

# INDETERMINISMO E LIBERDADE EM HUME

Alfredo PEREIRA JÚNIOR<sup>1</sup>

- RESUMO: Embora Hume eventualmente pareça supor que os processos naturais ocorrem de modo determinístico, sua concepção da causalidade proíbe que os conheçamos enquanto tais, pois, para ele, toda idéia de conexão necessária entre eventos é de natureza psicológica. Em nossa análise dessa questão, argumentamos que: a) nas suas principais passagens sobre a causalidade, Hume não assume um compromisso forte com o determinismo; b) certas partes de seus textos sugerem que o indeterminismo é ineliminável, no conhecimento da natureza; e c) sua concepção causal da liberdade supõe o indeterminismo dos processos naturais, e não apenas o indeterminismo em nível de seu conhecimento.
- UNITERMOS: Indeterminismo; causalidade; liberdade; necessidade; acaso.

## 1. Introdução

As concepções de Hume sobre o indeterminismo e a liberdade estão entre os aspectos menos estudados desse filósofo. Nem todos os seus leitores perceberam as conseqüências negativas para o determinismo, da crítica da noção de conexão causal necessária; ao contrário, haveria uma tendência a se julgar que sua concepção da causalidade seria perfeitamente compatível com sua suposta adoção do determinismo. Torna-se então necessário argumentar que, sem a imputação da conexão necessária entre causa e efeito à natureza, a doutrina determinista se torna inviável, e que Hume, coerentemente, só teria adotado o determinismo como mera regra metodológica.

Por outro lado, a concepção humeana das ações livres como possuindo causas, é por vezes inteiramente desconhecida, ou julgada como definitivamente superada pela concepção kantiana de liberdade acausal. Sem dúvida, essa última foi a majoritariamente adotada, após os cansativos debates sobre “determinismo e liberdade”, muito freqüentes até cerca de três décadas atrás. Poucos perceberam que a concepção humeana da liberdade está estreitamente vinculada com sua crítica da conexão causal

---

1. Departamento de Educação – Instituto de Biociências – UNESP – 18618-000 – Botucatu – SP.

necessária, posto que as ações simultaneamente causadas e livres teriam como condição necessária uma relação não-biunívoca, entre causas e efeitos. Essa vinculação permite também que argumentemos em favor de uma concepção ontológica do indeterminismo em Hume, com base em sua concepção da liberdade.

A discussão dos temas do indeterminismo e da liberdade, em um autor que mudou os rumos da investigação filosófica, mesmo que restrita aos aspectos mais básicos, nos parece ser hoje de importância, como pano de fundo para controvérsias em domínios distintos: a Filosofia da Física e a Filosofia da Ação Humana, assim como para certas tentativas de exportação de interpretações da Mecânica Quântica para a Filosofia da Mente.

Nosso estudo segue os seguintes passos:

- a. reconstituição da análise humeana da causalção;
- b. exame do tipo de relação que se estabelece entre causas e efeitos, quanto ao seu caráter determinístico ou não;
- c. a concepção humeana do acaso;
- d. o papel do acaso em nível epistemológico;
- e. o indeterminismo no conhecimento da natureza;
- f. a teoria causal da liberdade, e o princípio da indiferença causal;
- g. consequência da indiferença causal para o indeterminismo na natureza.

## **2. A concepção humeana da causalidade, e o determinismo**

Hume propôs uma teoria empirista do conhecimento, para a qual o conhecimento das “questões de fato” (questões empíricas) tem como única origem os sentidos, que fornecem à mente *impressões* descontínuas entre si. As *idéias* seriam as reflexões da mente, sobre as impressões elementares (1973, § 12). Os raciocínios seriam produzidos pela associação das idéias, segundo três princípios: semelhança, contigüidade (de tempo ou lugar) e causalidade (1973, § 18-19).

Dessa teoria decorre que só teríamos evidências a respeito de fatos isolados, mas não das suas relações (inclusive da relação causal). No § 25 de *Investigação*, Hume diz que, em um choque de bolas de bilhar, todas as suposições, de que após o choque ambas as bolas ficassem em repouso, ou a primeira bola voltasse em linha reta, ou ressaltasse da segunda em qualquer linha ou direção, seriam “coerentes e concebíveis”. Ele se coloca, por conseguinte, em posição oposta aos defensores do Princípio da Razão Suficiente, de Leibniz, que nos garantiria que um exame racional das causas nos permitiria identificar seu(s) efeito(s). Mesmo que não assumamos integralmente esse Princípio, em sua versão metafísica original, ou na versão transcendental de Kant, onde ele se transforma em regra do entendimento para realização de juízos sintéticos

*a priori*, devemos ponderar a Hume que em muitos casos podemos detectar empiricamente certas propriedades das causas, que racionalmente excluem a possibilidade de obtenção de certos efeitos. Hume, contudo, parece ter razão em um determinado sentido, que, para nossa análise, seria, de momento, o mais relevante: a totalidade dos fatos noticiados pelos sentidos não nos possibilitaria, em nenhuma ocasião, determinar racionalmente um efeito *único* para cada causa.

Hume então propõe que “as causas e os efeitos não podem ser descobertos pela razão, mas sim pela experiência” (1973, § 24). O mecanismo pelo qual articulamos a relação causal tem para ele duas etapas: primeiro, a observação das conjunções de fatos que ocorrem com regularidade, que constitui aquilo que podemos chamar de *base objetiva* da relação causal; segundo, uma inferência não-dedutiva, feita por um instinto natural – ao qual damos o nome de “hábito” – de uma conexão necessária entre os fatos que ocorrem regularmente juntos, constituindo o que chamaremos de *base subjetiva* da relação causal. A base objetiva é uma condição necessária mas não suficiente para o estabelecimento da conexão causal, e desempenha o importante papel de evitar que a conexão entre os fatos dependa exclusivamente do arbítrio do sujeito, pois garante que as inferências feitas pelo hábito estejam sempre de acordo com as observações. Esta peculiaridade faz com que a causalidade humeana seja *a posteriori*, ou seja, em um mundo diferente do nosso, no qual não houvesse regularidades observáveis entre os eventos, não faríamos a inferência causal: “Se não houvesse uma conjunção regular entre os objetos, nunca teríamos concebido a noção de causa e efeito” (1973, § 74).

Já o hábito não é constituído pela experiência imediata do agente, o que nos levaria a um círculo vicioso (a justificação de sua experiência por si mesma), mas a precede. É um princípio fundamental da natureza humana, e sua eficácia é atribuída por Hume a “uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias” (1973, § 44). Como só temos acesso, na experiência, às conjunções regulares de fatos, o que constitui apenas a condição necessária para a inferência causal, é preciso que o hábito fosse algo mais que a experiência, para que pudesse ser condição suficiente da inferência. Portanto, há uma coerência na concepção humeana do mecanismo pelo qual fazemos a inferência causal, embora esta coerência dependa de uma suposição obscura: a “harmonia preestabelecida” (não propriamente no sentido leibiniziano, mas em uma conotação naturalista), que torna o hábito “o grande guia da vida humana” (1973, § 36). Se não fosse tal harmonia, poderia ocorrer de o hábito falhar frequentemente, levando nossas inferências de eventos futuros a se chocarem contra as observações futuras, caso em que a sobrevivência humana estaria em risco.

No § 60 da *Investigação* Hume se dedica à definição de “causa”. Inicialmente ele diz que “causa” é “um objeto seguido de outro, quando todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos de objetos semelhantes ao segundo”. Se entendermos por *determinismo* a teoria segundo a qual a relação causal obedece a uma regra que conecta necessariamente a cada causa *um efeito único* (de modo que,

como é usualmente dito, o futuro é determinado univocamente pelo passado), então constataremos que, nessa primeira definição, Hume não se compromete com o determinismo, pois a relação de semelhança das causas *entre si* e dos efeitos *entre si* não garante a univocidade da relação entre cada causa e cada efeito, mas, pelo contrário, favorece a equivocidade dessa relação.

Logo a seguir, Hume acrescenta: “Ou, em outras palavras, quando, não existindo o primeiro objeto, jamais existiria o segundo”. Este acréscimo postula uma univocidade da relação entre causa e efeito, mas não se trata de univocidade dos efeitos em relação às causas – que é a requerida pelo determinismo – mas sim da univocidade das causas em relação aos efeitos – que é perfeitamente compatível com o indeterminismo, teoria segundo a qual as causas *não* são conectadas necessariamente com um único efeito. O acréscimo conecta cada efeito com uma única causa, mas não conecta cada causa com um único efeito. Para clarificar esta distinção, suponhamos que um indivíduo S1 coordene os fatos que observa segundo a ordem temporal  $t_1, t_2, \dots, t_n$ , onde cada  $t_i$  enumera um instante temporal no qual ocorre um evento. Suponhamos também que as causas e efeitos inferidos por S1 estejam situados em pares de instantes distintos e sucessivos, sendo as causas anteriores aos efeitos. A definição de “causa” de Hume citada diz apenas que, em um par de instantes  $t_1$  e  $t_2$ , um efeito Y, situado em  $t_2$ , é produzido (na mente de S1) por alguma causa situada em  $t_1$ , e apenas por ela. Ora, o determinismo requer algo diferente: requer que, se a causa X, situada em  $t_1$ , produz Y, situado em  $t_2$ , então, caso fosse invertida a ordem temporal, apenas Y, em  $t_2$ , poderia produzir X em  $t_1$ . Para Hume, um S2, que coordenasse os fatos que observa segundo a ordem  $t_n, \dots, t_2, t_1$ , inversa à de S1, poderia atribuir a X, em  $t_1$ , outra causa que não Y, em  $t_2$ . Devemos alertar que esta análise só tem validade se aceitarmos a suposição de que não há nenhuma propriedade dos eventos em si mesmos que faça com que sejam “causas” ou “efeitos”, mas que qualquer evento pode desempenhar ambos os papéis na mente do observador, cujo critério para distinguir, em uma conjunção, a causa do efeito, seria apenas o da anterioridade ou posterioridade temporal de um evento em relação ao outro, no contexto de sua observação.

Na Seção XV da Parte III do *Treatise of Human Nature*, Livro I, que trata das “Regras pelas quais julgar sobre causas e efeitos”, Hume parece se comprometer com o determinismo. A quarta regra enuncia explicitamente a univocidade dos efeitos com relação às causas: “A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito nunca surge senão da mesma causa”, e, na sexta regra, acrescenta: “A diferença nos efeitos de dois objetos semelhantes tem que se originar da particularidade na qual diferem. Porque, como causas iguais produzem efeitos iguais, quando em qualquer ocasião nossa expectativa é frustrada, temos que concluir que essa irregularidade provém de alguma diferença na causa”. Mas, logo após dizer isso, na mesma seção do *Treatise* ele critica o método escolástico de elaboração de regras causais, lembrando que “todas as regras dessa natureza são muito fáceis de se inventar, mas de aplicação extremamente difícil”. De que provém tal dificuldade? Do fato de que as

regras não descrevem a natureza, de que são meros instrumentos metodológicos que auxiliam a mente a capturar pares de causas e efeitos, através da observação de uma natureza que *pode ser ordenada de muitas maneiras diferentes*. Se a natureza fosse determinista, não poderia ser apreendida como tal pela simples observação. Ele prossegue: “Não há fenômeno na natureza que não seja composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes, de modo que, para atingirmos o ponto decisivo, precisamos separar cuidadosamente tudo aquilo que é supérfluo, e inquirir, através de novos experimentos, se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial. Os novos experimentos, por sua vez, são suscetíveis de discussões do mesmo tipo, tal que a mais extrema disciplina é necessária para nos fazer perseverar em nossa investigação, e a mais extrema sagacidade é requerida para se escolher o caminho certo, dentre tantos que se apresentam”. Portanto, o determinismo surge como uma espécie de regra metodológica, que é imposta sobre uma natureza que parece não se conformar inteiramente a ela.

O § 60 apresenta também uma “outra definição de causa”, que nos mostra o *status* do determinismo em Hume. A relação causal seria constituída de “um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre transporta o pensamento para esse outro”. Nesta definição, não há nenhum compromisso com o determinismo *físico* ou *religioso*, porque a idéia de conexão necessária refere-se apenas ao movimento instintivo *do pensamento* de um evento para outro. Se é preciso que *o pensamento* faça este movimento por si mesmo (trata-se da base subjetiva da causalidade) é porque nem a natureza nem Deus o fazem, ou então, se o fazem, tal conexão está inevitavelmente oculta à nossa percepção. A regra determinista para o estabelecimento da relação causal (do tipo ‘para cada causa um só efeito’) é então uma exigência psicológica cuja ressonância com a natureza está em suspenso. Portanto, podemos admitir o determinismo como um procedimento psicológico e ao mesmo tempo manter a possibilidade de indeterminismo em nível ontológico.

No § 74 da *Investigação* ele diz que “o acaso, quando o examinamos bem, não passa de uma palavra negativa, e não designa nenhum poder real que exista em qualquer parte da natureza”. Seria completamente errado interpretar esta afirmativa de Hume como contrária ao indeterminismo ontológico, pela seguinte razão: interpretado como um “poder real”, o acaso significaria a possibilidade de haver eventos sem causa. Neste caso, *opor-se-ia à universalidade da causalidade*, e não ao determinismo. Por sua vez, o indeterminismo não depende da existência do acaso como um “poder real” na natureza, pois podemos ter a causalidade universal (“todo evento tem causa”) e ao mesmo tempo o indeterminismo, bastando para tal que admitamos que dois ou mais efeitos diferentes possam advir da mesma causa. A verdadeira dificuldade, aqui, está em se conceber como seria possível que uma mesma causa pudesse produzir efeitos diferentes; psicologicamente, é mais confortável imaginar que a diferença dos efeitos provém de diferenças no interior da causa, de modo que pudéssemos, em nossa análise, separar as “subcausas”, no interior da causa, as quais seriam as responsáveis, cada uma, por um efeito diferente. Contudo, se admitimos que uma mesma e

internamente indiferenciada causa possa gerar efeitos diferentes (não simultâneos, exceto em situações especiais, como às vezes se supõe ocorrer, em certas interpretações da Mecânica Quântica), então estaremos postulando uma concepção não-funcional da relação causal (como se sabe, em uma função cada elemento do domínio é ligado a apenas um elemento do contra-domínio).

Como Hume não aceita o princípio da razão suficiente (ver a Seção III da Parte III do *Treatise*, sugestivamente intitulada “Porque uma causa é sempre necessária”), a conexão necessária entre causa e efeito não tem para ele um valor transcendental, como em Kant (1983, B240-241; B245-246). Trata-se de uma exigência psicológica, propriedade da base subjetiva da causalidade. Da base objetiva apenas se requer que exista uma simetria entre os eventos, o que não impede que eventualmente exista mais de um efeito que seja simétrico como uma certa causa. Isso pode ter dois motivos: a) pode existir mais de uma regra de conexão de um evento identificado como “causa” com outros eventos identificados como “efeitos” daquela causa, sendo cada conexão feita por uma regra diferente; b) uma mesma “causa”, ocorrendo em momentos temporais distintos, pode ser conectada, através da mesma regra, a “efeitos” diferentes, que aparecem nos momentos temporais subseqüentes. Ambas as alternativas acima são indigestas. No primeiro caso pode-se contra-argumentar que o que é mais relevante, quando falamos de causalidade, é a própria regra, e não os eventos; dessa forma, teríamos então diferentes processos causais nos quais se toma, por coincidência, o mesmo evento como “causa”. Mas isto seria supervalorizar a base subjetiva, tomando a base objetiva como mero conteúdo disforme a ser organizado pela subjetividade. Certamente não podemos atribuir a Hume tal ênfase nos princípios subjetivos de organização das impressões; pelo contrário, sua ênfase está na observação passiva da natureza. No segundo caso pode-se objetar que estar-se-ia atribuindo um papel causal ao tempo, ou seja, o simples fato de um mesmo evento (i.e., que tem exatamente as mesmas propriedades, em qualquer posição temporal) ocorrer em momentos temporais diferentes acarretaria uma diferença em seus efeitos. Contra esta objeção podemos argumentar que, para Hume, as propriedades pelas quais identificamos um evento são todas de natureza empírica, o que torna possível que as diferenças nos efeitos se devam a certas propriedades “ocultas” (o termo não é de Hume). Aqui entra em jogo um novo e importante fator: a *ignorância* do sujeito em relação aos “poderes e forças desconhecidos” da natureza, que faz com que o acaso, recusado enquanto princípio objetivo, venha a ser considerado um princípio *subjetivo* ineliminável, que se contrapõe à exigência psicológica de ordenação dos eventos em um esquema determinista.

A introdução da ignorância nos leva a discutir o problema do determinismo em um contexto no qual a onisciência está de antemão excluída. Isso nos leva a novos e interessantes desenvolvimentos. Antes, porém, devemos formular uma importante conclusão, que se segue da nossa análise precedente: Hume conseguiu dissociar a noção de causalidade da noção de determinismo, o que lhe permitiu dispensar boa parte da metafísica tradicional, sem, contudo, perder a primeira noção. Seria difícil

para ele, em uma época histórica na qual prosperavam não só o determinismo físico como também o religioso, extrair todas as conseqüências de sua inovação conceitual. Porém, as interpretações indeterministas dos processos físicos vieram a se tornar, no Século XX, familiares, com referência aos processos microscópicos descritos estatisticamente.

### 3. Obstáculos ao determinismo em nível epistemológico

Para Hume não existe acaso objetivo, mas “nossa ignorância da verdadeira causa de uma ocorrência tem o mesmo efeito sobre o entendimento” (1973, § 46) que se o acaso existisse objetivamente. Os filósofos que pretendem dar explicações sobre os processos naturais sem se referir ao elemento de contingência trazido pela ignorância se colocam de um ponto de vista que não é o da natureza humana. Causas que são aparentemente idênticas para nós muitas vezes apresentam efeitos diferentes, tornando freqüente a inferência de efeitos diferentes da mesma causa: “quando se descobriu que efeitos diferentes decorrem de causas aparentemente idênticas, todos estes vários efeitos devem ocorrer ao intelecto na transferência do passado para o futuro” (1973, § 47). Hume lembra a tentativa dos filósofos de evitar a postulação de mais de um efeito possível para uma causa, através da hipótese da “operação secreta de causas contrárias” (1973, § 67), do que ele discorda – embora admita causas desconhecidas, isto não implica que tais causas sejam *contrárias*. Hume ironiza tais tentativas, lembrando que “a sagacidade e a investigação humana” não conseguem “descobrir facilmente” tais causas contrárias (1973, § 67). Na verdade, o que tais filósofos pretendem é ultrapassar os limites da natureza humana: embora a ignorância “resulte de uma análise escrupulosa do assunto, os homens não perdem a forte propensão de acreditar que penetram mais fundo nos poderes da natureza, e percebem uma espécie de conexão necessária entre a causa e o efeito” (1973, § 71). Hume, aqui, está atacando a atribuição, à natureza, da conexão necessária entre a causa e o efeito, a qual, para ele, é *apenas* psicológica.

Observemos, contudo, que, se a irreduzibilidade das descrições probabilísticas proposta por Hume impede o determinismo em nível epistemológico, isso não significa que possa ser usada como um argumento em favor do indeterminismo em nível ontológico. Para que pudéssemos afirmar que há indeterminismo em nível ontológico, teríamos que ser oniscientes, sendo capazes de decidir se o indeterminismo *nas nossas descrições* é fruto da ignorância, ou dos próprios processos naturais, onde uma mesma causa conduziria a diferentes efeitos. Ora, como não somos oniscientes, esta é uma questão indecidível; portanto, o indeterminismo em nível epistemológico não é, por si só, argumento nem contra nem a favor do indeterminismo em nível ontológico.

O exemplo clássico de uma descrição probabilística de um processo natural é o do lançamento de um dado. Cada vez que se lança um dado, ocorre um dentre um conjunto de efeitos possíveis, i.e., uma das faces fica voltada para cima. O filósofo determinista tentaria explicar a variação dos efeitos como consequência de uma variação na causa, ou seja, variações no modo como seguramos o dado, a força com que o atiramos, o ângulo em que ele incide na superfície etc... Mas então teríamos que explicar também as variações na causa: por que não lançamos o dado sempre da mesma maneira? A explicação das variações na causa nos levaria a fazer referência às variações nas causas das causas, e assim por diante. Por fim, teríamos que admitir uma aleatoriedade no estado inicial do mundo, que foi propagada deterministicamente para os eventos subsequentes. Mas esta é uma idéia estranha, especialmente para o determinista religioso. Para Hume, existe um modo mais fácil de explicar a variação nos efeitos de uma mesma causa, que é postular, ao lado do princípio subjetivo da conexão necessária entre causa e efeito, um princípio *também subjetivo* de enfraquecimento da conexão causal, que é o acaso ("chance"). No *Treatise*, Hume diz que "O acaso nada é em si mesmo, e, propriamente falando, é apenas a negação de uma causa" (1962, p. 175). E ainda: "Uma causa traça um caminho para nosso pensamento, e de certo modo nos força a colocar tais objetos em tais relações. O acaso apenas pode destruir essa determinação do pensamento, e deixar a mente em sua situação originária de indiferença" (1962, p. 175).

Portanto, na descrição dos processos naturais, a conexão causal pode ter diversas gradações (1973, § 71) oriundas da combinação do princípio de causalidade com o princípio do acaso. No caso do lançamento de um dado, "a mente aqui está limitada, pelas causas, a um número e qualidade de eventos precisos; e, ao mesmo tempo, não está determinada em sua escolha de qualquer evento particular" (1962, p. 175). O acaso se manifesta de diversas maneiras. Não há, na descrição da natureza, uma coordenação prévia entre as diversas linhas causais, de tal modo que os eventos futuros fossem, em princípio, perfeitamente previsíveis a partir do passado. Como são os indivíduos que fazem as inferências causais, só existiria a referida coordenação se houvessem regras que coordenassem as inferências causais em todos os indivíduos. Mas Hume nos fala de uma "diversidade de caracteres, preconceitos e opiniões" (1973, § 66), de "uma grande variedade de móveis e princípios" (1973, § 67). Apesar de o instinto natural ser inato, o modo como é usado depende das circunstâncias históricas, o que explica a variedade de comportamentos particulares de uma mesma natureza humana. No § 67 da *Investigação* Hume também se refere explicitamente à irregularidade das causas, dizendo que "nem todas as causas acompanham os efeitos com igual regularidade", o que não implica acausalidade, pois mesmo os eventos "irregulares e inesperados" têm causas (cf. § 68). Ao final do § 71, Hume admite que *todas* as questões de fato podem ocorrer, mesmo as mais irregulares e inesperadas, embora a nossa expectativa *subjetiva* tenda a ser a da repetição das conjunções regulares de eventos já observadas no passado. No § 69 Hume se refere à interdependência entre as ações humanas, afirmando que "quase não há ação humana que seja completa em

si mesma ou que se realize sem alguma referência às ações alheias”, o que implica que – pelo menos no âmbito das ações humanas – um certo objeto de estudo não pode ter um destino unívoco e independente da evolução de seu contexto.

O ceticismo humeano ataca um dos pressupostos do determinismo físico, que é a possibilidade de descrição da natureza de um ponto de vista onisciente. Para ele, podemos conhecer regularidades, mas não podemos conhecer os princípios últimos. Ele não argumentou diretamente contra o determinismo físico, visto que o newtonianismo lhe era simpático, mas argumentou claramente contra o determinismo religioso. Neste, supõe-se uma providência divina onisciente, que atribui univocamente a cada evento um antecessor e um sucessor. Tal atribuição é, justamente, feita de fora do tempo, ou seja, é feita do ponto de vista da eternidade, o que significa que os acontecimentos temporais na natureza seguem uma ordem preestabelecida, que não pode ser mudada pelos agentes que estão no interior da própria natureza temporal. Evidentemente, tal hipótese não pode ser falsificada pela experiência, pois o defensor do determinismo religioso sempre poderá reinterpretar a experiência segundo sua doutrina. Hume então opta por um argumento do tipo ‘redução ao absurdo’ (1973, § 78). Ele parte da suposição de que o determinismo religioso é válido, obtendo como consequência uma proposição julgada absurda, a de que o Criador seria responsável pelas ações criminosas dos homens. Na construção deste argumento, se refere aos processos físicos como se neles operasse algum tipo de determinismo (ele se refere às “leis de necessidade”, a “uma cadeia contínua de causas necessárias, pré-ordenadas e predeterminadas”), mas certamente ele se refere à concepção da natureza mais comum na época, e não à sua própria concepção (1973, § 64)<sup>2</sup>.

O principal ponto contra o determinismo reside nos casos de indiferença das causas com relação aos efeitos, possibilidade levantada pela importante nota aderida ao § 72 da *Investigação*. Hume fala de “uma certa dubiedade ou indiferença que sentimos ao passar (ou não passar) da idéia de um objeto à do seguinte”, e acrescenta que a liberdade nada mais é que esta indiferença. A indiferença é sentida na *prática* das ações e não na *reflexão* sobre eventos no mundo exterior. Não seria a indiferença também propriedade das operações naturais em geral, e não só das ações humanas? Hume não nos esclarece se admite a existência de indiferença causal nas operações da natureza que não envolvem ações humanas; é possível que, para ele, as ocorrências de indiferença causal fossem coextensivas com as ocorrências de ações humanas, sem que a indiferença deixasse de ser característica da natureza, pois o próprio homem é, para ele, parte da natureza. Contudo, esta hipótese traz o perigo de tomar a indiferença causal como artifício *ad hoc* para explicar a possibilidade de ações humanas ao mesmo tempo causadas e livres. É mais coerente com a proposta global de Hume entender que a ocorrência de indiferença causal independe das ações humanas livres, ao passo que a ocorrência de ações humanas livres deve pressupor a indiferença causal na natureza em geral. Essa alternativa nos permitirá falar da possibilidade de uma concepção indeterminista de Hume em nível ontológico.

#### 4. Teoria causal da liberdade e indeterminismo

Na sua apresentação do *Treatise*, redigida para o periódico *The History of the Works of the Learned* (e publicada atualmente como Apêndice do *Treatise*), Hume diz que, baseado em sua nova concepção da necessidade, reduzida à mera conjunção de eventos seguida de uma inferência pelo hábito, poder-se-ia colocar a discussão sobre necessidade e liberdade “em uma nova luz”. O primeiro passo é eliminar aquela imagem determinística da natureza, na qual os eventos se encadeariam de modo cego e inexorável; a única necessidade que se poderia atribuir às operações da natureza é a necessidade de origem psicológica, que nós mesmos imputamos a ela. O segundo passo é eliminar a ilusão de que as ações livres estariam acima de toda causalidade ou de que a universalidade da causalidade encontraria exceções no caso das ações livres. Neste sentido, já no Apêndice ele ponderava que: “Os mais zelosos advogados do livre arbítrio precisam admitir a conjunção e inferência com respeito às ações humanas. Eles apenas negarão que estas tenham a força de necessidade. Mas então eles precisam demonstrar que possuímos a idéia de algo a mais nas atividades da matéria, o que, de acordo com o raciocínio precedente, é impossível”. Este argumento de Hume, que sustenta que a necessidade na natureza é mais fraca do que se supõe, e que, por outro lado, as ações livres podem ser entendidas nos quadros de sua concepção da causalidade, também pode ser identificada, no § 71 da *Investigação*: “a mesma necessidade é comum a todas as causas... No máximo, talvez se pretenda que a mente pode perceber, nas operações da matéria, uma conexão mais forte entre causa e efeito, conexão esta que não ocorre nas ações voluntárias dos seres inteligentes”.

Hume precisa, então, explicar o que é a liberdade, dentro de seu esquema da causalidade. Infelizmente, ele só nos oferece um esboço dos pontos mais importantes desta teoria, porque, para ele, o problema do determinismo e da liberdade parecia ser um falso problema, para o qual não deveria ser demandado grande esforço. Estaria ele blefando quando afirmava ter encontrado a chave para dissolver a “debatida questão da liberdade e da necessidade”, ou pelo menos ter encontrado “um argumento” capaz de oferecer “alguma forma de decisão da controvérsia” (1973, § 63)? Se sua solução era satisfatória, por que Kant expõe a sua terceira antinomia como se nenhum passo houvesse sido dado, até então, para solucioná-la?

Assim explica Hume o que é a liberdade: “Por liberdade... só podemos entender *um poder de agir ou não agir, segundo determinações da vontade*” (1973, § 73). É estranho que, após dar uma definição tão sugestiva, ele nos ofereça apenas mais algumas observações. No § 74, cita duas “condições indispensáveis” para a ação livre: coerência com os fatos e coerência consigo mesma. Por coerência com os fatos parece Hume entender que a liberdade também está submetida ao esquema da causalidade: como “não existe nada sem que haja uma causa para sua existência”, a ação livre deve ter causas ou “motivos” (esta última palavra aparece no § 72, e nos parece mais apropriada para a descrição das ações livres que ‘causa’). Sendo assim, diferentemente

de Kant , por exemplo, a ação livre, para Hume, não pode iniciar novas séries causais no tempo, pois haveria, neste caso, uma violação da base objetiva da causalidade. No § 76 observamos que alguns destes “motivos” citados acima são as recompensas e punições, que, por sua vez, também teriam motivos para terem sido socialmente estabelecidas.

O que seria a coerência da liberdade consigo mesma? Parece que não existe uma resposta para esta pergunta no texto humeano. Como esta questão é crucial para o sucesso da teoria humeana da liberdade, tentaremos levantar uma hipótese. Se a liberdade estivesse submetida apenas à necessidade psicológica de conectar as causas deterministicamente com seus efeitos, a ação livre consistiria apenas na submissão aos motivos dados, e em sua conexão com os efeitos que eles necessariamente deveriam gerar. Mas isto contradiz a imagem que geralmente fazemos da ação livre, a qual comportaria não só a possibilidade de escolha entre eventos futuros alternativos, como também a possibilidade de escolha entre motivos. Portanto, é preciso que a ação livre comporte um princípio complementar, que garanta a possibilidade de escolhas entre motivos, e entre os efeitos a serem obtidos através da ação. É certo que, uma vez escolhido um motivo ou conjunto de motivos, o conjunto de eventos futuros alternativos que podem ser gerados pela ação voluntária fica limitado a um número finito de alternativas. Isto expressa o caráter *hipotético* da ação livre em Hume: se escolhermos certo conjunto de motivos, *então* obteremos certos efeitos. A escolha dos efeitos é feita através da escolha dos motivos; ao se escolher um motivo, também se escolhe um conjunto de efeitos. O poder de escolha então se exerce entre *cadeias causais alternativas*, e não entre eventos isolados. Portanto, o princípio complementar, que deve garantir ao agente a possibilidade de escolha, deve abranger a *relação entre o agente e os motivos já dados*: dentre uma pluralidade de motivos dados, o agente deve ter a possibilidade de escolher um conjunto deles, e recusar os demais.

Seria tal princípio complementar à ignorância? De fato, a ignorância impede que conheçamos todos os motivos que interferem na nossa conduta; a vontade consciente, então, só poderia assumir com afinco os motivos que lhe são conhecidos. Mas isso então implicaria que, se conhecêssemos um motivo, teríamos necessariamente que agir em conformidade com ele, o que não é verdade: posso saber que tenho bons motivos para realizar uma ação e, assim mesmo, não realizá-la. Então, o princípio que procuramos não pode ser a ignorância.

Precisamos do princípio pelo qual, mesmo que conheçamos os motivos, possamos voluntariamente recusarmo-nos a assumi-los. Tal princípio é o princípio de *indiferença*, a qual, como vimos, Hume praticamente identifica com a liberdade. Certos motivos mantêm certa indiferença com relação aos efeitos que podem gerar; a sua conexão com os efeitos não é necessária ou determinística, de modo que a vontade pode optar por estabelecer ou não a conexão.

O princípio da indiferença não possibilita, contudo, que se possa escolher várias cadeias causais ao mesmo tempo. Hume mostra esta impossibilidade em sua crítica

das “veleidades”, na nota ao § 72. Sobre as veleidades, ele diz: “Essa imagem, ou débil movimento, nós nos persuadimos de que poderia em qualquer ocasião completar-se e converter-se na coisa real; porque, se isso fosse negado, faríamos uma nova tentativa e veríamos que, desta vez, realmente o pode”. Mas a “nova tentativa” teria que ter sido feita no mesmo momento temporal em que ocorreu a escolha, o que é impossível. Revela-se então uma espécie de fraqueza da vontade, que seria explicada, no esquema humeano, como uma dominação do princípio da indiferença sobre o princípio da necessidade. Isto ocorre naquelas pessoas que não conseguem se decidir a respeito do que querem.

A responsabilidade moral – o mérito ou a culpa – do agente está relacionada com o balanço dos dois princípios. Quando há um predomínio da indiferença, a responsabilidade é enfraquecida (ver o § 76). A responsabilidade depende do estabelecimento de uma conexão causal julgada (*a posteriori*) como necessária, ou seja, do exercício do princípio da necessidade; mas depende igualmente da indiferença, isto é, da possibilidade de não se ter estabelecido tal conexão. A lei moral de Hume poderia se formular assim (cf. § 76-77): dados eventos socialmente considerados louváveis ou criminosos, serão tanto mais meritosos ou culpados seus autores, quanto mais forte for a conexão causal por eles estabelecida para a geração desses eventos. O princípio da indiferença, enquanto possibilidade de não articular as cadeias causais que conduzem aos efeitos louváveis ou criminosos, aparece então como um dos fundamentos da responsabilidade moral.

O princípio da indiferença, enquanto princípio prático, não é epistemológico, como o acaso, mas sim ontológico. Não se trata do modo pelo qual descrevemos a natureza, mas do modo como nós, que somos parte da natureza, agimos. Então, se nas ações livres há a possibilidade de que as causas não determinem necessária e univocamente seus efeitos, pelo menos em tais ocasiões a regra determinística não se aplica. Logo, a existência de ações livres tem como condição de possibilidade um elemento de indeterminismo na natureza. Com essa conclusão, pensamos poder defender que o indeterminismo em Hume não estaria presente apenas no plano epistemológico, mas também na natureza, como condição necessária para a existência de ações humanas ao mesmo tempo causadas e livres.

## **Agradecimentos**

Agradeço aos professores Gottfried Gabriel e Steven French, por críticas e discussões do tema.

## Notas

2. Hume, *Investigação...*, op. cit., § 64, é outra parte em que a visão da natureza do newtonianismo é citada, para, em seguida, ser contraposta com a crítica humeana à atribuição de conexões necessárias à natureza.

PEREIRA JÚNIOR, A. Hume: causal theory of freedom and indeterminism. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 16, p. 29-41, 1993.

- **ABSTRACT:** *Although Hume seems to suppose that natural processes occur in a deterministic way, his conception of causality prohibits us from knowing them as deterministic. The reason is that for him the idea of a necessary connection between events is purely psychological. In our analysis of this question, we argue that: a) in his main references about causality, Hume does not assume a strong ontological commitment with determinism; b) certain parts of his texts suggest that indeterminism is non eliminable, in the knowledge of nature; and c) his causal conception of freedom supposes indeterminism in natural processes, and not in our knowledge of them only.*
- **KEYWORDS:** *Indeterminism; causality; freedom; necessity, chance.*

## Referências bibliográficas

- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.  
\_\_\_\_\_. *A treatise of human nature: Book 1: Of the Understanding*, Cleveland: Meridian Books, 1962.
- KANT, E. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

## Bibliografia

- BEAUCHAMP, T., ROSEMBERG, A. *Hume and the problem of causation*. New York: Oxford University Press, 1981.
- BEROFKY, B. *Free will and determinism*. New York: Harper and Row, 1966.
- JACOBSON, A. J. Causality and the supposed counterfactual conditional in Hume's *Enquiry*. *Analysis*, Oxford, v. 46, n. 3, p. 131-3, June 1986.
- MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- RUSSELL, P. Sorabji and the dilemma of determinism. *Analysis*, Oxford, v. 44, n. 4, p. 166-72, Oct. 1984.