

CARÁTER E AÇÃO MORAL: A TEORIA COMPATIBILISTA DE DAVID HUME

Resumo

O problema da natureza da ação livre tem relação com as origens e condições do comportamento responsável. Em geral livre é contraposto a determinado, mas o senso comum acaba por aceitar um paradoxo: tudo é causado, mas algumas ações são livres. O compatibilismo apresenta-se como uma saída para o paradoxo, tentando fazer conviver a presença de alguma determinação com a responsabilidade e a liberdade prática, enquanto oposta ao constrangimento. Contudo, tal posição também acarreta inúmeras dificuldades de natureza metafísica e moral. Este artigo pretende mostrar que a formulação humeana do compatibilismo permite iluminar e dissolver boa parte delas.

Abstract

The inquiry on the nature of free actions has always been related to the origin and conditions of responsible behavior. As a rule, free is opposed to determined, but common sense embraces the paradoxical view that although every event in the world, including human behavior, is caused, still some of our actions are free. Compatibilism claims to be a way out of paradox arguing that some determination can go along with responsibility and practical freedom, as opposed to constraint. But it also raises a number of moral and metaphysical issues. This article argues that Hume's formulation of the compatibilist position can throw some light and sometimes solve many of those matters in question.

Sara Albieri
(Univ. Fed. Santa Catarina, Brasil)

Na filosofia contemporânea, a teoria da ação é o estudo da natureza da ação humana: do processo que a origina e dos diversos modos de explicá-la. Tal estudo pode privilegiar diferentes aspectos da ação, inclusive biológicos e psicológicos. Porém o aspecto mais debatido (e controverso) é aquele da atribuição ou não de liberdade ao agir, por ser essa a característica essencial da ação moral. Por ação moral entende-se aquela passível de avaliação moral na forma de louvor ou censura, podendo o agente ser responsabilizado apenas moralmente ou na forma da lei.

O problema da natureza da ação livre tem relação com as origens e condições do comportamento responsável. Em geral livre é contraposto a determinado, e a questão central é se os homens são livres no que fazem ou determinados por eventos externos além de seu controle. Ademais, discute-se se é apropriado falar em "liberdade da vontade" ou em "liberdade de ação". Por fim, percebe-se que, para haver atribuição de responsabilidade, é preciso levar em conta todos os elementos e circunstâncias que tomam parte na ação: o agente, a motivação, a intenção, a deliberação, a escolha, a tomada de decisão, o ato. Para que a ação seja avaliada moralmente, quais desses aspectos da ação moral (ou todos) devem ser tidos como livres?

Para a filosofia, o problema da liberdade apresenta-se contra um pano de fundo histórico e conceitual tramado sobre a controvérsia acerca das condições do comportamento responsável. É verdade que a maioria dos que atribuem responsabilidade moral admitem algum sentido de liberdade segundo o qual os agentes devem ser livres para poder agir moralmente: ninguém considera responsável por seus atos alguém que foi forçado a fazer ou evitar algo. Mas há posições teóricas divergentes acerca das circunstâncias de atribuição de responsabilidade moral, e desacordos sobre a natureza e extensão dessa liberdade de ação, ou prática.

Na história dessa controvérsia destacaram-se duas posições extremas.

O determinismo em sentido forte afirma que todo evento tem sua causa em algum outro que o antecedeu, já que o mundo é governado por leis causais universais. O determinista nega o acaso, e atribui a ocorrência de eventos inesperados à nossa ignorância das leis ou de todas as condições antecedentes relevantes para prevê-los. E já que o determinismo é uma doutrina universal, ele abrange as ações e escolhas humanas, considerando a liberdade uma ilusão. A liberdade supõe contingência, isto é, a possibilidade de alternativas de ação. Mas se a ação ou escolha decorre inevitavelmente de fatores antecedentes, então de fato nunca houve alternativas. Um agente onisciente teria podido prever a ação ou escolha de antemão. Tal visão era já defendida no século XVIII por materialistas como La Méttrie e d'Holbach, e ainda é sustentada em nossos dias por alguns behavioristas.

No extremo oposto está o indeterminismo ou libertarianismo metafísico, que sustenta que as pessoas são livres e responsáveis, e que causas passadas não determinam uma única modalidade de futuro. Ele reconhece a multiplicidade de alternativas que se oferece ao agente, e suas conseqüências de modo geral coincidem com a opinião comum de que somos seres autônomos, portanto autênticos produtores de ações. Esta posição tem raízes em Kant, por vezes considera-se fortalecida pelos desenvolvimentos recentes em física quântica, e pode ser assim descrita:

"No caso de uma ação livre, ela deve ser tal que tenha sido causada pelo agente que a executou, porém tal que nenhuma condição antecedente seja suficiente para essa execução. Ora, isto é o que os homens pensam ser, ou seja, seres que agem ou são agentes, ao invés de coisas que são meramente atuadas, e cujo comportamento é simplesmente a conseqüência

causal de condições que não desejaram. Quando acredito ter feito algo, acredito também ter sido eu a causa do que foi feito, fui eu que fiz algo acontecer, e não meramente algo interno a mim, tal como algum de meus estados subjetivos que não é idêntico a mim". (R. Taylor, 1983, p.50)

Certamente a tese do livre-arbítrio é a mais celebrada pela cultura individualista de nosso tempo. Em sua versão romântica, ela alimenta todos os mitos modernos. Mas tradicionalmente, para a religião, a moral e mesmo a lei, ela sempre foi considerada imprescindível para responsabilizar um agente pelos seus atos. Contudo, a tese determinista, embora frequentemente criticada, de fato – embora em geral inadvertidamente – parece ser bastante aceita e empregada. Lembremo-nos de que ela afirma a causalidade universal, isto é, entre outras coisas, a idéia de que é possível, tanto na ciência como na vida comum, obter sempre uma resposta à pergunta: "por que?" Não só buscamos explicações de tipo causal, como recusamos como falsa a alegação de que tal tipo de explicação é impossível, que possa haver efeito sem causa. O que varia é o grau de sofisticação das explicações causais, que vão desde a magia até os mais precisos cálculos da ciência. Ainda que só seja possível uma explicação precária, não renunciamos à idéia de uma causa: improvável, desconhecida, sobrenatural que seja.

Vemos então que o senso comum acaba por aceitar um paradoxo: tudo é causado, mas algumas ações são livres. Tal dificuldade não passou despercebida à reflexão filosófica. Primeiro os estóicos, mas, sobretudo a partir da época moderna, pensadores como Espinosa, Hobbes, Locke, Voltaire e Hume passaram a argumentar a favor de uma terceira posição entre tais extremos, que hoje se denomina *compatibilismo*. Em linhas gerais, trata-se de aceitar o determinismo em sentido fraco, tentando fazer conviver a presença de alguma determinação com a

liberdade prática e a responsabilidade. É-se livre quando se age ou deixa de agir conforme a própria vontade. Mas a escolha segundo a própria vontade por sua vez é causada por circunstâncias: motivos, razões, intenções. Numa escolha diferente, tais circunstâncias causais seriam diferentes, pelo menos em algum aspecto.

Certamente a conciliação entre extremos de um paradoxo é uma idéia atraente, já que não obriga a renunciar a qualquer das idéias em conflito. Mas deve dar conta da relação entre as circunstâncias causais – motivos, intenções, razões – e o querer propriamente dito, de modo a tornar possível o livre-arbítrio e a responsabilidade que ele acarreta.

É neste ponto que nos parece relevante trazer à discussão as posições de David Hume acerca do tema. cremos que sua análise dos termos da questão permite compreender melhor as implicações das posições em jogo, e chegar a uma proposta conciliadora bastante convincente para ser aplicada ao estado da questão em nossos dias.

Boa parte dos argumentos de Hume procura defender a aceitação universal, ainda que tácita, do determinismo – ou necessidade, como era comum denominá-lo no século XVIII.

"Admite-se universalmente que a matéria é atuada em todas as suas operações por uma força necessária e que todo efeito natural é determinado com tal precisão pela energia de sua causa, que, nas mesmas circunstâncias dadas, não seria possível resultar dela nenhum outro efeito". (EU, p.82).

Ele supõe a uniformidade da natureza, uma uniformidade que nos é sugerida pela experiência da constância de certas operações dos corpos físicos. Hume pretende mostrar que este é o caso também para as ações voluntárias dos homens e as operações da mente.

"Admite-se universalmente que existe uma grande uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades, e que a natureza humana permanece sempre a mesma em seus princípios e operações". (EU, p.83).

Analogamente ao mundo físico, a idéia de necessidade no mundo moral vem da observação da uniformidade e constância da conjunção de certos motivos e certas ações, os mesmos acontecimentos seguindo-se às mesmas causas.

"A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens". (EU, p.83).

Na operação dos princípios que governam as ações dos homens, "causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, do mesmo modo que na ação mútua dos elementos e poderes da natureza". Essa uniformidade que observamos na conjunção entre os motivos e as ações dos homens "forma a essência mesma da necessidade". (T, p.403).

É difícil não concordar com Hume. Todas as vezes que o mundo de utensílios que nos cerca apresenta um mau funcionamento, chamamos um técnico para descobrir a causa. Não toleraríamos um diagnóstico médico que atribuísse um sintoma a causa nenhuma. Essa expectativa se estende à vida comum. As condutas alheias fazem sentido se conhecemos o que as causou: motivos, razões, intenções. Na verdade, a vida social se move devido a essa certeza causal que nos faz contar com condutas e reações que correspondam a nossas expectativas. Hume insiste nessa relação entre confiabilidade e causalidade:

"Um príncipe que lança um imposto sobre seus súditos espera a sua aquiescência. Um

comerciante conta com a fidelidade de seus administradores. Um homem que ordena seu jantar não dúvida da obediência de seus criados" (T, p.405)

Da mesma forma que constatamos a conjunção constante entre motivos e ações, também procedemos a inferências de uns a outros; isto é, todos os homens contam com a conexão regular entre motivos e ações voluntárias, quando ela se mostra tão regular quanto aquela que se verifica entre causa e efeito no âmbito da natureza. E sobre isso nunca se disputou, tanto na filosofia quanto na vida comum. No saber especulativo não é diferente. A história se apóia na confiança da veracidade do testemunho do historiador; a política toma por base que as leis e as formas de governo têm uma influência uniforme sobre a sociedade; a moral conta com ligações regulares entre os caracteres, os sentimentos e as ações dos indivíduos. (EU, p.90).

Alguém poderia objetar que a conduta humana é governada pelo capricho e pela inconstância, que os desejos de um homem oscilam de um extremo a outro à menor alteração de momento. Podemos às vezes nos deparar com certas ações que constituem exceções a todas as conexões regulares com motivos conhecidos. Diante de acontecimentos incertos, apenas o vulgo atribui essa aparente irregularidade a uma incerteza de causas. E chama a exceção de "acaso" ou "acidente". Mas o filósofo (ou o cientista, já que até o século XVIII os termos eram intercambiáveis) sabe que a operação das causas é constante e regular; se não percebemos muitos móveis e princípios, é porque são talvez muito distantes ou diminutos. Diante da exceção à regra, e sabendo que não há contingência na produção de causas, ele a atribui sem titubear à operação secreta de causas contrárias, que será objeto de investigação. E isso vale tanto para o exame dos

fenômenos da natureza como das ações dos homens

Quando nas ações dos homens encontramos exceções, isto é, ações com nenhuma conexão aparente com motivos conhecidos, isto não constitui manifestação de irregularidade típica apenas do mundo dos homens:

"nem todas as causas acompanham os seus efeitos usuais com igual uniformidade. Um artifice que só lida com matéria inanimada pode enganar-se tanto quanto um político que dirige a conduta de agentes sensíveis e inteligentes". (EU, p.87).

O que pode parecer um fenómeno accidental não é senão um efeito cuja causa nos é desconhecida, uma irregularidade que se deve a alguma causa particular, mas que não invalida de modo algum nossa concepção de uniformidade e necessidade. Assim, "quando os medicamentos não operam os seus poderes costu-meiros", o médico nem por isso nega "a necessidade e uniformidade dos princípios que regem a economia animal": (EU, p.87). "O ruibarbo nem sempre age como um purgativo ou o ópio como um soporífero para todos os que ingerem esses medicamentos"(EU, pp.17-8). Da mesma forma o filósofo que examina as ações dos homens não se deixa enganar por irregularidades aparentes:

"Uma pessoa de gênio obsequioso dá uma resposta brusca: acontece que tem dor de dentes, ou ainda não almoçou. Um indivíduo lerdo mostra uma alacridade insólita em suas maneiras: é que a fortuna inesperadamente lhe sorriu". (EU, p.88).

Ocorre com a conduta humana o mesmo que com os fenômenos meteorológicos: por trás das irregularidades aparentes, supomos que ambos os tipos de fenómeno sejam governados por princípios constantes e uniformes. O fato de ainda não poderem ser explicados por princípios seguros provem mais da limitada sagacidade

humana, que não consegue descobri-los facilmente em sua investigação. Se desconhecemos as causas de certos fenômenos, ou se efeitos diferentes parecerem decorrer das mesmas causas, isso se deve ao desconhecimento que temos de todas as circunstâncias envolvidas na produção do evento. "As mais irregulares e inesperadas resoluções dos homens podem ser freqüentemente explicadas pelos que conhecem todas as circunstâncias particulares de seu caráter e situação". (EU, p.88).

Há uma lição de Hume a ser aprendida aqui. Ele não afirma a regularidade causal como uma tese metafísica, da qual tirasse conseqüências deterministas em ciência ou fatalistas em moral. Ele está menos interessado na ontologia do que na epistemologia, o que é compatível com a teoria da ciência contemporânea. Com efeito, o tão discutido princípio de causalidade, nunca é hoje tomado como uma generalização empírica acerca da estrutura do mundo.

"A função do princípio assim interpretado é tornar explícito um objetivo geral de investigação e formular em termos gerais uma *condição* que deve ser satisfeita pelas premissas propostas como explicações. (...) Pois o princípio é uma *diretiva* que nos instrui a buscar explicações com certas características esboçadas em linhas gerais".(E. Nagel, 1987, p.322).

Assim entendido, o princípio de causalidade permite explicar as ações, condição fundamental para a ciência do homem que Hume pretende construir, quer se ocupe do comportamento individual ou dos grupos em sociedade. A importância de afirmar a regularidade causal entre motivos e ações está em tornar possíveis não só os juízos morais, como já veremos adiante, mas principalmente a construção das hipóteses generalizadoras das ciências humanas – política, antropologia, sociologia, história – das quais a obra de Hume é também precursora.

Essa interpretação se sustenta tanto mais quanto é preciso, para não incorrer em novo paradoxo, que o determinismo de Hume seja compatível com sua teoria da causalidade. Vejamos as linhas gerais dessa teoria. Hume critica a metafísica tradicional que sempre atribuiu às causas o poder de produzir seus efeitos; segundo tal concepção, que Hume qualifica como a idéia mais obscura da metafísica, causas e efeitos são ligados na natureza por uma *conexão necessária*. A argumentação de Hume pergunta pela origem e fundamento dos raciocínios causais, mostrando que não têm caráter demonstrativo, e que dependem inteiramente da experiência.¹ Por outro lado, Hume também mostra que a relação causal, enquanto relação, não é dada na observação. Tudo aquilo de que temos experiência é de eventos singulares que observamos em seqüência: dada a ocorrência de fogo, por exemplo, temos a experiência de ele ser repetidamente acompanhado de calor.

Em que consiste, pois, a relação causal? Entre um evento denominado *causa* seguido de outro que tomamos por seu *efeito*, a ligação máxima que se pode estabelecer é de uma *conjunção constante*. Os princípios de nossa natureza fazem o resto: atribuímos uma relação causal a essa conjunção constante entre eventos, e passamos a contar com que, no futuro, os mesmos eventos sejam seguidos de outros análogos, por uma expectativa cognitiva que Hume denomina *crença causal*. Hume é, pois, cético quanto aos poderes da razão para fundar nossos raciocínios básicos sobre questões de fato, e naturalista quanto ao papel fundador da natureza humana na constituição do conhecimento acerca da experiência. Um

campo de cognição que abrange desde nosso saber comum até as ciências da natureza.

Portanto não podemos falar de conexão necessária, muito menos de uma determinação objetiva como fundamento de nosso conhecimento por experiência: tudo aquilo de que dispomos como garantia da certeza desse tipo de raciocínio é a força e vivacidade do sentimento de crença que nos faz inferir, da conjunção habitual de dois fenômenos no passado, a sua repetição no futuro. Por fundar o conhecimento do mundo e dos homens nas disposições cognitivas da natureza humana, Hume só pode referir-se ao determinismo em sentido fraco². Ele pode falar do encadeamento causal a ligar todos os fenômenos porque, de fato, está falando de seqüências de eventos sem conexão objetiva, cuja natureza oculta não temos condições de desvendar. Trata-se apenas do modo como organizamos nossa experiência do mundo, o que, de resto, acaba por ter valor objetivo: nossas crenças comuns são compartilhadas, e constituem um solo de convicções a salvo de qualquer dúvida razoável.

O mesmo espírito científico orienta a resposta de Hume aos teóricos da liberdade da vontade. Os indeterministas ou libertários opor-se-iam à concepção causalista, defendendo o caráter original, portanto não causado e não previsível, da maioria das ações humanas. A dificuldade de estabelecer e definir tal condição ocupou os debates filosóficos desde a Idade Média. Basicamente a eles devemos uma

¹ O problema lógico apontado por Hume nos raciocínios generalizadores a partir da experiência ficou conhecido como *problema de Hume*, e desde Kant provoca tentativas de resposta, sem produzir consenso. Mas não cabe aqui um tratamento detalhado dessa importante questão.

² Este parece ser o único sentido compatível com a teoria da ciência hoje. "Se a tese determinista for interpretada como uma afirmação acerca de um traço categorial pertencente a todas as coisas, não foi estabelecida conclusivamente nem pode ser refutada conclusivamente. (...) Contudo, o papel operativo na investigação tanto da tese determinista como do princípio de causalidade é visto mais claramente quando é compreendido como um princípio regulador que formula de modo abrangente um dos objetivos principais da ciência positiva, qual seja, a descoberta de determinantes para a ocorrência de eventos". (E. Nagel, 1987, p.605).

distinção importante: entre liberdade de indiferença e liberdade de espontaneidade. A liberdade de espontaneidade detinha-se na vontade como causa das ações; a de indiferença ia mais longe: tratava-se de considerar plenamente livre o agente que pudesse deliberar racionalmente entre as alternativas de ação que se lhe ofereciam, sem qualquer inclinação que o fizesse pender a favor de uma delas. É claro que esse estado sempre foi tido como ideal de racionalidade plena, já que as paixões, os desejos e aversões são tendências que alteram esse equilíbrio equidistante das partes em causa.

O tratamento de Hume altera o foco da questão, direccionando-o de modo a iluminar a experiência interior do agente. Este, ao agir, em geral experimenta uma espécie de autonomia da vontade, uma falsa sensação de indeterminação, que é tomada por indiferença: o agente *sente* a liberdade, na forma das alternativas possíveis de ação. Ou, tendo feito a escolha, tem a sensação de que estava em seu *poder* agir de outro modo, diríamos no jargão de hoje sobre a questão. Ao praticar seus atos, o agente sente que só dependem de sua vontade, e esta, por sua vez, não depende de coisa alguma. Hume argumenta que essa é uma sensação própria do agente, não do espectador. Este, ao observar as mesmas ações, sempre as interpreta como causadas por motivos e disposições do agente. Mesmo que o agente buscasse agir de modo a provar sua liberdade, o espectador inferiria que o desejo de prová-la seria justamente o motivo de tais atos. Por mais que imaginemos sentir tal liberdade em nós,

“um espectador pode em geral inferir de nossos motivos e caráter as ações que praticaremos; e, mesmo que não o possa, conclui em geral que isso seria factível se ele conhecesse perfeitamente todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento, as molas mais secretas de nossa índole e disposição. Ora, essa é a própria essência da necessidade, segundo a doutrina exposta acima”. (EU, p.94).

Segundo Hume, só do ponto de vista do agente pode haver tal sensação de indiferença; o observador sempre relaciona motivos e ações, e forma expectativas quanto ao comportamento das pessoas. E esta espécie de necessidade causal para as ações dos homens sempre foi reconhecida por todos, embora a maioria insistisse concomitantemente na suposição da liberdade da vontade enquanto causa primeira de toda ação. Essa interpretação é coerente com a teoria da causalidade de Hume: não a causalidade como atributo do mundo, mas como condição do conhecimento. Nas ações dos homens, como nos eventos físicos, as regularidades causais não são atribuídas à natureza interna dos objetos, mas ao modo como se relacionam para nós, isto é, submetidos às condições de observação e cognição do espectador. Estas de resto, em nossos dias, as únicas condições experimentais relevantes para a constituição de uma ciência.

Hume procede então a um deslocamento do sentido de determinismo. Na verdade, ele nos surpreende ao afirmar que a novidade de sua teoria acerca da causalidade refere-se mais ao caso dos fenômenos do mundo físico do que às ações humanas: “Nada mudamos no sistema ortodoxo aceito com relação à vontade, mas apenas no que se refere aos objetos e causas materiais”. (EHU, p.97) Trata-se de uma inversão completa da questão. Não se trata mais de afirmar que as ações dos homens estão ligadas a seus motivos pela mesma determinação forte que conecta as causas a seus efeitos no mundo físico. Ao contrário, agora os eventos do mundo físico é que são reduzidos à mesma necessidade fraca, de ordem cognitiva, que sempre foi admitida para explicar as ações dos homens. E é por isso que os eventos físicos e morais podem ser considerados como fazendo parte do mesmo encadeamento de evidências causais; porque são organizados através dos mesmos mecanismos cognitivos da natureza humana.

À luz dessa doutrina, qual então a definição de liberdade? Trata-se do “poder de agir ou não agir, segundo as determinações da vontade”, ou seja, “o apanágio de quem quer que não esteja preso ou encadeado”. (EU, p.95) Ou seja, Hume defende a doutrina compatibilista de que não há inconsistência em sustentar a tese determinista de que as ações humanas são causadas, ao mesmo tempo em que podem ser livres, no sentido de opostas ao constrangimento. (G.J.L. Mackie, 1981, pp.220-226)

A questão da liberdade assim fica também deslocada: não mais se trata da liberdade da vontade, mas da liberdade da ação. O compatibilismo de Hume recusa a liberdade de indiferença, mas aceita a liberdade de espontaneidade, entendendo a vontade como causa da ação. A vontade, por sua vez, é causada por inúmeras circunstâncias pessoais e ambientais, mas a investigação acerca dessas causas não é relevante para a teoria da liberdade, assim como já eram recusadas as especulações acerca da liberdade de indiferença. A discussão deve centrar-se não na origem do processo, mas em seu destino: alguém é livre quando as circunstâncias permitem a realização de sua vontade, e deixa de se-lo quando enfrenta coibição ou constrangimento de algum tipo. Este tipo de postura tem outras consequências. Hume recusa a investigação de tipo metafísico acerca da liberdade para permitir uma discussão das circunstâncias das ações dos homens: uma discussão sobre as liberdades civis ou políticas, por exemplo.

Um agente não tem liberdade quando é constrangido, isto é, quando é impedido de agir segundo sua escolha, ou compelido a agir de modo contrário à sua vontade. Essa concepção tem consequências para a avaliação moral. Afinal, parece evidente que não se pode responsabilizar alguém que foi constrangido de alguma forma, pela força ou por chantagem, por exemplo, sob a mira de uma arma, a cometer um crime. Também o constrangimento interior, tal

como a paixão ou emoção violenta, a loucura ou a deficiência mental, são considerados fatores atenuantes para a imputação moral ou penal. Em síntese, a liberdade diminui quando alguém é levado a agir contra sua preferência, quer para evitar um perigo maior (coerção) ou pela interferência deliberada na avaliação das alternativas de ação (manipulação). É preciso distinguir o estado de pleno uso, por assim dizer, da liberdade de ação, para que haja plena responsabilidade moral e legal.

A posição compatibilista deve dar conta de alguns outros aspectos morais. Muitas pessoas preocupam-se com o determinismo não porque questionem se as leis da física são de fato estatísticas, por exemplo, mas porque acreditam que o determinismo é incompatível com a liberdade. As ações seguem escolhas, mas as escolhas por sua vez são causadas – por escolhas prévias, características de temperamento, traços culturais, características genéticas, sobre as quais não temos controle. Por isso o determinismo tem adversários entre os defensores da religião e da moral, cujo argumento mais forte é o da responsabilidade: se há fatores determinantes nas escolhas, ninguém é moralmente responsável por seus atos.

Hume leva em conta essa objeção, e para responde-la tira as consequências de seu determinismo para a religião e a moral. Hume defende tal determinismo não só é condizente com a moral, como absolutamente necessário para sustentá-la. Sua argumentação é centrada na noção de caráter.

Na Seção VIII da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Hume refere-se ao caráter como um conjunto de causas estáveis que motivam as ações dos indivíduos. É devido a ele que podemos julgar moralmente as ações, e atribuir responsabilidade a quem as pratica.

“Pela sua própria natureza, as ações são temporárias e perecíveis; e quando não procedem

de alguma causa no caráter e na disposição da pessoa que as praticou, nem podem redundar em sua honra, se boas, nem em sua infâmia, se más. As ações em si mesmas podem ser merecedoras de censura e contrárias a todas as regras da moral e da religião, mas a pessoa não é responsável por elas; e, como não procedem de nada que seja durável e constante no agente e nada deixem dessa natureza após si, é impossível que ele se torne objeto de punição ou de vingança por causa de tais ações". (EHU, p.98).

Se negássemos o caráter como causa cujos efeitos são as ações, nenhum homem deveria ser considerado culpado mesmo do pior crime: o desejo que o fez comete-lo estaria esgotado junto com a ação, e só remeteria ao homem se o considerássemos como alguém *capaz* de te-lo praticado, isto é, dispondo de um tal caráter. Por isso os homens são menos censurados pelo que praticam precipitadamente do que por aquilo que é fruto de deliberação: o precipitado é efêmero, mas o deliberado aponta para princípios constantes no caráter. No fundo, o caráter apóia a possibilidade de repetição do ato, já que se trata de uma causa estável. Por isso se acredita que o arrependimento apaga os crimes, quando acompanhado de reforma na vida e nos costumes: é que se espera constância do novo comportamento que é produto dessa reforma, e esta expectativa aponta para a crença de que os princípios criminosos foram eliminados do caráter. Analogamente, o objetivo ideal da punição é que ela seja reformadora do caráter, dessa forma recuperando aquilo que no infrator era causa constante do comportamento indesejável. De modo geral, se as ações de um homem livre não proviessem de uma uniformidade do caráter, não mereceriam censura ou louvor. Admiramos os belos gestos, mas restringimos os louvores se não procedem de um homem bom – isto é, de bom caráter.

É certo que as avaliações morais a partir do caráter estão sujeitas às limitações e circuns-

tâncias do observador. Contudo, é possível a um grupo social, ou mesmo a um cientista da natureza humana³, buscar uma imparcialidade que obrigue a corrigir os pontos de vista individuais.

"Cada homem em particular tem uma posição peculiar com respeito aos outros; e seria impossível convergirmos juntos a quaisquer termos razoáveis se cada um de nós considerasse os caracteres e pessoas apenas como aparecem ao seu próprio ponto de vista". (T, p.581).

Esta é a posição própria do espectador, de resto o único a poder julgar as ações em termos de caráter e motivos, uma vez que o agente está tomado pela ilusão de sua liberdade de indiferença. Hume compara as correções que possamos fazer sobre nossas avaliações dos caracteres, visando a imparcialidade, às correções a que procedemos ao avaliar o tamanho e forma dos objetos físicos:

"Todos os objetos parecem diminuir de acordo com a distância. Mas embora o padrão original pelo qual julgamos os objetos seja a aparência para os nossos sentidos, contudo não dizemos que eles de fato diminuem com a distância; mas corrigindo a aparência pela reflexão, chegamos a um juízo mais constante e estável a respeito deles. Do mesmo modo, embora a simpatia seja muito mais fraca que nosso interesse por nós próprios, e a simpatia por pessoas distantes muito mais tênue do que aquela por pessoas próximas e contíguas, contudo negligenciamos todas estas diferenças em nossos julgamentos calmos a respeito dos caracteres dos homens". (T, 603).

Ainda uma última objeção libertária poderia sustentar que há razões para supor que o tipo

³ Enquanto historiador, Hume põe esse instrumento de explicação em prática na *História da Inglaterra*, quando se trata dos eventos que dependem de poucos, em geral das ações de um homem em posição de mando. Ali Hume abstém-se de juízos morais, preferindo dar conta dos atos públicos tendo o caráter como conjunto estável de razões e motivos.

de habilidade e controle exigidos pela responsabilidade envolvem uma espécie de conhecimento, um "estar ciente" do agente acerca daquilo que pode ser realizado. E este é um estado cognitivo difícil de submeter a uma cadeia causal de conseqüências. Mas tal objeção não contraria o compatibilismo humeano. Porque Hume detem suas explicações das ações nesse estado do agente. E não avança especulações acerca de sua autonomia, ou percorre a cadeia causal em busca das primeiras causas das ações. Tal busca seria meramente especulativa, além de epistemologicamente incorreta. Quer se trate de causas naturais ou morais, Hume emprega o princípio metodológico da ciência empírica, de deter a investigação nas causas mais simples e menos remotas. A explicação que avança além disso ultrapassaria os limites do conhecimento testável, e talvez os poderes da razão humana.

Referências bibliográficas

- HUME, D. A Treatise of Human Nature (T). Selby-Bigge, ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.
An Enquiry concerning Human Understanding (EU). Selby-Bigge, ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.
MACKIE, G.J.L. Ethics: inventing right and wrong. London: Penguin, 1981.
NAGEL, E. The Structure of Science: problems in the logic of scientific explanation. Indianapolis: Hackett, 1987.
TAYLOR, R. Metaphysics. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1983.