos semelhantes a elas, mas cuja existência seria contínua e independente da de qualquer sujeito percipiente.

Hume não parece disposto a acatar a doutrina da dupla existência. Ao longo do texto, ele se vale, inicialmente, de argumentos que já são conhecidos de leitores do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* de George Berkeley para explicar como pode ser que confirmamos uma existência contínua e independente àquilo que é mostrado pela via dos sentidos, ainda que nem eles próprios nem a razão autorizem uma passagem desse tipo. Estes não podem oferecer qualquer prova de algo distinto de nossas percepções, já que só o que fazem é apresentar as percepções elas próprias. A razão também não poderia oferecer qualquer argumento no sentido de provar a existência do mundo exterior. Ora, quando raciocinamos acerca daquilo a que chamamos o mundo, raciocinamos acerca daquilo que se nos apresenta e, portanto, de percepções. O motivo pelo qual as pessoas terminam por confundir percepções e objetos, atribuindo uma existência contínua e independente àquilo que aparece em constante mudança, é uma ficção da imaginação. Esta, segundo Hume, tenderia a confundir objetos que, aparecendo sucessivamente, mostram-se como semelhantes uns aos outros. Desse modo, teríamos uma série de percepções que seriam mescladas pela imaginação, dando origem ao que usualmente se denomina objetos externos.¹³

Ainda que se aceite os termos em que Hume coloca a questão no *Tratado*, o caso é que ele certamente tem em vista o estabelecimento de ficções da imaginação

13 Não se trata, aqui, de determinar quais seriam as soluções definitivas de Hume para o problema de determinar se há boas razões para uma concepção realista acerca da causalidade e do mundo exterior (ou, em outras palavras, de tomar parte, aqui, no *new Hume debate*). Aos leitores interessados nessa questão, recomendamos a leitura da coletânea organizada por Read e Richman (2004), bem como a nosso “Filosofia e vida comum na epistemologia de Hume”.

que são *constitutivas* do mundo que se nos apresenta em oposição àquelas que devem ser desconsideradas. Em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, os questionamentos acerca do mundo exterior são pesadamente deflacionados, mas, de qualquer modo, ainda se estabelece uma diferença inegável entre as crenças provenientes do hábito, as quais, uma vez sistematizadas, constituirão o conhecimento confiável acerca de questões de fato, e crenças em ficções que, não tendo respaldo na experiência, não merecem crédito.

Esses pontos são importantes porque, em ampla medida, Hume parece tratar a natureza humana como um objeto de estudo que, apesar de sua complexidade e de eventuais dificuldades, pode, também ele, ser estudado segundo o método experimental. Não à toa, a passagem citada acima em que o autor afirma que a humanidade “é a mesma em todos os tempos e lugares”, e que a história deve fornecer materiais que possibilitem as “molas regulares” do comportamento, é extraída justamente da Seção 8 de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, em que o autor lida com o problema da liberdade e da necessidade. Nela encontramos a consideração de que, do mesmo modo que médicos, diferentemente do vulgo, não negam a causalidade observada usualmente na natureza quando, por exemplo, a administração de um remédio não surte o efeito antecipado. Ao invés disso, procuram pela ação de causas antes insuspeitas, que possam ter frustrado o que anteriormente se esperava. O filósofo, por sua vez,

[...] se for consistente, deve aplicar o mesmo raciocínio às ações e às volições de agentes inteligentes. As resoluções mais irregulares e inesperadas dos homens podem frequentemente ser explicadas por aqueles que conhecem todas as circunstâncias particulares de seu caráter e sua situação (Hume, 1999, p. 153).

Torna-se bastante claro, então, que, segundo Hume, as ações humanas podem, como qualquer outro fenômeno natural, ser compreendidas como sendo regidas por relações causais. De fato, alguns comentadores, a exemplo de Lebrun (2006), chegaram a afirmar que Hume teria pretendido tornar a ciência da natureza humana suscetível aos mesmos critérios que aqueles que se observa usualmente nas ciências naturais. Isso permite, no mínimo, intuir que a história, entendida como resultado bastante complexo de uma teia intrincada de ações humanas, possa ser explicada em termos semelhantes àquelas que se observa na natureza. Resta, então, levando em conta o problema de que se trata aqui, observar se é possível, no âmbito da filosofia de Hume, atribuir à natureza algo parecido com uma teleologia.

O próprio texto de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* basta para tanto. Na Seção 11, intitulada “Da Providência Particular e de um Estado Futuro”, o filósofo se ocupa justamente da possibilidade de se atribuir uma teleologia ao curso dos eventos naturais. A preocupação é, nesse texto, o argumento do desígnio, que será discutido mais extensamente nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. De

qualquer modo, os argumentos desenvolvidos pelo autor dizem respeito à própria possibilidade de se identificar fins últimos na natureza. Os resultados a esse respeito não são exatamente favoráveis. Hume trata de estabelecer que, quando se infere uma causa a partir de um efeito, não se pode atribuir a ela “quaisquer qualidades, senão aquelas que são exatamente suficientes para produzir um efeito” (1999, p. 190). No contexto da Seção 11, isso implica que, mesmo que for realmente verdade que os deuses são responsáveis pela ordem no universo, não se deve atribuir a eles quaisquer características além daquelas que seriam necessárias à produção da ordem segundo a qual o universo se apresenta.

De qualquer modo, não procede a consideração de que o universo guardaria semelhanças tais com as criações humanas que seria possível considerá-lo como o produto de uma inteligência que o teria criado segundo um fim. Isso porque a inferência de um suposto efeito, o universo, a uma suposta causa, a sabedoria e o poder divinos, teria sido estabelecida com base em uma analogia desprovida de qualquer valor. No caso de criações humanas, podemos retornar de efeitos a causas e presumir, a partir daí, características adicionais nas próprias causas, que são, elas próprias, seres humanos. Segundo Hume, “o homem é um ser que conhecemos por experiência, com cujos motivos e desígnios estamos familiarizados, e cujos projetos e inclinações têm certa conexão e coerência, de acordo com as leis que a natureza estabeleceu” (1999, p. 195). Ao inferirmos, portanto, que um ser humano é a causa de uma máquina, podemos assumir que ele tem características estritamente necessárias para a produção do efeito em questão simplesmente porque conhecemos diversos outros homens por meio da experiência. Entretanto,

O caso não é o mesmo com nossos raciocínios a partir das obras da natureza. A divindade é conhecida por nós apenas por suas produções, e é um ser único no universo, não podendo ser incluído em qualquer espécie ou gênero, a partir de cujos atributos ou qualidades já experimentadas podemos, por analogia, inferir nele qualquer atributo ou qualidade. Na medida em que o universo mostra sabedoria e bondade, inferimos sabedoria e bondade. Na medida em que mostra um grau particular dessas perfeições, inferimos um grau particular delas, precisamente adaptado aos efeitos que examinamos. Mas atributos maiores, ou graus maiores desses mesmos atributos, nunca estamos autorizados a inferir ou supor, por quaisquer regras do justo raciocínio (Hume, 1999, p. 196).

Ainda que essa passagem se refira, mais especificamente, à divindade, é importante lembrar que Hume não apresenta qualquer outro critério que permitiria falar em algo como uma finalidade inerente ao universo como um todo. Além disso, tratar da totalidade dos eventos naturais como resultado da ação dos deuses se equipara, nesse contexto, a considerá-la nos mesmos termos em que se considerariam os resultados de uma técnica. A mensagem que se depreende daí é, portanto, bastante clara. A experiência comum do mundo, que é a única instância acerca da qual se pode

estabelecer algo como uma ciência, simplesmente não permite que se trate a natureza segundo os mesmos parâmetros que são empregados para as criações humanas. Desse modo, seriam inaceitáveis, ou ao menos não filosóficas, quaisquer investigações que pretendessem ver a natureza, de saída, como dotada de algo como uma finalidade.

Uma vez que as ações humanas são objeto de uma ciência que, do mesmo modo que qualquer outra, deve consistir eminentemente em um mapeamento de regularidades observadas no decorrer da experiência, também não se pode afirmar que haveria algo como um plano geral que dissesse respeito aos rumos tomados pela espécie humana como um todo. É possível, então, procurar pelas causas que levaram alguém a agir de maneira que, à primeira vista, pareceria inconsistente com seu caráter. Mesmo que se admita que seres humanos agem tendo em vista determinados fins, o caso é que mesmo estes estariam inseridos em um registro causal que não pode ser compreendido em termos finalistas.

É possível, também, estabelecer conjecturas sensatas sobre as causas que teriam permitido que, a partir de determinado estado de coisas, tais ou quais resultados puderam se estabelecer. Entretanto, como já deve estar evidente a esta altura, torna-se completamente inviável considerar a história como uma grande jornada rumo à perfeição da humanidade.

Isso explica por que, na carta a Turgot mencionada anteriormente, Hume pode se referir às convicções do pensador francês acerca do progresso como um ponto acerca do qual não se deveria ser muito otimista: é que simplesmente não seria possível prever de maneira acertada, a partir daquilo que a experiência autoriza, o que a história reserva à espécie humana no longo prazo, em escala efetivamente ampla. Hume poderia concordar que a natureza humana permanece sempre a mesma, e que a história pode colaborar para revelar suas “molas e princípios”. Ele chega, como se viu, a fazer essa afirmação antes do texto de Turgot a que já se fez referência.¹⁴ Entretanto, pareceria muito pouco filosófico, no âmbito do pensamento humiano, partir daí para estabelecer qualquer ideia acerca da história que fizesse dela um fluxo incessante rumo à perfeição, ou à satisfação de um plano, qualquer que fosse. Isso não quer dizer, evidentemente, que não é possível que as coisas realmente sejam dessa maneira. Ainda assim, Hume consideraria que, se for assim, esse é um ponto que sempre estará fora do alcance de um bom filósofo.

Admiradores do pensamento de Kant poderiam afirmar que ele ofereceu, alguns anos depois, uma alternativa promissora no que diz respeito a dar conta de compreender o curso da história como um todo. Hume, por sua vez, talvez acusasse um autor como Kant de se tornar pouco rigoroso ao ir além do que a experiência permitiria. Essa, porém, já é outra controvérsia, que não se pretende, de maneira alguma, solucionar aqui.

14 Convém lembrar, a esse respeito, que *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* foi publicada em 1748 e o *Plano de dois discursos sobre a história universal*, de Turgot, apenas em 1751.

Referências bibliográficas

- BAIER, A. 2008. *Death & Character*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2011. *The Cautious Jealous Virtue*. Cambridge: Harvard University Press.
- GUIMARÃES, L. 2018. “Hume and the ancients”. In COVENTRY, Angela e SAGER, Alexander (orgs.), *The Humean Mind*. Nova Iorque: Routledge.
- HOPFL, H. M. 1979. “From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment”. *Journal of British Studies*, vol. 17, n. 2, pp. 19-40. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUME, D. 1999. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. “Um ensaio histórico sobre a cavalaria e a honra dos modernos”. *Prometeus Filosofia em Revista*, vol. 10, n. 23, pp. 152-163. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2017.
- _____. 1985. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- _____. 1983. *The History of England – volume 6*. Indianapolis: Liberty Fund.
- _____. 2011. *The Letters of David Hume – v. I*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. 1976. *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2007. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KANT, I. 2006. “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”. In KLEINGELD, Pauline (org.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. New Haven: Yale University Press.
- LEBRUN, G. 2006. “A boutade de Charing Cross”. In *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LIVINGSTON, D. 1986. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- PHILLIPSON, N. 2012. *David Hume: the philosopher as historian*. New Haven: Yale University Press.
- PIMENTA, P. P. 2018. *A trama da natureza*. São Paulo: UNESP.
- READ, R.; RICHMAN, K. A. 2007. (orgs.). *The New Hume Debate*. Nova Iorque: Routledge.
- ROUSSEAU, J.-J. 1999. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In *Os Pensadores: Rousseau*. São Paulo: Nova Cultural.
- SPENCER, M. G. 2013. *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Penn State University Press.
- SUSATO, R. 2007. “The Idea of Chivalry in the Scottish Enlightenment: The Case of David Hume”. *Hume Studies*, vol. 33, n. 1, p. 155-178. Hume Society.
- TURGOT, A. R. J. 2011. “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind”. In GORDON, David (ed.), *The Turgot Collection*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

- _____.2011. “On Universal History”. In GORDON, David (ed.), *The Turgot Collection*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- WOOD, A. W. 2006. “Kant’s Philosophy of History”. In In KLEINGELD, Pauline (org.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. New Haven: Yale University Press.
- WOOTTON, D. 2009. “David Hume: ‘The Historian’”. In NORTON, David Fate e TAYLOR, Jacqueline, *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZAHREDDINE, S. H. 2018. *David Hume e o problema da justificação da resistência ao governo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.