

O Lance de Dados de David Hume

Déborah Danowski

Conforme uma tradição representada na antigüidade clássica principalmente por Aristóteles, e que remetia o acaso, em última análise, a seu contrário (a causa, a necessidade), David Hume diz, no **Tratado da Natureza Humana**, que o acaso não passa do efeito aparente de uma causa secreta e desconhecida, ou ainda (o que é uma afirmação um pouco diferente, mas dentro da mesma tradição), que não é uma coisa real, mas simplesmente a negação de uma causa. Embora não pareçam conter nada de muito novo, entretanto, tais « definições », uma vez inseridas em sua filosofia, produzem imediatamente uma espécie de conflito.

Segundo Hume, tudo o que a experiência nos oferece são termos, objetos ou impressões sempre distintos uns dos outros, e sempre contingentes e particulares. Para estabelecer uma relação de causalidade entre dois termos, é preciso que o *sujeito* ultrapasse aquilo que a experiência lhe fornece, o que só é possível porque a repetição constante e uniforme de dois eventos ou impressões sempre consecutivos produz uma modificação no espírito, permitindo-lhe chamar de « causa » e de « efeito » a impressões em si mesmas desprovidas de qualquer propriedade causativa ou de qualquer necessidade. É a repetição contingente da experiência que, por meio do hábito e dos princípios de associação, dá à imaginação uma direção, uma tendência a associar certas impressões entre si, e a esperar que as mesmas conexões se repitam no futuro.

Ora, por que este filósofo, que não vê nas próprias coisas senão uma ausência total de causalidade, remete por outro lado aquilo que aos olhos do senso comum parece ser obra do acaso a uma ou mais *causas* secretas e desconhecidas ? Por que (contrariamente à afirmação de Kant na **Crítica da**

Razão Prática) Hume não se sente obrigado a « deixar também um espaço para o acaso cego »¹ ?

A mesma questão se coloca a propósito da solução de Hume à querela sobre a possibilidade dos milagres². Se *a priori* uma violação das leis da natureza é sempre possível (pois justamente estas « leis » são formadas indutivamente a partir da experiência contingente), o que vemos é que Hume acaba por recusar qualquer crédito aos testemunhos sobre esse tipo de acontecimentos, não importa o grau de confiabilidade de tais testemunhos.

O problema se torna ainda mais complexo porque o acaso tem também na filosofia de Hume, um espaço positivo (veremos que tal positividade é entretanto ambígua) — o da « liberdade de indiferença » (THN, I-III-XI), que caracteriza o estado original (*native situation*) do espírito. Neste estado, todo motivo está ainda ausente, e a imaginação é livre para associar ou dissociar quaisquer idéias simples ou complexas, confundindo a natureza e produzindo cavalos alados, gigantes e outros monstros, a seu « bel-prazer ».

Uma imaginação livre, mas sem arbítrio; fantasiosa, mas indiferente; casual, mas não caótica. Como compreendê-la e como conciliá-la com a recusa explícita de todo acaso e acontecimento miraculoso ? Como conciliar ainda tal recusa com a crítica de Hume à noção de uma causalidade existente nas coisas mesmas ?

Começemos pelos milagres, aos quais é dedicado todo um ensaio.

II

Na seção X das **Investigações sobre o Entendimento Humano**, Hume empenha-se em criticar a credibilidade de todo qualquer testemunho em favor dos milagres, e assim solapar uma das bases das religiões que se utilizam desses pretensos fatos históricos para se fazerem aceitar mais facilmente. Um milagre define-se como « uma transgressão de uma lei da natureza por uma vontade particular da Divindade ou pela interposição de algum agente invisível » (EHU, X-I, p. 115 n.). É a partir dessa definição que se fará a crítica humana. Mas o que pode significar uma *lei* (lei da natureza) dentro desta filosofia ?

Para o empirismo de Hume, as percepções do espírito humano se dividem em impressões e idéias. Todas as nossas idéias simples são, em última análise, cópias das impressões, das quais se distinguem apenas por terem menor força

1 Kant, *Critique de la Raison Pratique; Du Droit qu'a la Raison Pure...* (p. 52).

2 **Investigações sobre o Entendimento Humano**, seção X (Dos Milagres). As citações no decorrer deste artigo referem-se às seguintes edições : **An Enquiry Concerning Human Understanding** (EHU), ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford/Clarendon Press, 1986; **A Treatise of Human Nature** (THN), ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford/Clarendon Press, 1981; **Dialogues Concerning Natural Religion** (DNR), Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1983.

e vivacidade. Assim, sempre que quisermos saber se uma idéia tem um sentido ou se não passa de uma invenção vazia do entendimento, basta recorrermos à experiência, e perguntarmos se há ou não uma impressão correspondente.

Ora, na experiência o que há são átomos, impressões sempre distintas umas das outras e sem relações imanentes. As idéias se associam *na imaginação*, e se o fazem com uma ordem e constância razoáveis, é porque submetem-se a « forças suaves » (*gentle forces*), os princípios de associação — semelhança, contigüidade e causalidade. Dentre estes princípios, o terceiro possui uma peculiaridade importante. A relação de causalidade é uma inferência, feita pelo sujeito, que *ultrapassa* o que lhe é dado na experiência. A observação de um evento singular, por mais absurda que seja, não pode nos desvendar nada a respeito do que seria sua causa ou seu efeito; assim também a observação singular de dois eventos consecutivos não nos permite extrair uma conexão necessária entre eles. Mas a repetição de uma conexão, se não modifica em nada o evento repetido (a impressão que tenho da conexão *A-B* quando a observo pela centésima vez é, vista nela mesma, exatamente igual à primeira impressão, pois justamente *A-B* é sempre *A-B*), origina entretanto uma modificação no espírito. A imaginação funde a vivacidade e força das idéias semelhantes numa só idéia, com muito mais força e vivacidade que as singulares, e o hábito, outro princípio da natureza humana, nos faz esperar que o futuro se assemelhe ao passado, de modo que, sempre que *A* aparecer novamente, eu esperarei que a ele se siga o aparecimento de *B*.

A relação de causa e efeito, portanto, é apenas uma tendência maior, que o hábito provoca na imaginação, a passar de uma impressão presente à idéia de sua causa ou efeito, isto é, à idéia daquele objeto que, nas experiências passadas, sempre a precedeu ou sucedeu. Ora, segundo Hume, todo raciocínio que não seja demonstrativo (quer dizer, que não seja o que ele chama propriamente de « conhecimento », mera relação de idéias que procede *a priori*, como na matemática), diz respeito aos fatos da experiência (ou simplesmente « fatos », *matters of fact*), e funda-se na relação de causa e efeito. Por isso, a verdade que afirma não possui o grau de evidência de uma demonstração.

O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois jamais implica uma contradição, e o espírito concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse completamente de acordo com a realidade [EHU, IV-I, p. 25].

Se o sujeito dá preferência a uma das duas suposições contrárias mas igualmente concebíveis, é porque a experiência passada apresentou-se de tal forma que o hábito o leva a depositar sua crença na suposição que se introduz com mais facilidade na imaginação. Acontece que esta facilidade (facilitação) é proporcional ao número de exemplos de que dispomos para reforçar nossa crença — i. e., é proporcional à uniformidade da experiência

— e é inversamente proporcional ao número de exemplos contrários ou apenas dessemelhantes. Os raciocínios acerca dos fatos, assim, podem variar daquilo que Hume chama de *prova* (que representa não uma demonstração, mas uma experiência passada perfeitamente constante) até a simples *possibilidade*. Ou ainda, se considerarmos os fatos do ponto de vista inverso, um único exemplo contrário (um « acaso », mas guardemos a explicação deste termo para mais adiante) constituirá uma simples possibilidade para o futuro, e terá contra si toda uma evidência bem próxima da prova.

Dentro de tal sistema, portanto, uma *lei* deve sempre ser entendida como resultado de uma indução, como uma generalização a partir de uma experiência cuja uniformidade, mesmo que total, é sempre contingente, e não exclui *a priori* a possibilidade de ser contrariada. Aparentemente, portanto, seria uma consequência direta do sistema humeano que qualquer lei pudesse ser violada. Mas veremos que Hume só admite aquelas exceções que não sejam ditas contrárias às leis da natureza — quer dizer, que não sejam « milagres ».

III

O milagre é um acontecimento, relatado por uma testemunha (pois o problema não é vê-lo, mas fazer com que seja reconhecido³), e que supostamente escapa ao curso natural do mundo. Ele constitui sempre uma exceção, uma singularidade no conjunto da experiência, e no entanto pretende adquirir o direito de se estabelecer como uma prova. Nisto ele difere dos demais acontecimentos singulares ou extraordinários, « acasos », que, como veremos, diminuem a crença no acontecimento em relação ao qual formam exceção. Um milagre não tem contra si uma experiência *quase* constante e que, projetada para o futuro, será considerada pela imaginação como uma alta probabilidade: ele se insurge contra uma *prova*, contra a constância perfeita das chamadas leis da natureza.

Isto em parte é consequência daquilo mesmo que Hume aponta como definindo o milagre. Repitamos: « transgressão de uma lei da natureza por uma vontade particular da Divindade ou pela interposição de algum agente invisível ». Para ser um milagre, e não simplesmente extraordinário ou casual, um acontecimento *requer* uma causa não natural; ele requer que sua existência

3 Não tratarei aqui da controversa questão sobre a fé poder ou não, segundo Hume, ser experimentada individualmente, mesmo que não possa ser provada pela razão (experimental). Esta questão é colocada principalmente como tentativa de explicar a seguinte frase ao final do capítulo sobre os milagres: « A mera razão é insuficiente para nos convencer de sua (dos milagres) veracidade. E aquele que, movido pela Fé, lhe dá seu assentimento, está consciente de um contínuo milagre em seu próprio eu (*in his own person*), a subverter todos os princípios de seu entendimento e a fazê-lo crer naquilo que é mais contrário ao costume e à experiência » (EHU, X-II, p. 131). Ver por exemplo M. Beyssade, « Hume et les miracles », *Revue de l'Enseignement Philosophique*, set/out. 1987.

não diminua a certeza das leis da natureza, e que ainda assim o testemunho a seu favor seja considerado uma prova. Por isso, para que acreditássemos na verdade do milagre, seria preciso que acreditássemos *ao mesmo tempo* nas leis da natureza e na existência e ação dessas causas sobrenaturais : as leis da natureza *não podem ser transgredidas*; e *não obstante*, a vontade divina...

Assim, mesmo a prova mais consistente em favor da veracidade do testemunho de um milagre refere-se a um acontecimento único, excepcional, e por definição deve ter contra ela a prova incomparavelmente mais forte a favor das leis naturais supostamente violadas. A imaginação tenderá com uma força muito maior em direção a estas, e a crença daí derivada será apenas insensivelmente arranhada pela imagem do « milagre ». A não ser no caso dos crédulos, que não resistem à paixão da surpresa e da admiração, e que se prontificam a aceitar tudo aquilo que é inteiramente absurdo e miraculoso justamente pela razão que deveria destruir sua evidência. Ou no caso daqueles que, não chegando a acreditar nos milagres que lhes são relatados, extraem um prazer de « segunda mão » ao provocar a admiração dos outros.

A distinção entre acontecimentos extraordinários (ou « maravilhosos ») e miraculosos fica mais clara se considerarmos dois exemplos, ambos imaginários (por suposto), que Hume nos propõe na segunda parte de seu ensaio sobre milagres (pp. 127-8). O primeiro conta o relato unânime, de todo tipo de testemunhas, em todas as partes do mundo, de que, a partir do dia 1º de janeiro do ano de 1600, teria havido um período de oito dias de total escuridão sobre a Terra. Tal relato, diz Hume, mereceria « que nossos filósofos [...], ao invés de duvidarem do fato, [...] admitissem-no como certo e buscassem as causas que poderiam tê-lo originado ». O segundo narra o testemunho também unânime da morte e ressurreição da rainha da Inglaterra, naquela mesma data. Mas este caso, ao contrário do primeiro, não mereceria qualquer crédito, principalmente (embora não apenas) se fosse citado como apoio a um sistema religioso qualquer.

Qual a diferença entre esses dois tipos de « acontecimentos », a não ser que apenas o segundo quer merecer a crença dos milagres ? Hume não o diz explicitamente, mas é somente em relação a este que sugere a possibilidade de servir a um sistema religioso⁴. Ora, o pretense milagre isola-se inteiramente da totalidade do curso da natureza; coloca-se *fora* da ou *sobre* a natureza, impedindo assim qualquer raciocínio por analogia⁵, que o

4 Discordo aqui do excelente artigo de M. Beyssade (*op. cit.*). Não creio que Hume faça realmente uma distinção entre milagres religiosos e não religiosos. Que causa poderia ser atribuída a um milagre não religioso ? Penso que este pode perfeitamente ser reduzido a um acontecimento extraordinário. Aliás, é o que ocorre com o primeiro exemplo.

5 A analogia, segundo Hume, é um tipo de probabilidade diferente das probabilidades de causas e de chances (que analisaremos adiante) : enquanto nestas o que diminui é a *constância* da união entre os objetos em questão, « na probabilidade derivada da analogia é apenas a *semelhança* (entre os objetos comparados) que é afetada » (THN, I-III-XII, p. 142).

reinsersse no repertório de fatos da experiência. É por isso que ele não pode ser visto como possibilidade para o futuro.

E o que temos a opôr a uma tal massa de testemunhas, senão a absoluta impossibilidade ou natureza milagrosa dos eventos que relatam? [*Id.*, p. 125 — a propósito de um outro caso].

Já o primeiro exemplo, embora também singular, não se exclui do curso da natureza; e pode-se então considerá-lo como um fato que merece um mínimo de crença conforme sua analogia com outros fatos :

A decadência, corrupção e dissolução da natureza é um acontecimento que tantas analogias tornam provável, que qualquer fenômeno que pareça tender para essa catástrofe estará ao alcance do testemunho dos homens, se tal testemunho for bastante extenso e uniforme [*Id.*, p. 128].

A definição de um « fato » como milagroso exclui necessariamente toda possibilidade de analogia com os fatos naturais. A existência de analogia também exclui toda esperança de crença no fato enquanto milagre, pois a imaginação sempre dará preferência a uma causa natural, que é mais provável (a não ser que se considerassem todos os fatos análogos como igualmente miraculosos⁶). Mas a ausência total de semelhança e de analogia na experiência, embora impeça que se consiga mais que meras hipóteses sobre as causas de um fenômeno, não implica por si só que este seja considerado milagroso e suas causas tenham que ser sobrenaturais. Assim, o universo sendo um objeto absolutamente singular (DNR, pp. 20-1), não seríamos capazes de inferir qual sua causa; podemos construir quaisquer hipóteses — atribuir-lhe uma origem puramente mecânica, uma finalidade natural, ou mesmo um desígnio divino (e portanto sobrenatural). Nenhuma dessas hipóteses será mais merecedora de crédito que outra.

A singularidade do universo, porém, é diferente daquela de um milagre. O mundo é o único objeto que não é parte, mas o próprio todo (DNR, p. 19). Ele é único em sua espécie. Já um milagre, embora possa diferir de tudo o que se viu na natureza, possui uma *outra* semelhança : ele é mais *uma* (pretensa) exceção dentro desse todo e, como as outras exceções da mesma espécie, quer servir a uma doutrina religiosa. A tendência dos homens à superstição é uma das circunstâncias a serem levadas em conta no julgamento que decidirá onde colocaremos nossa crença. Ao justificar sua descrença na hipotética ressurreição da Rainha da Inglaterra, Hume diz (a propósito da veracidade dos testemunhos) :

6 Ou a não ser que tivéssemos um sistema como o de São Tomás de Aquino (*cf. Summa contra Gentilis*), onde há um terceiro grau de milagres, que ocorre quando aquilo que é normalmente feito por obra da natureza é feito por Deus, sem operação dos princípios desta. Mas para isto, deve-se **pressupor** a existência de Deus, e não se pode **definir** o milagre como violação de uma lei natural.

A vileza e a insensatez dos homens são fenômenos tão comuns, que prefiro crer que acontecimentos mais extraordinários possam resultar desta mistura do que admitir uma violação tão flagrante das leis da natureza [EHU, X-II, p. 128].

Por isso, embora « suspenda seu juízo »⁷ sobre a causa do universo, Hume negará aos « milagres » sua causa sobrenatural. No caso destes, a rejeição de toda analogia com o curso usual das coisas só faz com que percam qualquer possibilidade de crença. Tudo se passa como se os milagres não tivessem direito à singularidade que reivindicam. A singularidade propriamente dita só se aplica ao mundo, ou a uma (fictícia ?) primeira aparição dos objetos a um homem. Comparemos os dois textos :

Se um homem fizesse abstração de tudo o que conhece ou viu, seria inteiramente incapaz de, apenas a partir de suas idéias, determinar a cena do universo, ou dar sua preferência a um espaço ou situação ao invés de outro [...] E após abrir os olhos e contemplar o mundo como ele realmente é, ser-lhe-ia impossível de início designar a causa de um único acontecimento, e muito menos da totalidade das coisas, ou do universo. Poderia dar trelas à sua fantasia, e esta o levaria a uma infinidade de relatos e representações [...] Mas [...] apenas a experiência pode lhe apontar a verdadeira causa de um fenômeno [DNR, p. 17].

Você alguma vez já viu a Natureza em uma situação que se assemelhe à primeira ordenação dos elementos ? Mundos já se formaram à sua frente, ou você já teve tempo para observar todo o progresso do fenômeno, desde a primeira aparição da ordem até sua consumação final ? Então conte-nos sua experiência, e mostre-nos sua teoria [DNR, p. 22].

É apenas onde a repetição é impossível ou ainda não aconteceu (ou então, como veremos, aconteceu de tal forma que anulou seu próprio efeito), que há *direito* à singularidade em seu sentido absoluto. É apenas aqui também que o acaso é possível.

IV

Quando Hume fala diretamente do acaso, ele nega sua existência : « aquilo que o vulgo chama de acaso não passa de uma causa secreta e desconhecida » (THN, I-III-XII, p. 130). O « vulgo » chama de acaso⁸ uma

⁷ Se é que podemos com segurança tirar tal conclusão dos *Diálogos*.

⁸ O termo inglês *chance* tem um sentido mais amplo que o português « acaso », podendo significar também « chance » — como quando dizemos que cada lado de um dado tem uma chance em seis de sair. É o mesmo termo, portanto, que traduzo ora por acaso ora por chance conforme o contexto. No caso da propabilidade das chances, porém, veremos o quanto os dois sentidos se misturam. Apenas raramente Hume emprega o termo *hazard* (ver p. e. THN, I-III-XII, pp. 125 e 126).

contrariedade de acontecimentos passados, isto é, à situação em que causas aparentemente iguais são de efeitos diferentes. Neste caso, o hábito, que nos leva a transferir o passado para o futuro, e a transição, na imaginação, da impressão presente à idéia a ela relacionada, são imperfeitos, e a inferência da causa ou do efeito mais freqüente torna-se mais ou menos hesitante, conforme a maior ou menor dificuldade na transição. O senso comum atribui essa incerteza a uma incerteza ou contingência da própria causa, a qual, sem que houvesse qualquer obstáculo, deixaria de produzir seu efeito usual. Os filósofos sabem que tal acaso não existe, e que a incerteza revela antes o desconhecimento da operação de uma causa contrária qualquer. Entretanto, em ambos os casos, a influência da incerteza sobre a imaginação é a mesma, e tudo se passa como se não existisse nenhuma causa secreta (cf. EHU, VI, p. 58; THN, I-III-XII, p. 132).

Mas essa contrariedade de acontecimentos leva na maioria das vezes a uma *reflexão* por parte do entendimento, que distingue cada caso, compara e pesa as experiências contrárias, construindo assim um *raciocínio* por probabilidades, que aplicará aos casos futuros. Uma primeira forma dessa « probabilidade filosófica » é o que Hume chama de *probabilidade de causas*. Se, por exemplo, após uma longa observação, eu tiver visto que de vinte barcos que deixam o cais apenas dezenove retornam, e supondo-se que eu observe agora um único barco partindo, ao transferir minha experiência passada para o futuro as diversas imagens semelhantes se reunirão em uma só idéia, semelhante a cada uma delas, porém mais forte e mais viva, e se oporão sob esta nova forma à imagem discordante. Minha crença recairá sobre o acontecimento representado pelo maior número de imagens semelhantes, tendo sua força apenas diminuída da força da imagem oposta. A conclusão será que este barco *provavelmente* retornará a salvo, embora o contrário seja possível; isto é, há somente uma *chance* em vinte de que o barco sofra um acidente e naufrague.

Uma segunda forma é a *probabilidade de chances*. Suponhamos um dado contendo quatro de suas faces com um mesmo número inscrito, e as outras duas um número diferente. Suponhamos que o objetivo seja descobrir que o *número* resultará num lance. Minha experiência me permite a certeza de que, quando eu jogar o dado, certas causas farão com que este caia sobre um de seus lados, preservando a mesma solidez, etc.. Mas quando se trata de saber sobre *qual* desses lados ele cairá, a questão passa a depender do « acaso » (isto é, do ponto de vista do filósofo, eu desconheço a ação das causas envolvidas, e sou incapaz de prever o resultado do lance). As *chances* sendo exatamente as mesmas para os seis lados, imagino indiferentemente qualquer um deles como virado para cima. De fato, o acaso, diz Hume, « não é em si mesmo uma coisa real, e, para falar corretamente, é apenas a negação de uma causa » (THN, I-III-XI, p. 125). Ele destrói a determinação que havia sido produzida por esta, ao fazer com que a imaginação divida

a força e a vivacidade da impressão presente (o lance de dados), transferindo-a para as imagens que forma de tantas partes quantas forem as faces do dado. Como a questão aqui, entretanto, é relativa ao número e não à face propriamente dita, haverá quatro imagens semelhantes de faces voltadas para cima, as quais se fundirão em uma só figura, que terá assim adquirido mais força e vivacidade — apenas diminuídas daquelas, proporcionais das duas outras faces. Dessa maneira, as chances (igualmente indiferentes) podem se reunir gerando uma crença.

E, na verdade, os dois tipos de probabilidade se fundam no mesmo princípio : sabemos que todos os lados do dado podem sair, porque foi isto que a experiência nos mostrou, como havia mostrado que um barco partindo do cais pode ou não naufragar. Naquele caso, entretanto, o acaso é uma simples exceção (a grande maioria dos barcos costuma retornar em segurança). E, se não deixa de produzir incerteza, esta não tem e não pode ter vez contra o peso da experiência mais constante e de suas repetições. Há sempre, é claro, a opção, em circunstâncias apropriadas, de se reivindicar para uma exceção o lugar de milagre, mas já vimos que tal empresa está, no sistema de Hume, condenada ao fracasso. Já no caso da probabilidade de chances, a repetição da experiência não é privilégio de apenas um dos dos lados « possíveis ». Se tivermos, como no exemplo do dado, seis casos a considerar, veremos que os seis se repetiram na experiência um número aproximadamente igual de vezes, de modo que a imaginação seria incapaz de ter uma *tendência*, se a questão não se deslocasse, e se sobre esta primeira indiferença não se instaurasse uma série desigual de repetições (ainda em nosso exemplo, quatro lados do dado contendo o mesmo número inscrito), o que torna novamente possível a determinação da imaginação numa só direção. Aqui o acaso não uma exceção, mas como se apresenta na experiência misturado a certas causas (a solidez do dado, a gravidade que o fará cair, e finalmente o fato de possuir faces diferenciadas), será também « corrigido », isto é, transformado em crença por um cálculo das probabilidades.

Porém pode acontecer que um cálculo semelhante seja impossível. Se cada lado do dado apresentasse um número diferente, isto é, se não houvesse uma série diferenciada de repetições, o efeito próprio do acaso não poderia ser corrigido : a incerteza permaneceria espalhada por esta porção da experiência, destruindo aquela determinação da causa estabelecida por longo hábito. A imaginação recairia em seu estado original (*native situation*) : a indiferença. A repetição aqui se divide com tal uniformidade pelos vários « lados », que é exatamente como se não existisse. Seu efeito se anula. Não há tendência.

Quando nada limita os acasos (*chances*), toda noção que a fantasia mais extravagante pode formar é igual; e sequer pode haver qualquer

circunstância que dê uma vantagem a uma delas em detrimento de outra [THN, *idem*, p. 126].

Vemos assim que quando o acaso conquista o direito de se instalar, enquanto acaso, na experiência (i.e. quando a indiferença não pode ser « corrigida » por uma regra geral e transformada em tendência), ocorre imediatamente uma « regressão » da imaginação a seu estado original de indiferença, onde o espírito « ainda » não era afetado pela experiência e sua repetições, as quais (juntamente com o hábito, os princípios de associação e as paixões⁹) produzem as tendências. A natureza humana perece, arruína-se (cf. THN, I-IV-IV, p. 225). O que resta é o « fundo do espírito »¹⁰. Somente a este preço pode haver acaso. O milagre, ao contrário, gostaria a todo custo de se instalar no seio da própria *natureza*, e ao mesmo tempo mantê-la intacta.

Ora, é evidente que, como toda idéia presente ao espírito veio em última análise de uma impressão, a imaginação, ao lidar com idéias, já deve sempre estar inserida na experiência. Esta situação original do espírito é, portanto, *por um lado*, quase fictícia, como se fosse possível delimitarmos com precisão uma infância da natureza humana, em que tudo ocorresse ainda pela primeira vez, tal nossa experiência do universo. Ou então como se estivéssemos em um mundo onde toda experiência fosse sempre singular, sempre outra, fluindo perpetuamente, como o mundo de Heráclito. Como nosso mundo, ao contrário, se mantém, como possui uma ordem constante, enfim, como é uma Natureza (no sentido de Hume, não de Heráclito), o hábito e os princípios de associação, que são princípios da *natureza* humana, guiam a imaginação e a tornam uniforme consigo mesma em todos os tempos e lugares (cf. THN, I-I-IV, p. 10).

Mas *por outro lado*, essa « regressão » temporal da imaginação é também uma regressão espacial, em profundidade. A ausência de repetição e de tendências, e conseqüentemente a ausência de ordem, é o fundo invisível mas sempre presente da natureza humana. Pois toda associação de idéias que é guiada por princípios e que segue uma determinação se faz por um distanciamento da *diferença absoluta* característica do caos atômico das impressões¹¹, diferença esta que se reflete « a princípio » na imaginação

9 O papel das paixões neste mecanismo é também muito importante. Infelizmente sua análise aqui ultrapassaria em muito os limites estreitos deste artigo.

10 Sigo aqui a distinção feita por G. Deleuze entre uma natureza humana e o espírito (ver *Empirisme et Subjectivité*, Paris, PUF, 1980). Deleuze menciona o acaso em Hume como sendo « o fundo do espírito ». Creio que a expressão é de Kant, que a utiliza na *Crítica da Razão Pura* (Da Síntese da Reprodução na Imaginação) para dizer que a imaginação empírica ali permaneceria « enterrada » caso não houvesse uma ordem (e uma regra *a priori*) na experiência — com certeza uma crítica (não explícita) a Hume.

11 Cf. M. Malherbe, *La Philosophie Empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1984 (principalmente o segundo capítulo).

como *indiferença* — ausência de motivos sobre a qual atua uma espécie de liberdade anti-cartesiana e sem « vontade », a fantasia propriamente dita, que associa e dissocia as idéias de modo inteiramente casual. Esta fantasia constitui os princípios fracos e irregulares da imaginação (em oposição aos irresistíveis e permanentes, que obedecem ao hábito e aos princípios de associação) e encontra-se ativa sobretudo nas crianças, nos poetas e nos filósofos antigos (cf. THN, I-IV-III, p. 225).

V

Ao descrever o mecanismo da probabilidade de chances, Hume observou, meio maravilhado : « Basta contemplarmos um único dado para compreendermos uma das operações mais curiosas do entendimento » (THN, I-III-XI; pp. 127-8). De fato, este exemplo, que Hume desdobra em dois, é, por assim dizer, « sobredeterminado ». A primeira forma do lance de dados concentra aquilo que acontece por ocasião de qualquer inferência de causa e efeito : construção de diferenças a partir da indiferença, repetição das singularidades e formação de crenças e disposições. O acaso aqui desaparece, ou melhor, é controlado e corrigido. Este, aliás, é o objetivo mesmo dessa operação : construir uma natureza humana que, através do hábito, seja capaz de ajustar os meios aos fins. E é preciso atentar para o fato de que, embora este seja um movimento ascendente, de distanciamento em relação à indiferença e acaso do espírito e em relação à pura diferença caótica e atômica das impressões, o que importa a Hume é, digamos assim, a força de tração exercida pelos princípios, formadores das regularidades e da natureza humana, e não uma espécie de geração espontânea desta natureza a partir de baixo, isto é, do fundo do espírito. Penso mesmo que podemos ver aqui duas forças em ação, puxando em direções opostas. A segunda força é desvelada na segunda forma do exemplo do dado : uma ameaça constante por trás de todas as associações, inferências, crenças e mecanismos de paixões — a recaída na indiferença, a ruína da natureza humana, e a reinstauração do reino do acaso.

Un coup de dés jamais n'abolira le hasard. [S. Mallarmé].

Entre essas duas « forças de atração » (de gravidade ?), uma em direção ao reino de acaso e indiferença, outra em direção às leis da natureza (e da natureza humana), desenrola-se toda a filosofia de Hume. Ali vemos que a força exercida pelas impressões tem também o papel de assegurar o sentido e a evidência por trás das idéias, de suas associações e inferências; e que a força contrária, de distanciamento em relação a essas mesmas impressões, acaba por arrastar consigo, para dentro da própria natureza humana, a fantasia.

Talvez seja este o « contínuo milagre » a que Hume se refere como podendo ser experimentado por aqueles que a fé leva a acreditar nos milagres (ver acima, nota 3) : que a *atração* que a física newtoniana havia descoberto na matéria se comporte no espírito, através da associação das idéias, de forma tão inusitada :

Eis aqui um tipo de *atração*, que mostrará ter no mundo do espírito efeitos tão extraordinários quanto os que tem no mundo natural, e formas igualmente numerosas e variadas. Seus efeitos são em todo canto visíveis; mas, quanto às suas causas, estas são na maior parte desconhecidas, e devem ser analisadas em qualidades *originais* da natureza humana, as quais não pretendo aqui explicar [THN, I-I-IV, pp. 12-3].