



HUME E A BIOLOGIA: ALGUMAS NOTAS

Andreh Sabino Ribeiro

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Professor Formador pela Universidade Aberta do Brasil (UAB) em parceria com a Universidade Estadual do Ceará (UECE)

sabinoandreh@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é identificar os vínculos mais significativos de David Hume com a Biologia. Frequentemente, isso é feito a partir de uma análise comparativa entre o filósofo escocês e Charles Darwin. Adotando uma abordagem mais ampla, ainda que sem a pretensão de ser exaustiva, levarei em conta outros aspectos da temática. Primeiramente, apresentarei brevemente a relação direta de Hume com os estudos biológicos em geral. Depois, examinarei a concepção humeana de natureza e de natureza humana, dada a pertinência desses termos para os naturalistas. Por fim, discutirei a crítica de Hume ao chamado argumento do desígnio. Defendo que pontos de contato podem ser traçados entre Hume e o darwinismo a partir de uma postura antiteleológica em comum.

Palavras-chave: David Hume. Filosofia da Biologia. Filosofia da Natureza. Antropologia Filosófica.

Abstract

The purpose of this article is to identify David Hume's most significant links with Biology. This is often done from a comparative analysis between the Scottish philosopher and Charles Darwin. Adopting a broader approach, although without intending to be exhaustive, I will take into account other aspects of the theme. Firstly, I will briefly present Hume's direct relation with biological studies in general. Secondly, I will examine the humean conception of nature and human nature, given the relevance of these terms to naturalists. Finally, I will discuss Hume's criticism of the so-called design argument. I argue that points of contact can be drawn between Hume and Darwinism from a common anti-teleological stance.

Keywords: David Hume. Philosophy of Biology. Philosophy of Nature. Philosophical Anthropology.

1 O diálogo entre Filosofia e Biologia a partir de Hume

É indiscutível que Hume valoriza as ciências naturais. O filósofo só tenta “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, como estampa o subtítulo de seu *Tratado da natureza humana*, porque admira os feitos das Revoluções Científicas desde o século que o precede. Seguramente, as conquistas mais famosas são oriundas da Física, principalmente por causa da teoria newtoniana, que parecia ser à época, para muitos, a explicação definitiva e completa do funcionamento do universo¹. Todavia, não seria justo pensar que Hume tem em elevada consideração apenas a Física ou tão somente Newton.

É devido às descobertas das ciências naturais em geral que Hume reconhece que o fundamento sólido de um conhecimento está na experiência e observação “em diferentes circunstâncias e situações”, a fim de formular princípios máximos que expliquem os fenômenos (HUME, 2009, p. 22-3). Entretanto, em certos momentos, Hume deixa explícito que segue o método investigativo específico dos anatomistas. Deles, o filósofo herda a prática de “acrescentar a suas observações e experimentos” sobre os humanos o mesmo que se realiza sobre animais. O recurso é considerado “correto e útil” uma vez que a estrutura e a função das partes, seja do corpo, seja da mente, são as mesmas nos diferentes seres; de modo que “tudo aquilo que descobrimos ser verdadeiro a propósito de uma espécie é certo também para a outra” (HUME, 2009, p. 359-60).

1 Expressam essa sensação os versos do poeta Alexander Pope: “A natureza e as leis da natureza ocultavam-se nas trevas. Deus disse: ‘Faça-se Newton!’ E tudo se fez luz.” (*apud* COHEN, I. B. e WESTFALL, R. S., 2002, p. 15).

Quando Hume se considera no *Tratado* um anatomista da mente (HUME, 2009, p. 360 e 660), é no trabalho de cientistas como William Harvey (1578-1657) – cujo estudo sobre animais vivos serviu de base para descrever o sistema circulatório sanguíneo –, que o filósofo se inspira². Em sua *História da Inglaterra*, Hume afirma que a Harvey é merecida “a glória de ter feito [...] uma descoberta capital em um dos ramos mais importantes da ciência”, com “a felicidade de estabelecer de uma vez sua teoria nas provas mais sólidas e convincentes”, de modo que “a posteridade pouco acrescentou aos argumentos sugeridos por sua indústria e engenhosidade” (HUME, 1983, p. 98). A adoção do anatomista como referência metodológica é patente também na *Investigação sobre o entendimento humano*, quando Hume assevera que “não há dúvida de que, uma vez que se prove claramente que a circulação do sangue, por exemplo, ocorre em uma criatura como uma rã ou um peixe, surge uma forte presunção de que o mesmo princípio vale para todas as demais” (HUME, 2004, p. 147).

É notável ainda que Hume aceita a correspondência entre humanos e demais animais não apenas no domínio da sensibilidade, mas também no do raciocínio; pois assim como aqueles, estes são capazes de aprender pela experiência e adaptam os meios aos fins de autopreservação, buscando o prazer e evitando a dor (HUME, 2004, p. 147-52; 2009, p. 209-12). Diante das constatações acima, ao menos às vezes, a Filosofia, para Hume, está mais próxima da Biologia do que, por exemplo, a Física.

2 Certamente, outros naturalistas exercem alguma influência sobre Hume, alguns fazendo parte do seu círculo de amizades em Paris, como Buffon e Maupertuis (Ver HUME, 1932a, p. 419 e 530; 1932b, p. 82 e 205). Vale indicar que cada um destes possui sua própria “teoria da seleção natural” (MONTEIRO, 1984), chegando Charles Darwin a reconhecer Buffon como um precursor do evolucionismo (DARWIN, 2009, p. xiii).

Como um anatomista da mente – e porque “todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana”, dado que em todos os saberes o ser humano é o cognoscente – Hume assegura que sua filosofia, além de ser influenciada pelas ciências naturais, pode aprimorá-las (HUME, 2009, p. 20-2).

A contribuição de Hume para os cientistas é uma lucidez acerca dos limites do conhecimento. Então, sua filosofia serve de grande alerta quanto ao uso do próprio método experimental, contra toda formulação “presunçosa e quimérica” que se julga capaz de ir além da experiência e acessar “qualidades originais e últimas da natureza humana” (HUME, 2009, p. 23-4). Nesse sentido, mesmo que determinados resultados da pesquisa de Hume não visem auxiliar especificamente, por exemplo, a Biologia, o filósofo compreende que inclusive biólogos podem se beneficiar deles, por trazerem consciência sobre a capacidade do método científico.

Um exemplo de alerta de Hume está na crítica que faz ao chamado argumento do desígnio, que percebe na ordem e na adaptação da natureza uma finalidade predefinida. Essa ideia pode ser classificada como presunçosa e quimérica, pois, mesmo sem evidência experimental, se presume a prova definitiva para a existência do Criador. A posterior derrocada desse modelo explicativo acerca da vida e sua substituição por uma alternativa naturalista caracterizam o advento do evolucionismo de Charles Darwin, no século XIX, marco do desenvolvimento das ciências biológicas (BLACKBURN, 2009, p. 438-39). Questionar o argumento do desígnio antes disso soa um contrassenso.

Antes de tratar do debate de Hume com a cosmologia então vigente, sobre o qual se debruçam boa parte dos estudos comparativos entre o filósofo e a pesquisa darwiniana, é pertinente fazer algumas considerações terminológicas que, segundo Hume, embasam a construção de qualquer pesquisa confiável. O que se quer dizer por natureza, objeto de interesse comum entre filósofos e biólogos modernos? De que modo a natureza especificamente humana está relacionada a ela?

2 Natureza e natureza humana

O termo “natureza” é muito importante para Hume e seus contemporâneos³. O título da primeira e, para muitos, sua principal obra, *Tratado da natureza humana*, já sugere isso. Explicando melhor o que disse na seção anterior, a intenção do filósofo é levar a cabo um “aperfeiçoamento na ciência do homem” e, a partir dele, contribuir com as demais ciências. Hume admite que outros pensadores têm alguma parcela no êxito do mesmo projeto, que consiste basicamente

3 A título ilustrativo, vale notar que se fala à época – além de filosofia natural, o que corresponde hoje ao que chamamos de ciências naturais – em teologia (ou religião) natural, bem como história natural. A ideia é passar em revista todos os conhecimentos à luz da razão e da experiência. O teólogo Joseph Butler, por exemplo, tido por Hume como um precursor do projeto de reforma da ciência do homem, tem uma obra, publicada em 1736, chamada *Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and nature*. Entre 1749 e 1788, o biólogo Buffon publica sua *Histoire naturelle, générale et particulière*. O próprio Hume tem sua *História natural da religião*, de 1757, nomeada possivelmente a partir da obra de Buffon; e seus *Diálogos sobre religião natural*, que começaram a ser escritos em 1750, embora publicados postumamente apenas em 1779. Bem provável que, para compor as falas dos diferentes personagens nesta obra, Hume leva em conta ideias de várias figuras de seu tempo, como Butler, Buffon e Maupertuis (Ver KNOX-SHAW, 2008; MALHERBE, 1995).

em aplicar o método experimental, bem sucedido nas ciências da natureza, à Filosofia (HUME, 2009, p. 22). Uma distinção de Hume em relação a seus pares está exatamente na sua concepção de natureza.

Apesar da importância dada à natureza desde o início, somente no Livro 3 do *Tratado*, publicado em 1740, um ano após os Livros 1 e 2, que Hume problematiza o termo. Isso acontece possivelmente em resposta a questionamentos de Francis Hutcheson, uma figura de grande reputação no cenário intelectual britânico e um dos precursores da reforma da ciência do homem nomeados no *Tratado*. Antes da publicação do Livro 3 do *Tratado*, que investiga o fenômeno moral, Hume reage em carta dirigida a Hutcheson aos comentários deste sobre o referido texto. Na correspondência, encontramos sinais de uma séria divergência que marca bem a filosofia humeana. Em um trecho da carta, declara Hume:

Eu não posso concordar com o seu sentido de natural. Ele é fundado em causas finais; o que é uma consideração que me parece muito incerta e antifilosófica. Peço [que responda]: qual é o fim do homem? Ele é criado para a felicidade ou para a virtude? Para esta vida ou para a próxima? Para si mesmo ou para o seu Criador? Sua definição de natural depende da resolução dessas questões, que são infinitas e muito distantes do meu propósito.⁴

Por coerência com o projeto de construir um conhecimento referendado na experiência, isento de ideias presunçosas e quiméricas, Hume rejeita o senti-

4 Tradução minha de: "I cannot agree to your Sense of Natural. Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the next? For himself or for his Maker? Your Definition of Natural depends upon solving these Questions, which are endless, & quite wide of my Purpose". (HUME, 1932a, p. 33)

do de natureza de Hutcheson⁵, eivado de finalismo. Desse modo, ao demarcar sua postura de investigador, quando enfim publica o Livro 3 do *Tratado*, Hume faz questão de dedicar algumas linhas sobre a confusão que pode ocorrer quando se alega que algo é ou não é natural.

Após ter argumentado que a distinção que fazemos entre vício e virtude é derivada de um senso moral, dispensando uma ordem objetiva e preexistente à própria atividade humana de avaliar (HUME, 2009, p. 508), Hume se posiciona sobre uma problemática comum a seu tempo: a moral é natural? Para responder a quem faz a pergunta, ele revisa os sentidos de natureza.

A definição humeana de natureza acontece por contrastes. O primeiro deles é com o milagre. Natural é o oposto a sobrenatural. É o que é da ordem do mundo humano e não do divino. Nesse sentido, vício e virtude são igualmente naturais. O segundo termo contrastante à natureza é a raridade. Natural, então, é o que ocorre frequentemente. Nessa acepção, por ser evidente que observamos com certa regularidade tanto o vício quanto a virtude, ainda que esta em menor frequência do que aquele, Hume está seguro de que ambos são naturais (HUME, 2009, p. 512-14). O terceiro e último contraste da natureza mencionado na ocasião é com o artifício. Para tratar dele, situo-o rapidamente dentro de uma querela que precede Hume.

Hutcheson dedicou boa parte de sua obra ao combate do que chama de “associações fantásticas”, ou crenças consideradas errôneas acerca da nossa verdadeira natureza, como a de que somos essencialmente egoístas e a de que a

5 Em 1742, dois anos após vir a público o Livro 3 do *Tratado*, Francis Hutcheson publica *An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense*, reiterando o sentido teleológico que dá à natureza.

moralidade é uma invenção, presentes, por exemplo, na filosofia de Mandeville (GILL, 2006, p. 203-5). Este autor, inversamente a Hutcheson, entende que o vício é natural e a virtude artificial. Apesar da divergência, ambos concordam que algo não pode ser ao mesmo tempo natural e artificial, por um termo ser a negação do outro. Supõem, então, que o ser humano é capaz de criar algo à revelia da natureza, havendo também a possibilidade de ele se submeter ou não a ela, que é inalterada. Para Hutcheson, a adequação à natureza é necessariamente benéfica aos humanos, para Mandeville, prejudicial. Enquanto, para Hutcheson, a moralidade está na natureza, para Mandeville, ela está fora.

Já conforme Hume, se quiséssemos considerar que natural é apenas o que não depende da ação humana, virtudes e vícios seriam igualmente artificiais, uma vez que em ambos há sempre uma intencionalidade do agente. Por isso, Hume encara a distinção entre artifício e natureza, ou entre o que é e o que não é criado pelo ser humano, como inapropriada, rejeitando-a como critério de distinção moral, assim como faz com as demais acepções de natural. Conclui, assim, reiterando a opinião da carta transcrita acima, que “nada pode ser menos filosófico que aqueles sistemas que afirmam que virtude é o que é natural, e vício, o mesmo que não-natural” (HUME, 2009, p. 514).

Em substituição ao critério natural/não natural, em qualquer sentido, o qual pode se ligar inadvertidamente a “relações e qualidades incompreensíveis, que jamais existiram na natureza”, Hume sugere outro para distinguir a virtude do vício: prazer/desprazer. De acordo com ele, caso a contemplação de uma ação, sob uma peculiar perspectiva, nos seja agradável, naturalmente a chamamos de virtude; caso nos seja desagradável, vício. A partir deste critério, algu-

mas virtudes e vícios até podem ser classificadas como naturais, ao passo que outras virtudes e vícios, artificiais (HUME, 2009, p. 514-5).

Diferentemente de seus predecessores, para Hume, o artifício não nega a natureza. Isso porque o artifício é pensado a partir do caráter inacabado e nem sempre favorável da natureza, como expressam passagens como esta:

A natureza, portanto, confiou essa tarefa [observância de regras] inteiramente à conduta humana; não pôs na mente nenhum princípio original peculiar que nos determinasse a realizar um conjunto de ações, já que os outros princípios de nossa estrutura e constituição são suficientes para nos guiar até elas (HUME, 2009, p. 565).

Consistentemente, a mesma ideia ecoa em outras obras de Hume, como nos *Diálogos*:

A natureza parece ter formado um cálculo exacto das necessidades das suas criaturas e, como um amo rígido, forneceu-lhes poucos mais poderes ou aptidões que os que eram estritamente suficientes para suprir aquelas necessidades. Um pai indulgente teria concedido um amplo sortido de aptidões para proteção contra acidentes e para garantir a felicidade e a saúde da criatura, na mais desafortunada concorrência de circunstâncias (HUME, 2005, p. 116-7).

A severidade da natureza pode ser exemplificada pela tendência humana à parcialidade, da qual decorrem tanto o egoísmo quanto a generosidade preferencial aos mais próximos, que, em contexto de escassez de recursos, gera conflitos sociais. Não obstante o remédio para o inconveniente esteja ausente na natureza ou na sua negação, é *derivada* dela que surge uma solução, como uma versão refinada das habilidades humanas (HUME, 2009, p. 528-30). Dessa maneira, a justiça, entendida como um conjunto de regras acerca da propriedade, é uma virtude artificial, por ser uma prática decorrente de certas disposições na-

turais (egoísmo e generosidade restrita), inventada pelos humanos ao longo do tempo com o intuito de se adaptarem a novas circunstâncias (escassez de recursos) (HUME, 2009, p. 536). Ao mesmo tempo, a origem artificial da prática da justiça não impede que ela seja natural ainda em certo sentido, pois ela recebe a aprovação pública do mesmo modo que uma virtude natural ou instintiva, como a benevolência (HUME, 2009, p. 517-24). Como se percebe, a natureza humana, para Hume, mesmo que possua uma capacidade adaptativa às necessidades circunstanciais, ainda está subordinada à natureza em geral – inclusive não sendo pensada a partir do milagre, da raridade ou da arbitrariedade.

Chamo atenção aqui não tanto para o que Hume identifica no mundo como natural ou artificial, mas para a original relação que ele estabelece entre natureza e artifício. Diferentemente de seus predecessores, Hume compreende o ser humano completamente inserido na natureza. De tal modo que todas as invenções materiais e imateriais humanas obedecem aos princípios naturais, não se querendo dizer com isso que Hume ignora mudanças e variações no mundo. Pelo contrário, justamente por inserir o humano, e todas as suas realizações criativas, totalmente na natureza, Hume reconhece que fazem parte desta a mutabilidade e a variabilidade. Essa concepção serve, ao mesmo tempo, de precaução contra compromissos antifilosóficos e anticientíficos, por serem teleológicos, e de alternativa possível para a elaboração de teorias sólidas, por serem fundadas na experiência. Levando em conta essa noção de natureza, todos os fenômenos, não somente a moralidade, são tratados por Hume.

De acordo com o filósofo escocês, não experimentamos a causalidade (conexão necessária entre objetos ou eventos), mas somos levados a crer que o

o mundo se comporta assim em decorrência da experiência frequente de conjunção entre objetos ou eventos. De tanto repetidamente observar e experimentar em situações diversas que, por exemplo, após o contato com o fogo se sucede o calor, humanos e demais animais atribuirão ao fogo a produção necessária de calor, de tal modo que conseguem prever este diante da aparição daquele. Diz Hume que, embora não tenhamos evidência, é irresistível à mente fazer a passagem da experiência de conjunção constante para a crença na conexão necessária (causalidade). Por conta disso, Hume considera que o hábito é um princípio ou instinto natural. Como através dele sabemos “como adequar meios a fins” e “como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer”, o hábito é imprescindível para a preservação da vida (HUME, 2004, p. 73-80), tanto dos humanos quanto dos demais animais (HUME, 2004, p. 147-52)⁶.

A ideia de que os humanos estão submetidos às mesmas regularidades da natureza em geral é sustentada também por Charles Darwin, que declara logo na primeira página da introdução de *A origem do homem*:

Pareceu-me suficiente indicar, na primeira edição da minha *Origem das espécies*, que por esse trabalho “uma luz seria lançada sobre a origem do homem e a sua história”; e isto implica que o homem deve ser incluído junto com os outros seres orgânicos

6 Não é propósito do presente texto discutir profunda e amplamente a teoria humeana da causalidade, muito debatida pela tradição filosófica, mas tão somente por em relevo que, para Hume, a ideia de causalidade, formada a partir de uma dimensão instintiva da mente, que é o hábito, desempenha uma função vital nos pensamentos e ações de animais humanos e não humanos. Se por um lado Hume é um cético, ao demonstrar que a causalidade não possui fundamento nem na razão nem experiência, por outro é também um naturalista, ao mostrar como incontrolavelmente cremos que eventos e objetos estão necessariamente conectados (Ver HUME, 2009, p. 216, 258, 299-300).

em qualquer conclusão geral com respeito a aparição dele nesta terra⁷.

Ao examinar a proximidade entre Hume e Darwin sob o aspecto cognitivo da natureza humana, Matos (2007) nota que este, apesar de preocupado com a origem biológica dos poderes mentais, estabelece equiparações entre animais humanos e não humanos semelhantes às de Hume, como o aprendizado pela experiência repetida e a valorização do instinto para a sobrevivência. Isso se deve pelo fato de que Darwin, como Hume, segundo Matos (2007), concebe a natureza como autogovernada por princípios atuantes sobre todos os seres, o que pode ser atestado pelo seguinte trecho: “é difícil evitar personificar a palavra natureza; mas eu quero dizer por natureza somente a ação agregada e o produto de muitas leis naturais, e por leis naturais, a sequência de eventos como verificada por nós”⁸. Focado no aspecto motivacional, Blackburn (2009) destaca, dentre outros pontos específicos de contato, que Hume e Darwin, por darem ênfase à natureza em detrimento da razão, elaboram sistemas morais baseados nas paixões, considerando a vergonha e o orgulho, por exemplo, como forças motivadoras. Uma diferença significativa entre eles, porém, reside, conforme Blackburn (2009), na valiosa lição de Hume que é natural aos humanos criar artifícios materiais e imateriais.

7 Tradução minha de: “It seemed to me sufficient to indicate, in the first edition of my 'Origin of Species,' that by this work 'light would be thrown on the origin of man and his history'; and this implies that man must be included with other organic beings in any general conclusion respecting his manner of appearance on this earth” (DARWIN, 1981, p. 1).

8 Tradução minha de “it is difficult to avoid personifying the word Nature; but I mean by Nature, only the aggregate action and product of many natural laws, and by laws the sequence of events as ascertained by us” (DARWIN, 2009, p. 63).

Destaco que essa peculiaridade da natureza humana, para Hume, não torna o ser humano alheio ou superior ao restante da natureza, lembrando que é esta que dá ordens. O artifício expressa a natureza estendida a limites até então não conhecidos, mas que seriam possíveis. Desse jeito, a moralidade, para Hume, não é um ponto fixado dentro ou fora da natureza, e sim um produto derivado dela. Uma das consequências desta concepção é admitir uma dimensão dinâmica da natureza, exigindo dos seres uma constante readaptação a depender da circunstância espaço-temporal, ainda que as mudanças não se convertam em alterações fisiológicas a gerar novas espécies, como acontece no evolucionismo.

Na próxima seção, mostrarei que, consistentemente à posição de Hume quanto a outros domínios, ele julga como inapropriado se valer da característica humana de artífice como prova para a existência de um Criador que explica a ordem natural.

3 A crítica humeana ao argumento do desígnio ou sobre a origem da ordem da natural

O argumento do desígnio faz parte de uma longa tradição, que remonta à prova teleológica tomasiana da existência divina, a qual integram eminentes filósofos e cientistas do século XVII ao XIX, dentre eles Locke e Newton, designados como teístas (MONTEIRO, 1984, p. 118; 2005, p. vi-vii). O próprio Charles Darwin, por exemplo, reconhece que foi seduzido por esse modelo explicativo,

na versão de William Paley, até ter formulado sua teoria da seleção natural (DARWIN, 2000, p. 75).

Hume debate mais detidamente sobre o tal argumento nos *Diálogos sobre a religião natural*, obra de caráter peculiar. Além de ter sido publicada postumamente, seu estilo é bem distinto de praticamente todas as demais produções de Hume. Nela, de um modo teatralizado, três personagens e um narrador fictícios discutem em torno da natureza divina e a ordem do mundo. Cada um dos três debatedores no livro dá voz a uma opinião distinta sobre a origem da ordem natural. Demea representa os defensores da prova *a priori* da existência divina. Cleantes fala pelos teístas e Fílon, pelos deístas (MONTEIRO, 2005, p. vi-xiii).

Considerando a prevalecente interpretação de que Hume se expressa por Fílon⁹, o desígnio é rejeitado como uma explicação válida sobre a adaptação dos seres. A analogia entre a natureza e os artifícios humanos, como o relógio, por exemplo, sugerindo que há a intenção de um criador em ambos, sobre a qual Cleantes se apoia, é fraca ou parcial, pois carece de respaldo na experiência (HUME, 2005, p. 25-6). Esse recurso argumentativo, para Hume, não passa de um forçado antropomorfismo, uma mera ilusão decorrente de uma simulação de intencionalidade dos eventos naturais. Segundo Monteiro, Hume não só critica o argumento tradicional, como também defende que, para sermos consistentes com o método experimental, a natureza precisa ser explicada por princípios inerentes a ela; uma vez que são verificáveis e mais plausíveis do que qualquer elemento transcendente (MONTEIRO, 1984, p. 118-20).

9 Ou pelo menos de modo mais frequente. Sobre a discussão de quem fala por Hume e a arquitetura como um todo dos *Diálogos*, ver Lopes (2018).

Monteiro continua sua interpretação sustentando que algo que atende a essa exigência para Hume é o hábito, pois, diferentemente do desígnio, não é uma qualidade oculta do mundo e sim um instinto. Como já visto na seção anterior, graças ao hábito, humanos e demais animais são capazes de prever – com alguma eficácia, embora sem efetiva certeza – a regularidade do mundo. A esta nos adaptamos inconscientemente e, assim, sobrevivemos; os inaptos, não. Mais alinhada a alguns naturalistas de seu convívio, como Buffon e Maupertuis, do que ao pensamento filosófico hegemônico de seu tempo, a proposta de Hume é chamada por Monteiro de uma “teoria da seleção natural”. Muito embora ela não seja evolucionista, dado que Hume jamais sugere a origem de espécies a partir de outras, a teoria humeana antecipa parcialmente o darwinismo (MONTEIRO, 1984, p. 121-5).

A percepção de que a crítica ao argumento do desígnio nos *Diálogos* representa um “protodarwinismo” é comum¹⁰. Não que se queira com isso alegar uma influência, ao menos direta, de Hume sobre Darwin. Alguns comentadores, como Pimenta (2018), defendem que apesar da diferença entre os dois projetos, a teoria darwiniana não poderia dispensar uma posição antiteleológica como a defendida por Hume nos *Diálogos*. Ainda conforme Pimenta (2018), embora para ambos os britânicos, os seres se adaptam ao ambiente através de um longo processo natural, sem a participação de uma intencionalidade divina, eles concebem a adaptação diferentemente. Para Hume, ela é repetitiva e interna,

¹⁰ Silva (2006), por exemplo, desenvolve essa leitura em discussão com vários comentadores – como Daniel Dennett e Richard Dawkins, além de João Paulo Monteiro, aqui considerado. A divergência principal entre tais intérpretes é se Hume, nos *Diálogos*, além de refutar o argumento do desígnio, oferece ou não uma alternativa a essa proposta.

não se traduzindo em mudanças fisiológicas. Já conforme Darwin, uma condição necessária para sabermos como uma forma natural, como o olho, por exemplo, se relaciona com sua função, é considerar o processo adaptacional constante da espécie, não a tomando como fixa (PIMENTA, 2018, p. 161-6). Isso quer dizer que mesmo que uma antiteleologia seja necessária, ela não é suficiente para o darwinismo.

Contra a tendência de aproximação entre Hume e Darwin, Marques (2005) afirma que a posição de Fílon-Hume, segundo a qual a ordem natural não corresponde a um projeto divino, é apenas hipotética e não categórica. Isso porque, para descartar de vez o desígnio como explicação para a natureza, faltaria justamente, além de evidências empíricas, o conceito de evolução darwiniano. Para sustentar essa interpretação, Marques (2005) enfatiza a explícita concessão parcial de Fílon ao referido argumento nas últimas páginas dos *Diálogos*. Admite o suposto porta-voz de Hume que “as causas de ordem no universo apresentam provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana”. Caso não seja possível dar uma melhor explicação para isso, continua Fílon, espera-se que “a pessoa mais inquisitiva, contemplativa e religiosa” aceite o argumento do desígnio, “ainda que existam inúmeras objeções contra ele” (HUME, 2005, p. 145-6). Em prol de sua tese, Marques destaca também que o argumento do desígnio vigorou na esfera acadêmica por décadas após a publicação dos *Diálogos*. Diante da situação, é questionável, de acordo com Marques, que Hume realmente o tenha refutado ou que pelo menos tenha uma alternativa plausível para ele (MARQUES, 2005, p. 139-40; 144).

Barra enxerga Hume ainda mais afastado de Darwin. Isso porque o comentarador entende que a crítica de Fílon, coadunada à tradição cética de suspensão do juízo, visa unicamente levar o leitor a perceber uma *isosthéneia* (igual força) entre as propostas explicativas acerca da ordem natural. Hume, então, nem poderia ser um crítico ao argumento do desígnio por considerar o problema realmente insolúvel (BARRA, 2011, p. 13-4).

Penso que Marques (2005) e Barra (2011), apesar de trazerem à tona pertinentes leituras do texto e do contexto em questão, não conseguem negar a existência de uma antiteleologia no filósofo escocês. Na verdade, a posição de Fílon, com exceção a da última seção dos *Diálogos*, quando ele faz concessões ao argumento do desígnio, confirma a postura antiteleológica de Hume em outros textos, como mostrei na seção anterior. Esse me parece ser um motivo convincente para preferir interpretar os *Diálogos*, obra póstuma que trata de um tema controverso e com um estilo literário incomum ao autor, à luz das outras produções de Hume ao invés de fazer o contrário.

Como expliquei anteriormente, para Hume, não existe mais do que uma única natureza, estando todos os seres sujeitos a ela. Presumindo coerência do autor, espera-se que ele conceba a explicação da ordem natural como faz com a ordem moral, sem recorrer a causas finais. Ainda que Hume não tenha formulado exatamente uma teoria da seleção natural, sua posição antiteleológica parece incontestável. Penso que o que Fílon faz é aplicar ao mundo natural a crítica genérica de Hume aos argumentos presunçosos e quiméricos, aludidos na introdução *Tratado*, assim como procede no domínio moral, no Livro 3.

Nesse sentido, compreendo que uma interpretação como a de Pimenta (2018) – a antiteleologia de Fílon-Hume é elemento necessário, embora insuficiente para o darwinismo – seja mais plausível, por ganhar força adicional com uma análise detida sobre a natureza no *Tratado*. Ainda assim, pontuo sobre o importante caráter de dinamicidade que o artifício dá à natureza, em contraste com a repetitividade que Pimenta (2018) destaca.

Justamente por não se ater à dimensão fisiológica, já que Hume é um anatomista da mente e não do corpo, é que o filósofo desenvolve um naturalismo mais sofisticado do que o de Darwin, considerando o desenvolvimento humano, como na moralidade, a partir de um refinamento dos afetos e do comportamento. Essa escolha de Hume, contudo, não o impede de ser comparado a Darwin, pois ambos explicam mudanças e variações da natureza a partir do que é estritamente acessível à experiência.

3 Conclusão

Mostrei neste artigo que Hume dialoga com a Biologia. Ele aprende com ela sobre a aplicação do método experimental por analogia entre humanos e outros animais, além de precavê-la sobre formulações anticientíficas, alicerçadas em causas finais. Ainda mais, a noção original de natureza em Hume se compatibiliza com o darwinismo: realidade sob a qual os humanos e demais seres estão submetidos, cujos fenômenos ocorrem com regularidade, ao mesmo tempo que adaptáveis às circunstâncias.

Considero que, para Hume, o argumento do desígnio é uma ideia tão presunçosa e quimérica quanto a proposta de distinção moral segundo o critério natural/não-natural. Nos dois casos, igualmente, Hume indica que a explicação filosófica-científica dos fenômenos é dada a partir da própria natureza. Consequentemente, Hume encara a mudança e a variação, presentes na noção de artifício, como nada mais do que natureza adaptada. É exagero, ainda assim, pensar que Hume seja um evolucionista, pois não cogita uma transmutação das espécies. Talvez por não dar a atenção requerida à dimensão fisiológica, já que Hume é um anatomista da mente e não do corpo, e não ter se dedicado profundamente ao estudo dos demais seres vivos como faz com o ser humano, pois seu enfoque é a natureza especificamente deste, que a pesquisa de Hume não se assemelha mais com a de Darwin.

Referências

BARRA, E. S. O. Quando criacionismo e evolucionismo tornam-se indistintos: lições a partir da crítica de David Hume às explicações da natureza em sua totalidade. *Contexto & Educação*, ano 26, n. 86, 2011, p. 4-22.

BLACKBURN, S. Is human nature natural? In: HODGE, J. & RADICK, G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Darwin*. 2ª. edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 435-54.

COHEN, I. B.; WESTFALL, R. S. Introdução Geral. In: NEWTON, I. *Textos, antecedentes e comentários*. Bernard Cohen; Richard Westfall (Org.). Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto e EDUERJ, 2002, p. 11-5.

DARWIN, C. *Autobiografia*, 1809-1882. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DARWIN, C. *The descent of man, and selection in relation to sex*. Introdução de John Tyler Bonner e Robert M. May. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

DARWIN, C. *The origin of species, by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GILL, Michael. *The british moralists on human nature and the birth of secular ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HUME, D. Diálogos sobre a religião natural. In: HUME, D. *Obras sobre religião*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005, p. 3-147.

HUME, D. Investigação sobre o entendimento humano. In: HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. J. O. A. Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 151-238.

HUME, D. *The history of England from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, v. 6. Prefácio por W. B. Todd. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

HUME, D. *The letters of David Hume*, v. 1. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1932a.

HUME, D. *The letters of David Hume*, v. 2. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1932b.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski, 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KNOX-SHAW, P. Hume's "farther scenes": Maupertuis and Buffon in the *Dialogues*. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 2008, p. 209-30.

LOPES, L. F. *A estrutura dramática dos Diálogos sobre religião natural de Hume e o problema do ateísmo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Belo Horizonte: UFMG, 2018.

MALHERBE, M. Hume's *Natural history of religion*. *Hume Studies*, v. 21, n. 2, 1995, p. 255-74.

MARQUES, J. O. A.. A crítica de Hume ao argumento do desígnio. *Dois pontos*, v. 1, n. 2, 2005, p. 129-47.

MATOS, J. C. M.. Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin. *Scientiæ studia*, v. 5, n. 3, 2007, p. 263-86.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

MONTEIRO, J. P. Introdução. In: HUME, D. *Obras sobre religião*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

PIMENTA, P. P. Seleção natural e analogia técnica em Hume e em Darwin. *Dois pontos*, v. 15, n. 1, 2018, p. 161-70.

SILVA, M. R. Hume e o argumento do desígnio. *Kriterion*, n. 113, 2006, p. 115-30.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).