UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA MODERNA

MOISÉS PRADO SOUSA

É POSSÍVEL DECIDIR SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS APÓS O QUE HUME NOS DIZ DAS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO HUMANO NA PRIMEIRA *INVESTIGAÇÃO*?

Belo Horizonte
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA MODERNA

MOISÉS PRADO SOUSA

É POSSÍVEL DECIDIR SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS APÓS O QUE HUME NOS DIZ DAS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO HUMANO NA PRIMEIRA *INVESTIGAÇÃO*?

Belo Horizonte - MG
2020

MOISÉS PRADO SOUSA

É POSSÍVEL DECIDIR SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS APÓS O QUE HUME NOS DIZ DAS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO HUMANO NA PRIMEIRA *INVESTIGAÇÃO*?

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG -, como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna. Orientadora: Profa. Dra. Lívia Mara Guimarães.

Belo Horizonte

2020

100
S725e
2029

Sousa, Moisés Prado.

É possível decidir sobre a existência de Deus após o que Hume nos diz das operações do Entendimento humano na primeira Investigação? [manuscrito] / Moisés Prado Sousa. - 2020.

139 f.

Orientadora: Lívia Mara Guimarães.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Agnosticismo - Teses. 3.Deus - Teses. 4.David Hume, 1711 - 1776. Investigação sobre o entendimento humano. I. Guimarães, Lívia Mara.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

É POSSÍVEL DECIDIR SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS APÓS O QUE HUME NOS DIZ DAS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO HUMANO NA PRIMEIRA INVESTIGAÇÃO?

MOISÉS PRADO SOUSA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 30 de outubro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Lívia Guimarães - Orientadora
UFMG

Profa. Marília Côrtes de Ferraz
UENP

Prof. Vinícius França Freitas
UFMG

Belo Horizonte, 30 de outubro de 2020.

Dedico essa dissertação aos meus pais, Jacy Alves Sousa e Rosemary Prado Alves, que com toda dificuldade me ajudaram a realizar esse trabalho sem bolsa. Eternamente grato.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a UFMG, por ter sido minha casa desde a Graduação, de 2010 até aqui, proporcionando aprendizados e experiências incríveis, depois ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por ter me dado a oportunidade de produzir esse trabalho, e sendo ainda compreensivo com a minha situação de estar dando aula em até duas escolas no Ensino Médio, prorrogando o prazo de vínculo.

Sou grato a todos os professores que tive nessa caminhada, aprendi muito com vocês. Em especial, minha orientadora, profa. Lívia Mara Guimarães, que conheci no polêmico e divertido Grupo Filosofia e Religião, onde tínhamos um ambiente de debate como em uma ágora grega. Bons tempos. Muito obrigado, Lívia, pela paciência com o meu gênio forte, por muitas vezes difícil de convencer, por aceitar tranquilamente pensamentos diferentes do seu, pela instrução e indicações dadas e, claro, pela amizade durante esses anos todos.

Agradeço aos colegas e amigos do Grupo Hume, pelas leituras e comentários feitos, o que me ajudou a lapidar esse texto.

Por fim, mas não por último, agradeço a todos os amigos e familiares pelo apoio, sem citar nomes para não esquecer de ninguém.

"Sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem."[1]

"Há, em geral, um grau de dúvida, cautela e modéstia que, em todos os tipos de exame e decisão, deve sempre acompanhar o verdadeiro raciocinador."[2]

(David Hume. *Investigação sobre o Entendimento Humano*)

[1] EHU, 1, §6. 2003, p. 23.

[2] EHU, 12, 3, §24. 2003, p. 218.

RESUMO

Nessa dissertação abordarei um problema de grande importância no pensamento humiano, se é possível afirmar ou negar justificadamente a existência de deus. Investigo se o teísmo, o deísmo ou o ateísmo podem ser sustentados sem contradizer as operações do entendimento humano. Em minha hipótese, a análise do entendimento na primeira *Investigação* nos conduz a uma outra solução, qual seja, a suspensão do juízo, ou impossibilidade de justificadamente se afirmar que deus existe ou que deus não existe – o que nos dias de hoje denominaríamos posição agnóstica. Entendo que essa interpretação é corroborada por outros textos do autor, que eventualmente estarão presentes aqui. James Noxon e J. C. A. Gaskin trabalham o agnosticismo de Hume, há um debate interessante entre os dois a esse respeito, no último capítulo eu adentro nos textos deles. Antes disso, apresento comentadores divergentes, sobretudo para contrapor os que afirmam que Hume cria em algum tipo de deus. Defendo o agnosticismo como a única asserção sustentável.

Palavras-chave: Agnosticismo. Investigação sobre o Entendimento Humano. Deus. David Hume.

ABSTRACT

In this dissertation, I will talk about a problem of great importance in Humian thought, whether it is possible to justifiably affirm or deny the existence of god. I investigate whether theism, deism or atheism can be sustained without contradicting the operations of human understanding. In my hypothesis, the analysis of the understanding in the first *Enquiry* leads us to another solution, which is the suspension of judgment, or impossibility of justifiably asserting that god exists or that god does not exist – what we would nowadays call agnostic position. I understand that this interpretation is supported by other texts by the author, which will eventually be present here. James Noxon and J. C. A. Gaskin work on Hume's agnosticism, there is an interesting debate between the two about this, in the last chapter I go into their texts. Before that, I present divergent commentators, especially to counter those who claim that Hume believed in some kind of god. I defend agnosticism as the only sustainable statement.

Keywords: Agnosticism. An Enquiry concerning Human Understanding. God. David Hume.

ABREVIAÇÕES

As abreviações abaixo se referem às seguintes obras de David Hume, citadas como nos modelos entre parênteses:

EHU: *An Enquiry concerning Human Understanding* / Investigação sobre o Entendimento Humano. (EHU, Seção, Parte, Parágrafo).

EPM: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* / Investigação sobre os princípios da moral. (EPM, Seção, Parágrafo).

D: *Dialogues Concerning Natural Religion* / Diálogos sobre a Religião Natural. (D, Parte, Parágrafo).

T: *A Treatise of Human Nature* / Tratado da Natureza Humana. (T, Livro, Parte, Seção, Parágrafo).

MOL: *My Own Life* / Minha própria vida. (MOL, Parágrafo).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

CAPÍTULO 1: Análise da *Investigação sobre o Entendimento Humano* 15

1.1 – Seções 4 e 5: Posição cética 17

1.2 – Seção 7: Força oculta e poder secreto 27

1.3 – Seções 10, 11 e 12: Base cética em relação à existência de deus 34

CAPÍTULO 2: A incapacidade de resposta positiva ou negativa 54

2.1 – Esclarecendo termos e fundamentando nossa visão: a resposta suspensiva sobre a existência de deus 55

2.2 – Dialogando com o contexto do problema: refutação a outros filósofos, o *Eu* e deus, defesa da *Investigação* 70

CAPÍTULO 3: Bases e contra-argumentos em favor da suspensão do juízo 88

3.1 – Limitação do conhecimento 89

3.2 – Contrapondo posições que tomam Hume como teísta, deísta ou ateísta 94

3.3 – Hume agnóstico: pensando junto com Noxon e Gaskin 110

CONCLUSÃO 130

BIBLIOGRAFIA 136

INTRODUÇÃO

"É certo que, quando os homens enveredam pela discussão de questões que jazem inteiramente fora do alcance das faculdades humanas, tais como as que se referem à origem dos mundos, ou à organização do sistema intelectual ou da região dos espíritos, eles podem ficar por longo tempo golpeando o vazio em suas infrutíferas contendas, sem jamais chegar a alguma conclusão definida." (EHU, 8, 1, §1. 2003, p. 120).

Abro minha dissertação com essa passagem da *Investigação sobre o Entendimento Humano* que, a meu ver, é um resumo da posição que defendo, ela corrobora tudo o que vamos argumentar e pode-se dizer que é a que melhor revela em poucas palavras a posição de Hume e as consequências de sua epistemologia em relação à questão sobre a existência de deus. Não podemos decidir, trata-se de uma questão inteiramente fora de nossas capacidades, pois as características mencionadas por Hume nesse trecho fazem parte do conceito deus, sobretudo como o ser que dá origem aos mundos. Não é possível provar a existência de deus, nem demonstrar a não existência do mesmo. É isso que buscaremos fundamentar a cada passo, detalhadamente.

Alguns estranharão esse tema não ter como base principal o clássico *Diálogos sobre a Religião Natural*, mas minha opção pela primeira *Investigação* é consciente e, mais do que isso, é crucial à minha proposta. No meu ponto de vista, ao contrário dos *Diálogos*, a primeira *Investigação*, por ser um texto mais técnico, direto e sem o véu literário, reduz a subjetividade interpretativa, e, na medida do possível, queremos evitar ao máximo isso aqui. Há ainda no primeiro o problema de qual personagem reflete o pensamento de Hume – se é que realmente um deles pode ser tomado assim –, a maioria dos comentadores o identifica em Filo, apesar de posições importantes da filosofia de Hume aparecerem na boca de Cleantes[3]. E em muitos aspectos as falas são ambíguas, haja vista a mais controversa: a mudança de posição de Filo ao final dos *Diálogos*. Hume pode ter tido a intenção de passar uma mensagem maior com essas nuanças do texto, quem sabe, olhando para o livro como um todo, apontar indiretamente a insolubilidade da questão em si. Mas essa possível estratégia não vemos na primeira *Investigação*, um texto que busca ser o mais claro e didático possível. É o texto que se encaixa perfeitamente ao ponto que pretendo mostrar, a saber, as consequências do ceticismo humiano em relação à questão da existência de deus, qual a posição coerente a esse ceticismo. Em tempo, destaco que isso não significa desmerecer o substancial livro dos *Diálogos*, que

[3] Trabalharemos isso em 3.3.

inclusive será importante instrumento utilizado aqui, mas tomar o tema de outro ponto de vista, não melhor ou pior academicamente falando, apenas mais apto à abordagem que farei. Dito isso, reitero que minha proposta é mostrar em que consiste o ceticismo e a limitação do conhecimento para percebermos que só podemos suspender o juízo em relação à existência ou não de deus.

Esse texto nos conduzirá, portanto, pelos perspicazes argumentos de Hume para trabalharmos e entendermos bem a questão sobre a existência de deus. Trata-se de uma posição filosófica válida para os dias de hoje, não apenas de um levantamento histórico. Hume deu-nos uma ferramenta tão forte que será, parafraseando-o, "um freio permanente a todo tipo de ilusão"[4]. E é exatamente isso que vamos apresentar aqui.

De cunho estritamente histórico, cabe apenas esta breve apresentação que se seguirá do nosso filósofo; necessariamente breve, até porque David Hume, um dos mais significantes nomes da filosofia moderna, a dispensa. Tampouco precisamos conhecer sua biografia para trabalharmos o tema em questão, nos interessa é a ideia apresentada por ele. Não obstante, farei uma introdução a quem ele foi, no parágrafo a seguir, principalmente em consideração ao eventual leitor não iniciado em filosofia, que tem interesse por nosso tema. Mas, reitero, importa aqui é o que ele nos disse.

Hume nasceu na Escócia, mais precisamente em Edimburgo, em 07 de maio (26 de abril *Old Style*) de 1711, e morreu em 25 de agosto de 1776. Ele é considerado um *cético naturalista* pela maioria dos intérpretes. Por mais contraditório que a princípio esses termos possam soar, faz sentido, pois para a vida prática ele defendia que devemos agir de acordo com o que aprendemos empiricamente, mas entendia que essas informações, geradas pelo *hábito*, não eram capazes de nos dar verdades últimas, consequentemente não tinham qualquer garantia de permanecerem as mesmas, o que dá início ao seu ceticismo teórico. Sua posição também é conhecida como *ceticismo mitigado*, tendo em vista que o *ceticismo excessivo* ou forte, colocado em prática nas ações cotidianas, é impossível[5] – falarei disso detidamente mais à frente, em 1.3, ao analisar a *Seção 12* –, ora, basta pensar que um sujeito que diante de um precipício, ou de outros perigos quaisquer, questiona se tais existem, não permanece muito tempo vivo. Hume escreveu sobre diversos temas: epistemologia, ética, estética, política, paixões humanas, religião, economia, história e outros. Escreveu ainda sua

[4] EHU, 10, 1, §2. 2003, p. 154.

[5] EHU, 12, 2, §21. 2003, p.215.

autobiografia[6]. Trata-se de um filósofo completo, que influenciou vários campos do saber, um verdadeiro fenômeno intelectual, tendo lançado sua principal obra (embora não reconhecida na sua época), o monumental *Tratado da Natureza Humana*, com apenas vinte e sete anos de idade. Hume prezava a amizade e uma boa companhia, e a frase a seguir, que ele escreveu em uma de suas últimas cartas, segundo E. C. Mossner, autor do tão bem escrito e informativo *The Life of David Hume*, podemos ver que se tratava de alguém que foi coerente aos seus pensamentos até o último dia de vida, revelando mesmo, com poucas palavras, o caráter de nosso grande pensador: "Eu vejo a morte se aproximar gradualmente sem nenhuma ansiedade ou arrependimento."[7] (MOSSNER, E. C. 1980, p. 602) [Tradução minha].

Posto isso, vamos para a apresentação do tema que ora nos interessa.

O que é deus? Certamente o conceito deus carece de maiores explicações e definições, para começar a conversa. Minha proposta é uma interpretação abrangente, por um lado tomar o conceito *deus* significando mitos primitivos e investigar se se pode negá-los cabalmente, por outro tomar definições menos carregadas de características antropocêntricas, mais amplas e sofisticadas, como, p.ex., o deísmo, o panteísmo[8] e o deus cartesiano (enquanto apenas criador da *res cogitans*).

A tarefa aqui consiste em demonstrar a impossibilidade de se afirmar ou negar categoricamente a existência de deus após as críticas de Hume ao conhecimento humano. Analisarei e descreverei a epistemologia da primeira *Investigação* de Hume, que ele denomina *ceticismo acadêmico* ou *mitigado*, em oposição ao *ceticismo excessivo* ou *pirrônico* e ao dogmatismo afirmativo. Esclarecerei que Hume tem em mente que os dados empíricos e as *questões de fato*, embora úteis e necessários para a ação no mundo e o convívio em sociedade, não são capazes de nos dar verdades últimas. O aspecto cético da filosofia humiana, fundado na limitação e incapacidade da própria condição humana de conhecer a realidade em si (independente de nossa percepção), nos conduz a essa posição.

---

[6] *My Own Life*, escrita em 18 de abril de 1776.

[7] *"I see Death approach gradually, without any Anxiety or Regret."* (MOSSNER, E. C. 1980, p. 602).

[8] "*Deísmo:* Doutrina fundada na religião natural e que admite a existência de Deus, não enquanto conhecido por uma revelação ou por qualquer dogma, mas na medida em que constitui um ser supremo com atributos totalmente indeterminados. Difere do teísmo, pois trata-se de uma doutrina que tanto pode postular a existência de um Deus criador quanto a imortalidade da alma ou a universalidade da moral. [...]
Panteísmo: Concepção segundo a qual tudo o que existe deve sua existência a Deus, e em última análise se identifica com Deus. Deus é assim um ser imanente ao mundo, à natureza, e não um ser exterior e transcendente. Na filosofia clássica, os estóicos defenderam uma posição na qual Deus se confundia com a Alma do Mundo. No pensamento moderno, Espinosa é o principal representante do panteísmo, afirmando que Deus é a única substância infinita e eterna, da qual todas as coisas existentes são apenas modos." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, pp. 88, 265).

Com esse fim, no que diz respeito ao texto base, *Investigações sobre o entendimento humano*, partiremos das Seções 4 e 5 para demonstrar a posição cética, que servirá de introdução à análise da Seção 7, onde abordarei os conceitos de "força oculta" e "poder secreto", fazendo uma conexão com a hipótese da existência de deus, culminando na abordagem das Seções 10, 11 e 12[9], que podem ser consideradas específicas sobre religião, metafísica e o ceticismo mitigado; esse é o escopo do primeiro capítulo. A seguir, no segundo capítulo, mostro em que consiste a resposta suspensiva em relação à existência de deus e o que faz dela a única sustentável, abordando conceitos chaves e dialogando com o contexto desse tema, trazendo diversos autores importantes na história da filosofia para contrapor ou esclarecer. Depois trabalho em específico com comentadores que discutiram o assunto, que veem a filosofia de Hume em direção ao teísmo/deísmo, ou ao ateísmo, ou ao agnosticismo[10] – no terceiro capítulo me deterei mais na última posição, que é a endossada por essa dissertação. As citações não seguem necessariamente uma sequência linear, de forma que será possível, ao longo do texto, ver partes de todo o livro sendo usadas para corroborar e/ou justificar minha abordagem.

Nesse diapasão, dialogando com importantes nomes no estudo de Hume em relação a esse tema, veremos como a suspensão do juízo é a mais coerente interpretação, pois o que é logicamente possível não pode ser negado sem mais, assim como, evidentemente, não pode ser afirmado também apenas devido ao fato de ser uma hipótese.

---

[9] Seguem-se os títulos das seções mencionadas: *4-Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento, 5- Solução cética dessas dúvidas; 7- Da ideia de conexão necessária; 10- Dos milagres, 11- De uma providência particular e de um estado vindouro, 12- Da filosofia acadêmica ou cética*.

[10] "*Agnosticismo*: [...] doutrina segundo a qual é impossível todo conhecimento que ultrapassa o campo de aplicação das ciências ou que vai além da experiência sensível. Em outras palavras, doutrina segundo a qual todo conhecimento metafísico é impossível. Diz David Hume: 'Quando percorremos as bibliotecas, o que devemos destruir? Se pegarmos um volume de teologia ou de metafísica escolástica, p. ex., perguntamo-nos: contém ele raciocínios abstratos sobre a quantidade ou o número? Não. Contém raciocínios experimentais sobre questões de fato ou de existência? Não. Então, lançai-o ao fogo, pois só contém sofismas e ilusões.' [...] o agnosticismo não pretende negar a existência de Deus, mas somente reconhecer que não podemos afirmá-la ou negá-la; [...] Agnóstico: Diz-se do indivíduo que não acredita no sobrenatural, em Deus ou no divino. Em outras palavras, agnóstico é alguém que declara ser incognoscível tudo o que se encontra para além da experiência sensível." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, p. 12).

CAPÍTULO 1: Análise da *Investigação sobre o Entendimento Humano.*

Antes de adentrar e discutir o tema central, que é a questão se podemos afirmar que deus existe ou que deus não existe, uma explanação das principais seções trabalhadas nessa dissertação sobre como funciona o entendimento e as que envolvem críticas teológicas são indispensáveis para solidificar as nossas bases e mesmo a conclusão. Aqui também a minha leitura do nosso autor ficará clara.

Nesse primeiro capítulo, portanto, procuro apresentar sínteses das seções, mas sem deixar de direcionar à nossa questão central. As seções são: 4 (*Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento*), 5 (*Solução cética dessas dúvidas*), 7 (*Da ideia de conexão necessária*), 10 (*Dos milagres*), 11 (*De uma providência particular e de um estado vindouro*) e 12 (*Da filosofia acadêmica ou cética*). Dou destaque, evidentemente, às partes que são mais relevantes ao nosso tema. São três blocos temáticos, divididos em subcapítulos, onde o primeiro aborda a posição cética (Seções 4 e 5), o segundo, os conceitos de "força oculta" e "poder secreto" (Seção 7) e, o terceiro, que traz a base cética em relação à existência de deus (Seções 10, 11, 12), abordando as seções clássicas sobre o tema da crença mística. É certo que poderíamos trabalhar cada uma das seções individualmente, mas nosso objetivo é fazer uma leitura que vincula essas seções, preparando o caminho para responder à questão principal: se se pode ou não afirmar ou negar a existência de deus. O número de seções por subcapítulo não significa maior ou menor relevância da respectiva seção; separo assim por serem seções afins e que têm um vínculo direto entre elas, compondo partes coesas. Procuro mostrar ainda a diferença que há entre o ceticismo mitigado e o ceticismo radical, pois é preciso entender bem a posição cética de Hume para então podermos trabalhar com mais fidelidade a questão da (possível) existência deus. É importante deixar bem claro que vejo uma intrínseca ligação nessas seções, uma linha de coerência que leva à posição que tomo e defendo referente à questão da existência de deus, de tal forma que nenhuma delas está aqui como adorno. Como Stephen Buckle, considero que:

> A *Investigação* é uma construção tão eficaz, que suas seções aparentemente desconectadas compreendem um argumento coerente e refletem um ponto de vista coerente: que o ceticismo e o experimentalismo de Hume, suas críticas religiosas e seu naturalismo positivo são todos aspectos de uma perspectiva filosófica unificada.[11] (BUCKLE, S. 2001, p. ix) [Tradução minha].

[11] *"The* Enquiry *is just such a construction: that its apparently disconnected sections comprise a coherent argument, and reflect a coherent point of view: that Hume's scepticism and experimentalism, his religious criticisms and his positive naturalism, are all aspects of a unified philosophical outlook."* (BUCKLE, S. 2001, p. ix).

1.1 – Seções 4 e 5: Posição cética.

A *Seção 4, Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento,* é decisiva para a tese aqui defendida, pois é a partir da limitação do conhecimento apresentada por Hume que, segundo entendo, somos levados a suspender o juízo no que diz respeito à questão da existência de deus.

Hume começa mostrando como todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser divididos em *relações de ideias* e *questões de fato*. As primeiras são as ciências da geometria, álgebra e aritmética. As segundas, já não são apuradas, precisas, da mesma maneira, pois por maior e mais recorrentes que sejam nossas evidências, elas não podem demonstrar uma verdade plena, já que, como nosso filósofo afirma, "o contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição."[12]. A seguir, ele diz que todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem se fundar nas relações de *causa* e *efeito*, reveladas pela experiência. Ele usa vários exemplos para mostrar que essa tese de todo conhecimento sobre questões de fato provir da experiência e não da razão é verdadeira, entre eles o famoso exemplo do movimento de bolas de bilhar, onde nós, tão acostumados com o *hábito*, afirmamos com certeza que uma bola vai comunicar movimento à outra, por meio do impulso, mas quando pensamos *a priori*, nada impede que imaginemos cenários alternativos, como ambas as bolas permanecendo em repouso, ou a primeira recuar em linha reta, ou saltar para longe da segunda, nem podemos dizer que o movimento será o mesmo observado até o presente momento (voltarei a esse tema da expectativa de recorrência das experiências logo mais à frente). Como ele afirma:

> Em uma palavra, portanto: todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo após ter sido sugerido, sua conjunção com sua causa deve parecer igualmente arbitrária, pois há sempre muitos outros efeitos que, para a razão, surgem como tão perfeitamente consistentes e naturais quanto o primeiro. Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência da observação e experiência. (EHU, 4, 1, §11. 2003, p. 59).

A seguir, Hume nos diz sobre a impossibilidade de alcançarmos uma causa última – falamos no máximo de algumas poucas causas gerais, tomando como base a analogia, a experiência e a observação, onde a maior conquista humana é reduzir os princípios dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade. Antecipando o que trabalharemos mais

[12] EHU, 4, 1, §2. 2003, p. 54.

detidamente no último capítulo, precisamente em 3.1, ele diz claramente que as *causas das causas gerais* e os *princípios móveis fundamentais* nós jamais alcançaremos, pois, a própria condição humana, limitada, não possibilita tal feito[13].

Sabemos que o raciocínio *a priori* não leva a coisa alguma, o raciocínio correto é a partir da experiência. Para ilustrar, raciocinar *a priori* seria como se os prisioneiros da famosa Caverna de Platão quisessem falar das cores do mundo que nunca viram; esses conceitos nem mesmo fariam sentido para eles, *a priori* não estamos informados de coisa alguma. Há uma extensa nota de rodapé na *Seção 5*[14] na qual Hume argumenta à exaustão contra a dicotomia entre razão e experiência, para afirmar que essa distinção é errônea e, no mínimo, superficial, pois não se raciocina sem experiência. É nessa mesma nota que ele menciona como confiamos muito mais no estadista, no general, no médico e no negociante experiente, destacando ainda que ninguém pode raciocinar sem experiência, de forma que quando falamos que alguém é inexperiente, estamos usando o termo em sentido comparativo, isto é, que esse alguém é menos experiente que outra pessoa. Alguma experiência, alguma informação do mundo empírico, tem que obter para começar um raciocínio válido.

Outra passagem nessa mesma seção é relevante para nossa tese:

> Deve-se certamente reconhecer que a natureza tem-nos mantido a uma boa distância de todos os seus segredos, só nos concedendo o conhecimento de umas poucas qualidades superficiais dos objetos, enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente. (EHU, 4, 2, §16. 2003, p. 62).

Ora, se "os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente" estão ocultos, seria uma ingenuidade tremenda afirmar que não pode ser deus a manter essa influência (o que os antigos e medievais denominavam de *causa eficiente*, diga-se de passagem), veja, a questão aqui não é se a hipótese de deus mantendo as coisas e suas respectivas influências é uma boa hipótese, mas ela ser uma hipótese, pois assim não se pode afirmar em absoluto que deus não existe. Evidentemente estarem ocultos tais poderes e princípios não é razão para se afirmar que eles são de fato movidos pela "mão de deus" ou qualquer coisa que a valha, poder ser o caso não significa o mesmo que ser o caso. Se eu chegar com uma caixa fechada e perguntar: ─ pode haver uma boneca de pano dentro dessa caixa? Todos sabem que pode ser o caso, mas ninguém teria condições de afirmar racionalmente que de fato há uma boneca nela pela simples condição de isso ser possível. Na

[13] EHU, 4, 1, §12. 2003, pp. 59-60.

[14] EHU, 5, 1, §5. 2003, pp. 75-77.

caixa cabe uma boneca, isso é tudo que posso saber, agora, se de fato está ou não lá dentro é simplesmente impossível de alguém saber, se não tiver condições de realizar a devida investigação. Qualquer afirmação nesse caso seria evidentemente leviana. Aforisticamente, para negar a hipótese da existência de deus, de maneira válida e fundamentada, seria preciso conhecer o todo, como as coisas são em si mesmas, entenda-se, para além da nossa limitada capacidade de percepção, teria que conhecer os "poderes e princípios ocultos", mas a isso não temos acesso. Não temos nem mesmo condições de investigar a extensão completa do cosmos com os nossos precários órgãos e ferramentas, o que já de início é um entrave para resolver essa questão.

Mas, apesar de não conhecermos esses poderes e princípios, agimos como se os conhecêssemos, repetimos os atos tomando como base as experiências passadas com a mais firme certeza, sem refletirmos sobre a complexidade de tais ações, e essa atitude, ao menos a princípio, inquieta Hume, pois afinal, qual a garantia que temos que o futuro repetirá o passado? Ou que objetos semelhantes terão efeitos semelhantes? Ele expressa assim:

> Ora, eis aqui um processo mental ou intelectual do qual muito me agradaria saber o fundamento. Admite-se unanimemente que não há conexão conhecida entre qualidades sensíveis e poderes secretos, e, consequentemente, que a mente, ao chegar a uma tal conclusão sobre sua conjunção constante e regular, não é conduzida por nada que ela saiba acerca de suas naturezas. Quanto à *experiência* passada, pode-se admitir que ela prevê informação *imediata* e *segura* apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? Essa é a questão fundamental sobre a qual desejaria insistir. (EHU, 4, 2, §16. 2003, p. 63).

A insistência dele na questão se dá porque temos uma crença enraizada de que o futuro repetirá o passado, sem ela estaríamos paralisados, mas quando refletimos sobre o que justifica essa crença, se há alguma garantia nela, vemos que não há. Nada sabemos acerca da natureza dos fenômenos, nem temos como demonstrar a razão que nos leva a esperar o mesmo efeito de objetos semelhantes. Por objetos semelhantes entenda-se do mesmo tipo, pois cada objeto é único, tendo sua própria e singular relação conosco. Por exemplo, não estou falando apenas da semelhança que há entre uma maçã e uma pera, essa também, mas ainda mais da semelhança que há entre maçãs do mesmo tipo. A maçã que eventualmente comi ontem, só pode, no máximo, assemelhar-se a que comerei hoje, mesmo que sejam da mesma árvore, pois elas não são o mesmo objeto, e olhando detidamente, não tenho razões que demonstre porque esperar efeito semelhante de objeto semelhante – nesse caso, semelhante é sinônimo de "iguais", pois igual, propriamente dito, só pode ser um objeto que

se apresenta em comparação com si mesmo, se isso fosse possível. Não é porque o pão sempre alimentou que tenho certeza que pães permanecerão alimentando aqueles que o comem, para ilustramos também com o exemplo dado na *Investigação*[15]. Peter Millican comenta sobre a fragilidade intrínseca dessa crença:

> Dos mecanismos instintivos que sustentam nossas crenças sobre o mundo, o mais importante é o costume ou hábito, o que nos leva simplesmente a esperar no futuro padrões de eventos semelhantes aos que observamos no passado, mesmo que não possamos dar uma explicação racional mais profunda dessas observações, nem a menor razão aceitável para supor que as correlações passadas continuarão. Portanto, nossas crenças sobre o comportamento de objetos no mundo exterior e sobre as operações de nossa própria mente são baseadas em uma ingênua suposição de uniformidade, uma confiança cega no passado, e não em qualquer tipo de *insight* sobrenatural sobre por que as coisas funcionam como funcionam.[16] (MILLICAN, P. 2002, p. 23) [Tradução minha].

Hume fala da impossibilidade de provar algo como falso: "tudo o que é inteligível e pode ser distintamente concebido está isento de contradição, e não pode ser provado como falso por nenhum argumento demonstrativo ou raciocínio abstrato *a priori*." (EHU, 4, 2, §18. 2003, p. 65). Essa é uma passagem muito pertinente, como síntese, para reforçar o que estamos dizendo. Tanto a ideia da existência de deus como a da não existência são inteligíveis e podem ser distintamente concebidas, portanto, não podem ser provadas como falsas. Um ser criador e/ou mantenedor do universo é uma hipótese desse tipo – tomemos aqui essa definição para deus, sem falar em que consiste esse ser e sem qualificar ou defini-lo em algo mais. Todos conseguem inteligir a hipótese de um mundo criado por deus, com o significado descrito, sem haver contradição em termos. Alguém poderia tentar objetar dizendo que Hume coloca o "*a priori*" ao final da frase para indiretamente dizer que *a posteriori* tal prova é possível, mas essa objeção seria natimorta, pois ele já tira essa dúvida no início do parágrafo seguinte:

> Assim, se formos levados, por meio de argumentos, a depositar confiança na experiência passada e torná-la o modelo de nossos julgamentos futuros, esses

[15] "Nossos sentidos informam-nos da cor, peso e consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão podem jamais nos informar quanto às qualidades que o tornam apropriado à nutrição e sustento do corpo humano." (EHU, 4, 2, §16. 2003, p. 62).

[16] *"Of those instinctive mechanisms which supply our beliefs about the world, the most important is custom or habit, which leads us simple-mindedly to expect in the future patterns of events similar to those we have observed in the past, even though we can give no deeper rational account of those observations nor the slightest good reason for supposing that past correlations will continue. So our beliefs about both the behaviour of objects in the external world, and the operations of our own mind, are founded on a naive assumption of uniformity, a blind reliance on the past, rather than on any sort of supernatural insight into why things work as they do."* (MILLICAN, P. 2002, p. 23).

> argumentos terão de ser apenas *prováveis*, ou seja, relacionados a questões de fato e de existência efetiva, conforme a divisão já mencionada. (EHU, 4, 2, §19. 2003, p. 65). [Grifo meu].

Hume dedica algumas páginas sobre essa questão de que nenhum argumento pode garantir que o futuro repetirá o passado. A regularidade de um mesmo evento ou semelhante cria em nós a expectativa de que ele se repetirá, mas essa garantia, como explicamos, simplesmente não existe. É o que futuramente ficou conhecido como a crítica ao indutivismo[17]. Apesar de ele já apresentar o problema aqui, vale ressaltar que as bases céticas que solidificam essa posição só serão devidamente colocadas na *Seção 12, Da filosofia acadêmica ou cética* – que esmiuçaremos em 1.3. Don Garrett concorda com essa vinculação de complemento que faço entre as respectivas seções:

> A Seção IV da primeira Investigação é intitulada "Dúvidas Céticas sobre as Operações do Entendimento", e a seção seguinte começa relacionando a conclusão da Seção IV com "a filosofia cética". Mas o ceticismo não é tratado de maneira substancial na primeira Investigação até a Seção XII (novamente, cem páginas após o famoso argumento), onde a natureza do apoio para o ceticismo que há na Seção IV é finalmente explicada, da seguinte forma: "Nada nos leva a essa inferência [indutiva], a não ser o hábito ou um certo instinto de nossa natureza; ao qual, de fato, é realmente difícil resistir, mas que, como outros instintos, pode ser falaz e enganoso." (EHU 127).[18] (GARRETT, D. 1997, p. 81) [Tradução minha].

Isso, todavia, não significa que essa expectativa de repetição não tenha sua validade, pelo contrário, o que temos pelo *hábito* é o melhor critério para nossas crenças, mesmo que não nos dê uma verdade última. Por exemplo, tomo um copo d'água crendo que cessará minha sede, minha base é a semelhança de eventos anteriores, onde tive sede, tomei água, e o problema sempre foi resolvido, observo a mesma experiência nos outros, mas isso não garante um próximo evento, não importa a quantidade de casos, não tenho como ter certeza de que as coisas permanecerão como são, mas a validade desse ato para a vida prática é indiscutível, nós simplesmente morreríamos sem essa crença, é preciso agir assim, mesmo sem ter condições

[17] Por exemplo, tomando como base esse ponto da epistemologia humiana, futuramente Bertrand Russell fez a analogia do "Peru indutivista" para ilustrar as limitações do indutivismo. O conto é sobre um peru que era alimentado todos os dias no mesmo horário, então ele afirma que será sempre alimentado naquele horário, até que chega a véspera de Natal e ele não é alimentado, mas vira alimento. Analogia citada pelo professor filósofo da ciência Alan Chalmers (CHALMERS, A. 1993, p. 31).

[18] *"Section IV of the first Enquiry is entitled 'Sceptical Doubts concerning the Operations of the Understanding', and the following section begins by relating the conclusion of Section IV to 'the sceptical philosophy'. But skepticism is not treated at any substantial length in the first Enquiry until Section XII (again, one hundred pages after the famous argument), where the nature of Section IV's support for skepticism is finally explained as follows: 'Nothing leads us to this [inductive] inference but custom or a certain instinct of our nature; which it is indeed difficult to resist, but which, like other instincts may be fallacious and deceitful.' (EHU 127)."* (GARRETT, D. 1997, p. 81).

de mostrar a razão última que faz um evento seguir ao outro e/ou se repetir no futuro. É importante mencionar que damos assentimento a esse tipo de crença de maneira automática, irrefletida, de tal forma que julgaríamos fora de suas capacidades mentais normais alguém que seriamente ficasse em dúvida se sua sede cessaria, permanecendo parado diante de um copo cheio de água pura e limpa, enquanto tem sede. Obviamente todos nós, podendo tomar, tomaríamos a água imediatamente. É só a reflexão filosófica que nos leva a perceber que essa ação e todas que fazemos, que tomam como base a regularidade passada, carecem de fundamento último sustentável; não conhecemos a natureza das coisas. Vejamos essa relação entre futuro e passado no texto:

> É, portanto, impossível que algum argumento a partir da experiência possa provar essa semelhança do passado com o futuro, dado que todos esses argumentos estão fundados na pressuposição dessa mesma semelhança [...] É fútil alegar que conhecemos a natureza dos corpos com base na experiência passada. (EHU, 4, 2, §21. 2003, p. 68).

Na *Seção 5, Solução cética dessas dúvidas*, Hume nos apresentará seu caro princípio do *hábito*, que é essa propensão que temos de realizar uma mesma operação, sem ter como base um raciocínio que a justifique. Isso não quer dizer que a experiência não esteja nos dando reiterados motivos para agir de uma mesma forma, mas ela não nos mostra o mecanismo que nos leva a esperar determinado *efeito* de uma *causa*, uma vez que não temos acesso a essa ligação, é isso que nesta passagem ele quer dizer com raciocínio, em outras palavras, só vemos um acontecimento seguindo-se a outro, a experiência não nos revela esse *poder secreto*. Hume diz que se trata de uma espécie de determinação, neste parágrafo que considero chave para entendermos essa nossa limitação de conhecimento:

> Suponhamos agora que ela tenha adquirido mais experiência e vivido no mundo o bastante para observar que objetos ou acontecimentos semelhantes estão constantemente unidos uns aos outros. Qual é o resultado dessa experiência? O resultado é que essa pessoa passa a inferir imediatamente a existência de um objeto a partir do aparecimento do outro. E, no entanto, com toda sua experiência, ela não terá adquirido nenhuma ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual o primeiro objeto produz o segundo, e não é nenhum processo de raciocínio que a leva a realizar essa inferência. Ainda assim, ela se vê determinada a realiza-la; e, mesmo que viesse a se convencer de que o entendimento não toma parte na operação, seu pensamento continuaria a fazer o mesmo percurso. Há aqui algum outro princípio que a faz chegar a essa conclusão. (EHU, 5, 1, §4. 2003, p. 74).

Esse princípio é o *hábito*. Ele é importante e válido no nosso dia a dia, mas não demonstra o porquê *a priori*, e não demonstra o mecanismo de ligação entre um evento e

outro. Por isso Hume diz que "não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última de uma tal propensão"[19].

Logo a seguir, Hume abre a nota[20] de rodapé que mencionamos acima, que é de suma importância, onde ele aproximará o raciocínio da experiência, demonstrando como raciocinamos a partir da experiência. "Em resumo: se não partirmos de algum fato, presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos."[21]. Desse momento em diante, Hume chamará esse raciocínio que tem como base as questões de fato como o *raciocínio correto*[22], por exemplo, é um raciocínio correto esperar que o Sol nasça amanhã, mesmo sendo fruto do *hábito* e não nos dando uma verdade última, pois é o melhor que temos. Da mesma forma, esperamos que um determinado remédio cure, que o pão alimente, que objetos interfiram a passagens de outros, e tudo o mais que a experiência nos dá; raciocinar corretamente é observar bem os fatos para agir. Nessa conta entram não apenas os casos com regularidade constante, mas também o que é mais provável de ocorrer, olhar bem o que acontece no mais das vezes para raciocinar. Por exemplo, é mais provável que eu me machuque em uma batida de carros, saber que em algumas batidas pessoas saem ilesas não muda o raciocínio correto de evitar uma batida se não quero me machucar. Nesse sentido, um bom raciocinador é alguém que é experiente, que tira suas conclusões levando em conta as experiências passadas, suas e alheias. Agora, "quando raciocinamos *a priori* e consideramos um objeto ou causa apenas tal como aparece à mente, independente de toda observação, ele jamais poderá sugerir-nos a ideia de algum objeto distinto, como seu efeito"[23].

Um ponto importante apresentado na *Parte 2* da *Seção 5* é a diferença que há entre *crença* e *ficção*. A crença vem junto com alguma sensação ou sentimento passado, já a ficção, não, a primeira ainda não depende da nossa vontade e nem pode surgir quando se queira. Veja, a ficção certamente precisa de, como diz Hume, um "inventário original de ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos"[24], assim criamos, por exemplo, a ideia ficcional

---

[19] EHU, 5, 1, §5. 2003, p. 74.

[20] EHU, 5, 1, §5. 2003, pp. 75-77.

[21] EHU, 5, 1, §7. 2003, p. 78.

[22] "Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?*, pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência." (EHU, 4, 1, §13. 2003, p. 61).

[23] EHU, 4, 1, §13. 2003, p. 61.

[24] EHU, 5, 2, §10. 2003, p. 80.

de um centauro, ao juntar as sensações que tivemos de homem e de cavalo, mas isso não gera a crença em nós de que tal ser exista de fato. A crença está no patamar de uma consequência de nossas experiências. Alguém pode, por outro motivo qualquer que não o *hábito*, querer acreditar que um centauro existe, mas não seria alguém que julga as suas crenças tomando como base o que o mundo empírico nos dá. Thomas H. Huxley fala das dificuldades óbvias criadas para alguém que quer defender a existência de um centauro, mas tal não é algo impossível. Não ser digno de crença não é o mesmo que impossibilidade. Vejamos nas palavras dele:

> A hesitação em admitir a existência de um animal como um centauro, observe, não merece reprovação, ceticismo, mas elogio moderado, como mera boa-fé na ciência. Isso não implica, e não envolve, a meu ver, qualquer hipótese *a priori* de que um centauro é um animal impossível; ou, que sua existência, se ele existisse, violaria as leis da natureza. Sem dúvidas a constituição de um centauro apresenta uma variedade de dificuldades práticas para um anatomista e fisiologista; e muitas dessas generalizações de nossa experiência atual, que temos o prazer de chamar de leis da natureza, seriam perturbadas pelo surgimento de tal animal, de modo que deveríamos ter que estruturar novas leis para cobrir essa extensão de nossa experiência. Todo homem inteligente admitirá que as possibilidades da natureza são infinitas, e incluem centauros; mas não sentirá menos seu dever de manter, por enquanto, o ditame de Lucrécio, *"Nam certe ex vivo Centauri non fit imago"* ["certamente, não se faz a imagem a partir da existência do Centauro"], e de lançar todo o ônus da prova, de que os centauros existem, nos ombros daqueles que lhe pedem para acreditar em tal afirmação.[25] (HUXLEY, T. H. 1996, pp. 165-166) [Tradução minha].

Aqui estamos chamando de ficção aquilo que não se apresentou aos nossos sentidos, portanto, aquilo que não temos razões de crer. A imagem de um centauro não tem uma fonte imediata, isto é, pelos sentidos, como é o caso da imagem de um homem ou de um cavalo; mesmo se tivermos formulado a ideia de tal ser mirabolante ao olhar uma pintura, uma escultura ou um desenho, pois sabemos que tais já são frutos da imaginação, traduzidos em arte. Um dos exemplos que Hume usa para ilustrar a diferença entre crença e ficção é este:

---

[25] *"The hesitation about admitting the existence of such an animal as a centaur, be it observed, does not deserve reproach, as scepticism, but moderate praise, as mere scientific good faith. It need not imply, and it does not, so far as I am concerned, any a priori hypothesis that a centaur is an impossible animal; or, that his existence, if he did exist, would violate the laws of nature. Indubitably, the organization of a centaur presents a variety of practical difficulties to an anatomist and physiologist; and a good many of those generalisations of our present experience, wich we are pleased to call laws of nature, would be upset by the appearance of such an animal, so that we should have to frame new laws to cover our extended experience. Every wise man will admit that the possibilities of nature are infinite, and include centaurs; but he will not the less feel it his duty to hold fast, for the present, by the dictum of Lucretius, 'Nam certe ex vivo Centauri non fit imago', and to cast the entire burthen of proof, that centaurs exist, on the shoulders of those who ask him to believe the statement."* (HUXLEY, T. H. 1996, pp. 165-166).

> Ouço neste instante, por exemplo, a voz de uma pessoa que me é conhecida, e o som vem como se fosse do cômodo vizinho. Essa impressão de meus sentidos conduz de imediato meu pensamento para essa pessoa, bem como para todos os objetos que a circundam, e eu os represento para mim como existindo neste momento com as mesmas qualidades e relações que eu sabia possuírem anteriormente. Essas ideias se apoderam de minha mente de uma maneira mais firme que ideias de um castelo encantado. (EHU, 5, 2, §12. 2003, p. 83).

A seguir, Hume rememora que reduziu os princípios de conexão e associação mental a três liames que mantêm nossos pensamentos coesos, são eles a *semelhança*, a *contiguidade* e a *causação*, que dão origem à cadeia regular de reflexões. Explico brevemente cada um:

A *semelhança* é quando temos uma impressão presente que se assemelha a algo e que nos aviva a ideia que temos desse algo. O exemplo usado por Hume, como sempre, é perspicaz: um retrato de um amigo ausente[26]. Ao vermos esse retrato que se assemelha ao amigo fazemos uma conexão imediata e as ideias que temos dele adquirem muito mais força e vigor.

Já a *contiguidade* é vivacidade intensa que estar perto de um determinado objeto traz de outro. Por exemplo, quando um brasileiro típico na hora do almoço pensa em arroz, é muito provável que ele pense também no feijão, mas ele ver uma panela com arroz a sua frente transportará a sua mente com muito mais facilidade e vivacidade para a panela de feijão. Em ambos os casos, isso acontece devido ao hábito de experimentar essas duas comidas juntas, mas a superior vivacidade só acontece quando a presença de um dos objetos contíguo a outros se faz efetiva.

Por último, a *causação*, para Hume é de similar natureza às relações de *semelhança* e *contiguidade*. Ele usa vários exemplos para ilustrar: ver um filho de um amigo, que nos remete ao último; jogar um pedaço de madeira seca ao fogo, que nos faz presumir que as chamas aumentarão; uma espada empunhada contra o peito, que nos leva a pensar vivamente na ideia do ferimento e da dor[27]. Em todas elas a origem da ligação não está na razão, mas no *hábito*. A força da correlação vem não apenas da imaginação, mas da presença de um objeto que nos conduz imediatamente a outro, onde o primeiro já mostrou em experiências passadas ser causa do segundo. Hume relaciona esse imediato reconhecimento à própria sobrevivência de nossa espécie, é assim que produzimos o que é bom e evitamos o que é mal – ele chega a usar a palavra *instinto* para explicar isso:

---

[26] EHU, 5, 2, §15. 2003, p. 84.

[27] EHU, 5, 2, §§19-20. 2003, pp. 87-88.

> Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por algum *instinto* ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do entendimento. (EHU, 5, 2, §22. 2003, p. 89). [Grifo meu].

Em relação a Hume nomear essa seção como *solução cética*, Buckle é bem direto: "É uma solução cética porque nega certezas; e é genuinamente uma solução, porque é a enunciação de uma posição filosófica que é 'durável e útil' (161)."[28] (BUCKLE, S. 2001, p. 170) [Tradução minha].

[28] *"It is a solution that is sceptical because it denies certainties; and it is genuinely a solution because it is the enunciation of a philosophical viewpoint that is 'durable and useful' (161)."* (BUCKLE, S. 2001, p. 170).

1.2 – Seção 7: Força oculta e poder secreto.

Hume começa a *Seção 7*, *Da ideia de conexão necessária*, diferenciando as *ciências matemáticas* das *ciências morais*, mas não me deterei nessa explanação, pois não é necessária ao nosso tema. Vale, sim, destacar a parte em que o filósofo nos fala mais uma vez da nossa limitada condição e ignorância: "Quando esboçamos em alguns poucos passos os princípios da mente humana, podemos dar-nos por bem satisfeitos com nosso progresso, considerando quão rapidamente a natureza barra todas as nossas indagações acerca de causas e reduz-nos à admissão de nossa ignorância." (EHU, 7, 1, §2. 2003, p. 96).

Vemos, a seguir, a reafirmação do que ele já havia dito na *Seção 2*, que nossas *ideias* são cópias de nossas *impressões*. As *impressões* são o que experimentamos pelos nossos sentidos externos ou internos, as *ideias* são suas cópias. As primeiras são quase sempre fortes e palpáveis e não comportam ambiguidade. É importante dizer também que as *ideias* se dividem em *simples* e *complexas*, as *simples* são a cópia imediata, as *complexas* são aquelas constituídas pelo conjunto de ideias simples, ou aquelas que podem ser divididas em partes.

Hume examina então qual a impressão supostamente estaria por trás da ideia de poder ou conexão necessária. E a conclusão que ele chega é que "não há, consequentemente, em nenhum caso particular, isolado, de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária"[29]. O texto fala também que jamais podemos conjecturar qual o efeito resultará de um objeto na primeira vez que o vemos, nossa mente não pode discernir o poder ou energia de uma causa qualquer. E a "constância" no universo é uma expectativa da mente, a própria experiência nos mostra que as coisas mudam, algumas mais rápidas e radicais que outras, é verdade, mas mesmo o mais sólido dos fenômenos observados no cosmos pode mudar a qualquer momento. Não conhecemos a essência do universo para termos certezas de qualquer coisa – digo "essência" por não ter outra palavra mais apropriada, pois nem temos conceito legítimo para definir esse algo que nos é incognoscível.

> O cenário do universo está em continua mutação, e os objetos seguem-se uns aos outros em sucessão ininterrupta, mas o poder ou força que põe toda essa máquina em movimento está completamente oculto de nossa vista e nunca se manifesta em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos. (EHU, 7, 1, §8. 2003, p. 99).

Vale a pena olhar com calma esta parte: "põe toda essa máquina em movimento". É tautológico que algo dessa natureza e abrangência, que gera esse poder ou força que nos está

[29] EHU, 7, 1, §6. 2003, p. 99.

"completamente oculto", pode ser diversas coisas, muitas das quais certamente nem caberiam nos nossos conceitos. Pode ser deus, como pode também ser autonomia do próprio universo, que teria em si mesmo, nos seus átomos, esse poder de coerência e, quem sabe, decisão. São hipóteses entre outras que pudermos imaginar. Mas curioso aqui é que não precisamos interpretar como Descartes e muitos medievais antes dele, onde necessariamente é preciso pensar um poder sempre atuante para manter as coisas em movimento, a lei da inércia manteria as coisas em movimento, tendo uma força inicial. A incógnita principal está no poder (na "causa") que gera esse movimento[30]. O poder movente do todo está oculto, mas também o das partes, isto é, em cada evento que vemos seguir como "causa" de outro[31]. Não é necessário, mas é possível haver relação entre eles. Por exemplo, Oswald Hanfling pensa que há, ele vincula as expressões "*poder secreto*" e "*poder oculto*", que vemos nas *Seção 4* e *7*, respectivamente:

> Refiro-me a conversa dele sobre "poderes secretos". Isso é notável, por exemplo, na seção IV da *Investigação*. Nessa seção ("Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento"), Hume está interessado na questão que é conhecida como o problema da indução, o raciocínio que liga regularidades passadas a futuras. "O pão que comi anteriormente alimentou-me; ... mas segue-se disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião ...?" (E 34). Essa é uma forma familiar de colocar o problema, uma forma que é consistente com a análise de conjunção constante. Não é, no entanto, a forma que o problema é colocado por Hume. Pois depois de "alimentar-me", ele acrescenta: "isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos", e depois de "outra ocasião": "e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes". E essa dependência em "poderes secretos" é mantida ao longo da discussão. Na página 30, por exemplo, ele alega que os "móveis princípios fundamentais [das operações naturais] estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas". Acontece que o mistério dos poderes secretos desempenha um papel essencial no argumento cético de Hume. [...] Hume enfatiza a inacessibilidade do conhecimento humano aos poderes por trás das conjunções, evidentemente considerando isso como um aspecto essencial de seu argumento cético. Afirmações similares sobre um poder por trás das conjunções podem ser encontradas na seção VII, "Da ideia de conexão necessária": o poder ou a força, que aciona toda a máquina, está totalmente oculto para nós.[32] (HANFLING, O. 1979, pp. 503-504) [Tradução minha].

---

[30] Pensando na Física contemporânea, poderíamos questionar qual o poder que fez a singularidade expandir para formar o Universo (conhecido), será que há algo na própria que causaria isso? Atualmente não temos como dizer com certeza.

[31] "O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais *poderes secretos*, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de *poderes secretos* semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária." (EHU, 4, 2, §16. 2003, p. 63). [Grifos meus].

[32] *"I mean his talk of 'secret powers'. This is conspicuous in, for example, section IV of the Enquiry. In that section ('Sceptical Doubts concerning the Operations of the Understanding') Hume is concerned with what is known as the problem of induction, with reasoning from past regularities to future ones. 'The bread, which I*

Seguindo a seção, temos alguns parágrafos sobre o mistério da relação alma com o corpo, questionando como a volição pode movê-lo. Fazendo uma síntese, mesmo no que diz respeito à nossa vontade, que ao fim e ao cabo move um determinado membro de nosso corpo, não temos como conhecer o poder que realiza esse efeito, é apenas a experiência que nos diz quais partes podemos mover a partir de nossa vontade, usando a nossa consciência. A título de exemplo, por qual causa *a priori* podemos mover nossa língua e não nosso coração? Mas assim como as demais causas e efeitos observados na experiência, frutos do *hábito*, não temos como saber se o futuro repetirá o passado, não há qualquer contradição ao imaginar que na próxima vez em que eu quiser mover meu braço, ele não saia do lugar. Hume é sempre cauteloso, até para afirmar sobre essa nossa ignorância visível atualmente, não se precipita a dizer que nunca conheceremos essa verdadeira energia movente, ele diz:

> Mas os meios pelos quais isso se realiza, a energia pela qual a vontade executa uma tão extraordinária operação, tudo isso está tão longe de nossa consciência imediata que *deve* para sempre escapar às nossas mais diligentes investigações. (EHU, 7, 1, §10. 2003, p. 101). [Grifo meu].

Essa passagem tem o caráter explanatório desse conjunto que é o entendimento humano descrito por Hume na respectiva seção, corrobora a tese da limitação do nosso conhecimento, sendo mais um dos caminhos que nos levam a suspender o juízo, agora no que diz respeito às operações da vontade. Não estou querendo vincular o poder de volição a qualquer ser necessário fora do corpo ao trazer esse tema, novamente, pode ser o caso como pode não ser. De maneira alguma pretendo alegar que essa condição remete a uma alma, não temos razões para crer em tal, muito menos em uma mente divina que supostamente a manteria existindo, estou longe de fazer qualquer apologia da posição berkeliana[33], que

---

formerly eat, nourished me; ... but does it follow that other bread must also nourish me at another time...?' (E 34). This is the problem in a familiar form, a form that is consistent with the constant conjunction analysis. It is not, however, the form in which the problem is stated by Hume. For after 'nourished me' he adds: 'that is, a body of such sensible qualities was, at that time, endued with such secret powers', and after 'another time': 'and that like sensible qualities must always be attended with like secret powers'. And this reliance on 'secret powers' is maintained throughout the discussion. On page 30, for example, he had claimed that the 'ultimate springs and principles [of natural operations] are totally shut up from human curiosity and enquiry'. It turns out that the secrecy of secret powers plays an essential role in Hume's sceptical argument. […] *Hume stresses the inaccessibility to human knowledge of the powers behind the conjunctions, evidently regarding this as an essential aspect of his sceptical argument. Similar assertions about a power behind the conjunctions are to be found in section VII, 'Of the Idea of Necessary Connexion': the power or force, which actuates the whole machine, is entirely concealed from us."* (HANFLING, O. 1979, pp. 503-504).

[33] Falaremos brevemente sobre tal no Capítulo 2 (2.2).

considero indemonstrável. São meras possibilidades metafísicas. Tendo esclarecido isso, sigamos em frente. Hume enfatiza que:

> É só pela experiência que aprendemos sobre a influência de nossa vontade; e tudo que a experiência nos ensina é como um acontecimento segue-se constantemente a outro, sem nos instruir acerca da conexão oculta que os mantém ligados e os torna inseparáveis. (EHU, 7, 1, §13. 2003, p. 102).

> Disso tudo podemos, portanto, concluir – sem nenhuma precipitação, espero, embora com bastante segurança – que nossa ideia de poder não é copiada de nenhum sentimento ou consciência de poder que porventura experimentemos em nosso interior ao darmos início ao movimento animal ou empregarmos nossos membros nos usos e afazeres que lhes são próprios. Que seu movimento se segue ao comando de nossa vontade é um fato da experiência ordinária, como tantos outros acontecimentos na natureza. Mas o poder ou energia por meio de que isso se realiza é-nos desconhecido e inconcebível. (EHU, 7, 1, §15. 2003, pp. 103-104).

Ele argumenta como só conhecemos o efeito de uma ideia sucedendo-se ao comando da vontade, mas o poder que produz isso está completamente além de nossa compreensão. É apenas a experiência que nos mostra esse efeito recorrente, como ocorre em todos os eventos naturais e nas operações dos objetos externos. Nos sentimentos e nas paixões a coisa é ainda mais complexa, pois, como diz o texto: "quem pretenderá indicar a razão última desses limites, ou mostrar por que o poder é falho em um caso e não em outro?"[34]. Sobre esse ponto de ser falho em um caso e não em outro, a variação de reações nas paixões humanas é mais presente do que em eventos da natureza, obviamente, mas isso não quer dizer que não podemos esperar no primeiro, guiados pelo *hábito*, aquelas reações que são também mais recorrentes. É com base nessa expectativa e correspondência que Hume escreve sobre paixões e sobre moral, é o ponto de partida dele para compor sua filosofia nesses campos também, a título de curiosidade.

A ideia de que deus possa ser o *poder oculto* que mantém cada uma das coisas funcionando, fazendo a ligação de uma causa ao seu respectivo efeito, Hume considera logo a seguir, mas ele dirá que parece ser muito mais grandiosidade e demonstração de sabedoria, projetar a estrutura do universo de forma automatizada, ela tendo em si mesma o que é necessário para operar com perfeição, "em vez de obrigar o grande Criador a ajustar suas partes a cada instante e infundir com seu hálito o movimento a todas as engrenagens desse estupendo mecanismo"[35]. Em ambas as situações, deus estaria como autor da regularidade que conhecemos no universo pelo *hábito*, mas Hume, embora considere essas possibilidades como

[34] EHU, 7, 1, §18. 2003, p. 105.

[35] EHU, 7, 1, §22. 2003, p. 109.

válidas, faz questão de afirmar que não temos como dizer que uma delas é de fato o caso, já que somos profundamente ignorantes sobre essas coisas que, como ele diz, vão muito além da vida e da experiência cotidianas. Esta passagem é chave:

> Ignoramos, é verdade, o modo pelo qual os corpos operam uns sobre os outros. Sua força e energia é-nos inteiramente incompreensível. Mas por ventura não ignoramos igualmente a maneira ou a força pela qual a mente, mesmo a mente suprema, opera sobre si mesma ou sobre o corpo? De onde, eu pergunto, adquirimos qualquer ideia dessas coisas? Não temos nenhum sentimento ou consciência desse poder em nós mesmos. Não temos nenhuma ideia de um Ser Supremo, a não ser pelo qual aprendemos refletindo sobre nossas próprias faculdades. Assim, se nossa ignorância fosse uma boa razão para rejeitar alguma coisa, seríamos levados por esse princípio a negar toda energia ao Ser Supremo, tanto como o fizemos com relação à matéria mais bruta, pois certamente entendemos tão pouco das operações envolvidas em um caso como em outro. Será realmente mais difícil conceber que o movimento possa provir do impulso do que da volição? Tudo o que sabemos é nossa profunda ignorância em ambos os casos. (EHU, 7, 1, §25. 2003, pp. 110-111).

Hume diz claramente que não temos como negar a energia (movente do mundo) ao "Ser Supremo". É uma possibilidade. Nossa ignorância não pode ser base para afirmar ou negar cabalmente algo. Nos dois últimos parágrafos dessa primeira parte, Hume aponta alguns problemas para a tese que coloca o *Ser Supremo* como regente de tudo, mas deixa claro que nossa profunda ignorância não pode decidir sobre essa questão, de forma que a hipótese de deus continua sendo possível, o que não se sustenta é a afirmação que a mesma é o caso.

Seguindo a leitura, bem no início da *Parte 2* dessa mesma seção, nos deparamos com a definição mais direta de *conexão necessária*, que surge não de um saber *a priori* ou de uma única ocorrência, mas de repetidas vezes. Vale lembrar que se trata de uma crença, onde o homem crê na necessidade, movido pelo *hábito*, portanto, a chamada *conexão necessária* é na verdade uma *conexão habitual*[36].

> Mas não há, numa multiplicidade de casos, nada que difira de cada um dos casos individuais, os quais se supõe serem exatamente semelhantes, a não ser que, após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo hábito, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhante habitual e a *acreditar* que ele existirá. (EHU, 7, 2, §28. 2003, p. 113). [Grifo meu].

Sim, trata-se de uma crença, justificada pela experiência, mas uma crença. A experiência, por mais recorrente que um evento venha a ser, não tem condições de nos informar sobre a sua natureza. Sempre que minha justificativa para fazer uma conexão entre

[36] *"Experimentamos* então um novo sentimento ou impressão, a saber, uma conexão habitual, no pensamento ou imaginação, entre um objeto e seu acompanhante usual, e esse sentimento é o original que estamos buscando para aquela idéia.*"* (EHU, 7, 2, §30. 2003, p. 117).

dois eventos for algo como, “sempre foi assim”, “não tem registro de outro efeito”, “tudo que observo é condizente”, e por aí vai, já estou assumindo a limitação intrínseca do raciocínio humano, e que toda certeza é na verdade uma expectativa, que tem como base “apenas” o passado que foi observado, pois a natureza última das coisas nos é negada. *Apenas* entre aspas porque, apesar de frágil, é o melhor que temos para decidir no que crer ou não, entenda-se, o melhor é o que nos é dado pela experiência habitual, mas com isso não temos condições de afirmar ou chegar a uma verdade, que seja imutável, que seja inquestionável, que seja infalível, que não tem como fundamento somente a limitada prática costumeira. A crença que as coisas vão permanecer como se apresentaram, visivelmente tem sua validade, até para acordar e decidir o que fazer ao invés de ficar paralisado na cama, é algo que fazemos de forma irrefletida, mas tornar isso uma verdade última é querer dar um passo muito além das pernas. Regularidade passada não é garantia de recorrência.

É nessa linha que Hume diferencia os conceitos de *conectado* e *conjugado*[37] [no original: *connected* e *conjoined*], o primeiro se trata de uma causa ligada a um efeito repetidas vezes, o segundo se trata da primeira vez que observamos um determinado evento seguindo a outro, o limiar é realmente frágil, no sentido de que não há nada mais além disso, mas é tudo o que temos para julgar conexão de um evento a outro, já que, como mostramos, não temos como ter acesso ao poder ou força que liga tais. Ou seja, nenhum dos dois nos dará uma verdade no sentido duro, como apresentado acima. O conectado não seria porque determinados objetos ou eventos têm uma natureza ou um poder que necessariamente os conectam, mas é o conjugado muitas vezes; por aparecer regularmente um efeito de uma determinada causa, dizemos que eles estão conectados.

> Mas, embora ambas essas definições tenham sido extraídas de circunstâncias entranhas à causa, não podemos remediar essa inconveniência nem obter qualquer definição mais perfeita que possa apontar aquela circunstância na causa que lhe proporciona uma conexão com seu efeito. Não temos idéia dessa conexão, nem sequer uma noção distinta do que é que desejamos saber quando tentamos concebê-la. (EHU, 7, 2, §29. 2003, pp. 115-116).

Em outras palavras, a conexão está no nosso pensamento[38], não temos ideia real dessa conexão, nem imaginamos o que seja esse poder que liga um estado a outro, nossa percepção está afastada desse campo. Mas isso não significa que as ciências (todas elas intrinsecamente

[37] EHU, 7, 2, §28. 2003, p. 114.

[38] “Quando dizemos, portanto, que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que eles adquiriram uma conexão em nosso pensamento” (EHU, 7, 2, §28. 2003, p. 114).

dependentes do *hábito*) não têm valor, pelo contrário, são aplicáveis e têm tais conexões como base, embora não sejam verdades absolutas e imutáveis, são o que nos permite "alcançar alguma garantia relativa a objetos que estão fora do testemunho presente de nossa memória e nossos sentidos"[39].

Ao sintetizar a mensagem central dessa seção, Buckle diz que:

> Hume já havia argumentado que a mente humana constrói, de acordo com princípios adaptáveis a uma concepção mecânica funcional básica, uma imagem de mundo que vai além do conteúdo real das impressões dadas na percepção imediata externa e interna. Ao fazer tal, não se baseia em nenhuma percepção da natureza do mundo, nem em nenhum processo da faculdade racional, do entendimento. Baseia-se em transições habituais.[40] (BUCKLE, S. 2001, p. 12) [Tradução minha].

Dessa forma, não há conexão necessária propriamente dita, mas conexão habitual[41]. A última é um *sentimento* que surge no pensamento após experimentarmos diversas vezes um mesmo efeito seguindo de uma determinada causa. A uniformidade é como se fosse uma impressão na imaginação, trata-se de uma expectativa da mente, acostumada a experimentar algo da mesma forma, não da natureza do objeto. Hume termina essa seção voltando à ilustração do movimento comunicado pelo choque de bolas de bilhar, frisa que estamos capacitados a inferir um acontecimento do outro apenas pelo *hábito*, a multiplicidade de casos semelhantes e/ou uniformes na experiência é tudo o que temos.

---

[39] EHU, 7, 2, §29. 2003, p. 115.

[40] "*Hume has previously argued that the human mind constructs, according to principles conformable to a mechanical conception of its fundamental workings, a Picture of the world that goes beyond the actual contents of the impressions given in immediate outer and inner perception. In doing so it does not rely on any insight into the nature of the world, nor on any process of the rational faculty, the understanding. It relies on customary transitions*." (BUCKLE, S. 2001, p. 12).

[41] EHU, 7, 2, §30. 2003, p. 117.

1.3 – Seções 10, 11 e 12: Base cética em relação à existência de deus.

Nesse subcapítulo teremos uma síntese de cada uma das Seções finais: 10 - *Dos milagres*, 11 - *De uma providência particular e de um estado vindouro* e 12 - *Da filosofia acadêmica ou cética*. Seções fundamentais para toda a dissertação. Tendo como principal intuito não só fazer um resumo explicativo de cada uma delas, isso também, mas quero ressaltar principalmente as partes de relevância ao nosso tema. Busco deixar o mais claro possível a diferença entre *ceticismo mitigado* e *ceticismo radical*, ou ceticismo praticável e ceticismo impraticável, pois só assim conseguimos entender que não podemos alcançar verdades absolutas, seja qual for o modo que escolhemos agir no mundo. O *hábito* não me dá subsídios para afirmar cabalmente inexistências ao olhar para o universo como um todo. Portanto, sem deixar faltar o que ora nos interessa sobre a questão da existência de deus e sem cansar o leitor com abordagens desnecessárias, sigamos em análise.

A *Seção 10* abre de maneira muito interessante, questionando o que leva a crer nas escrituras sagradas, base do cristianismo. O viés cético aqui não busca igualar nossa escolha por uma ou outra das teses apresentadas, como, por exemplo, faz Erasmo de Roterdã ou Montaigne[42], que entendem que o fato de uma tese poder ser verdadeira, frente à dúvida cética, coloca tudo no mesmo patamar de decisão, de forma que deixam tudo com igual peso. De fato, o ceticismo assumido no texto de Hume não permite afirmar em absoluto se um evento passado, por mais mirabolante que possa parecer, não tenha ocorrido, de maneira que todas as hipóteses permanecem sendo possíveis, mas isso não quer dizer que racionalmente podemos escolher qualquer uma, pois o raciocínio correto nos leva a julgar as coisas com base na experiência. E a experiência passada nos leva então a dar assentimento àquilo que é corroborado por evidências fortes em vez de fracas, ou nulas. Vou trabalhar detidamente esse ponto no próximo capítulo[43], mas já trazendo um exemplo, seria como estar perto de uma avenida e escutar o barulho que me remete ao som de colisão de carros, certamente ao chegar à janela iria olhar para a rua esperando ver os carros acidentados, ou seja, "instintivamente", por *semelhança*, dou meu assentimento que aquele som se tratou de uma colisão de automóveis, chego para ver inclusive sem imaginar outra coisa, mesmo (inconscientemente naquele momento) sabendo que não tenho razão última para justificar essa crença, a não ser o

[42] Erasmo no texto *Elogio da loucura* e Montaigne nos *Ensaios*, destacando no último o capítulo *Apologia de Raymond Sebond*.

[43] Págs. 58-63.

hábito. Sendo assim, sempre é uma escolha racional[44] dar meu assentimento ao que, por exemplo, não contraria meus sentidos, isto é, ao que experimento constantemente por eles. No caso do barulho de colisão, poderia ser, por exemplo, como hipérbole para ficar mais evidente, naves alienígenas chocando no céu, mas considerar essa hipótese que contraria tudo o que os meus sentidos até agora me mostraram, e, portanto, olhar para o céu antes de olhar para a rua, seria como diz Hume, "diretamente contrário às regras do raciocínio correto"[45]. O fato de algo não ser impossível *a priori* não significa que basta para se dar assentimento a tal, mesmo os dados da experiência não sendo infalíveis e/ou verdades absolutas, são certamente nosso melhor guia. Consequentemente, o assentimento apropriado deve ser dado àquelas posições que tem esse guia como base.

Hume diz que temos somente relatos quando pegamos o que dizem as Escrituras, e nesses somos informados de coisas mirabolantes, prodigiosas, contrárias ao observado diariamente. Sabemos que o ceticismo não nos permite dizer que tais são impossíveis, mas o que a experiência dá, mostra-nos que é infinitamente mais plausível que tais relatos sejam inverdades, uma vez que contrariam a regularidade que observamos, através dos sentidos, no mundo; relato sem mais sempre será uma evidência mais fraca frente ao que experimento pelos meus sentidos. Esse é um ganho permanente, o *ceticismo mitigado* ao mesmo tempo me direciona a perceber que tudo é possível e a desconfiar de tudo, uma vez que meus conhecimentos são limitados, mas não despreza o que a vida cotidiana me dá, pelo *hábito*, ao contrário, é o mais relevante para minhas ações no mundo e para que eu deposite ou não crença em algo, seja um acontecimento passado, seja uma tese explicativa sobre qualquer coisa. Com essa firme perspectiva, no tocante às superstições religiosas, incluso nelas os milagres, Hume diz:

> Nada é tão conveniente quanto um argumento conclusivo dessa espécie, que deve no mínimo *silenciar* o fanatismo e a superstição mais arrogantes e livrar-nos de suas exigências descabidas. E agrada-me pensar ter descoberto um argumento de tipo semelhante que, se for correto, atuará, junto aos sábios e instruídos, como um freio permanente a todo tipo de ilusão supersticiosa e, por conseguinte, terá utilidade enquanto perdurar o mundo, visto que, segundo suponho, relatos de milagres e prodígios estarão presentes, por todo esse tempo, em toda história sagrada e profana. (EHU, 10, 1, §2. 2003, p. 154).

[44] Não confundir essa expressão com ter uma razão última, não se trata disso, como dissemos. Estou falando apenas de raciocinar a partir da experiência para agir no mundo, o uso da razão para escolher a melhor opção para a vida prática.

[45] EHU, 10, 1, §1. 2003, p. 154.

Essa posição cética moderada, isto é, que não afirma verdades últimas, mas considera os dados da experiência para agir, está diretamente ligada à probabilidade. Há evidentemente uma seção na primeira *Investigação* sobre tal, a saber, a *Seção 6*, *Da probabilidade*, mas julgo que o escopo do nosso tema aqui trabalhado não pede uma análise minuciosa nesse campo. É pertinente apenas mencionar o que Hume nos diz sobre como um homem sábio, um cético moderado, considera as coisas a partir da probabilidade:

> Um homem sábio, portanto, dosa sua crença em proporção à evidência. No caso das conclusões que se apóiam em uma experiência infalível, ele espera o acontecimento com o mais alto grau de confiança e considera sua experiência passada como uma *prova cabal* da ocorrência futura desse acontecimento. Em outros casos, ele procede com maior cautela, sopesando os experimentos opostos, considerado qual lado se apoia no maior número de experimentos, inclinando-se para esse lado com dúvida e hesitação, e, ao formar finalmente um juízo, a evidência não excede o que propriamente se denomina *probabilidade*. Toda probabilidade supõe assim uma oposição entre experimentos e observações, em que se verifica que um dos lados supera o outro e produz um grau de evidência proporcional a essa superioridade. (EHU, 10, 1, §4. 2003, p. 154).

Veja que quando Hume usa o termo "prova cabal" ele está fazendo uma comparação, a intenção é mostrar qual é o grau de confiança do sujeito, não o fato de ser uma prova cabal de fato, pois nada é impossível por ainda não ter ocorrido, mas probabilisticamente não é algo que se deve levar em consideração. Por exemplo, sei que da próxima vez que ligar esse computador para escrever, logicamente falando[46], nada impede que ele flutue, pois nada impede que no futuro a gravidade deixe de atuar, mas não tenho nenhuma razão para levar essa hipótese (quase fictícia) a sério, pois nada parecido foi observado por mim, ou confiavelmente catalogado por alguém ao longo do tempo, ao contrário, vemos a constância dos efeitos gravitacionais em objetos com bilhões de anos, como é o caso de planetas e estrelas, ou seja, essa hipótese não tem poder algum de afetar um cético moderado, ao contrário de um cético radical, que eventualmente estaria levando essa hipótese a sério, ou desconsiderando ela assim como desconsideraria a de que o computador permaneceria sobre a mesa, tendo uma vida simplesmente impraticável. O cético moderado leva em conta o que observa na natureza, considera o fornecido pelo *hábito*, pela experiência constante, e saber que as coisas podem eventualmente mudar ou se mostrarem falhas não o paralisa, pois, o

[46] "É fútil alegar que conhecemos a natureza dos corpos com base na experiência passada; sua natureza secreta e, consequentemente, todos seus efeitos e influências podem modificar-se sem que suas qualidades sensíveis alterem-se minimamente. Isso ocorre algumas vezes, e com relação a alguns objetos; por que não poderia ocorrer sempre e com relação a todos? Qual *lógica*, qual sequência de argumentos nos garante contra essa suposição?" (EHU, 4, 2, §21. 2003, pp. 68-69). [Grifo meu].

resultado de agir tendo como base a experiência se mostra útil e eficaz, ou seja, não é preciso certezas absolutas para tomar decisões práticas.

A definição que Hume dá para milagre vai nessa linha, em momento algum ele diz que se trata de algo logicamente impossível, mas de algo que contraria o *hábito*, que nunca ocorreu antes, e "nada que ocorra alguma vez no curso comum da natureza é considerado um milagre."[47]. Um exemplo interessante do que não pode ser considerado milagre vemos em nota de rodapé[48], a água congelando na perspectiva de um nativo habitante das regiões tropicais. Trata-se de algo inesperado para o mesmo, mas não milagroso, pois não contraria a experiência. Nesse caso, o que contrariaria a experiência seria a água não congelar em tempos frios, onde outrora sempre congelou, nas mesmas condições de temperatura e pressão. Em uma palavra, algo raro de acontecer, não é por isso algo milagroso. Hume traz como exemplo um homem de aparentemente boa saúde que vem a falecer repentinamente[49], é menos comum, mas frequentemente observado. Por definição, milagre seria algo que não se espera e que contraria efeitos já observados, algo que não temos razões para cogitar, além do campo puramente lógico *a priori*, a possibilidade. Vejamos esta passagem:

> Um milagre é uma violação das leis da natureza, [...] é um milagre que um homem morto retorne à vida, porque isso nunca foi observado em nenhuma época ou lugar. Deve existir, portanto, uma experiência uniforme contra cada acontecimento milagroso, caso contrário ele não mereceria essa denominação. (EHU, 10, 1, §12. 2003, p. 160).

Buckle concorda com essa nossa interpretação, isto é, entendemos que Hume olha para os ditos milagres de forma cética, não vê motivos para crer neles, pelo contrário, mas não afirma em absoluto que não tenham ocorrido:

> De fato, ao longo desta seção, Hume apoia-se na interpretação cética da experiência, característica dos filósofos empiristas, e a solução que ele fornece é novamente uma "solução cética". Ou seja, o argumento parte do pressuposto de que a experiência não gera conhecimento das essências ou naturezas das coisas, ou, consequentemente, de seus poderes causais. A solução é cética porque não depende de maneira alguma de uma visão racional de como o mundo realmente é, diz respeito ao padrão de funcionamento adequado – e, portanto, entre outras coisas, de credibilidade – para seres instintivos e mecânicos como nós. Esse padrão é a probabilidade, claro. [...] Probabilidades são normas humanas: são os graus de convicção que determinam a credibilidade de toda e qualquer afirmação empírica. É contra esses graus de convicção falíveis, mas inevitáveis, que supostos milagres

[47] EHU, 10, 1, §12. 2003, p. 160.

[48] EHU, 10, 1, §10. 2003, p. 159.

[49] EHU, 10, 1, §12. 2003, p. 160.

> devem ser testados. O argumento desta seção é uma solução cética para o problema das afirmações de milagres. Por esse motivo, é uma aplicação explícita dos princípios de probabilidade.[50] (BUCKLE, S. 2001, pp. 242-243) [Tradução minha].

O foco de Hume por um número considerável de páginas na sequência é demonstrar que "nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre"[51]. Salvo se o falso testemunho de alguém for algo ainda mais surpreendente, como ele diz, mas o que não é o caso, pois é muito mais provável que alguém esteja enganando ou sendo enganado, do que algo como, por exemplo, uma ressureição acontecer. Rejeita-se o maior milagre, instrui o filósofo. A confiança em alguém teria que ser enormemente indizível para se considerar mais a palavra e percepção dela, quando esta testemunha contra o sempre observado na natureza. "Se a falsidade do testemunho dessa pessoa for mais miraculosa que o acontecimento que ela relata, então sim – mas não até então – ela pode pretender contar com minha crença ou assentimento" (EHU, 10, 1, §13. 2003, p. 162). Em tempo, como a experiência mostra, tal testemunho está fora da realidade:

> Pois, *primeiro*, não se encontra em toda a história nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens de bom senso, educação e saber tão inquestionáveis que nos garantam contra toda a possibilidade de estarem eles próprios enganados; de integridade tão indubitável que os coloque acima de qualquer suspeita de pretenderem iludir outros; de tal crédito e reputação aos olhos da humanidade que tenham muito a perder no caso de serem apanhados em qualquer falsidade; e, ao mesmo tempo, que atestem fatos realizados de maneira tão pública e em uma parte do mundo tão conhecida que não se pudesse evitar o desmascaramento. Todas essas circunstâncias são requeridas para nos dar uma confiança plena no testemunho dos homens. (EHU, 10, 2, §14. 2003, p. 162).

Depois Hume vai dizer das coisas que afetam os testemunhos, como os interesses diversos, a vaidade, a paixão, a imaginação, o descaramento. Um devoto, mesmo sabendo que um determinado "milagre" é falso, pode querer propagá-lo pela causa que defende. E elencando mais três pontos nessa linha, Hume destaca o fato de relatos sobrenaturais e

---

[50] *"In fact, throughout this section Hume relies on the sceptical interpretation of experience characteristic of the experimental philosophers, and the solution he provides is again a 'sceptical solution'. That is, the argument proceeds on the assumption that experience does not deliver knowledge of the essences or natures of things, or, therefore, of their causal powers. The solution is sceptical because it does not depend in any way on rational insight into how the world really is, but appeals to the standard of proper functioning – and therefor of, among other things, credibility – for instinctive, mechanical beings like us. That standard is of course probability.* […] *Probabilities are human norms: they are the degrees of conviction the determine the credibility of any and all empirical claims. It is against these fallible but unavoidable degrees of conviction that putative miracles must be tested. The argument of this section is a sceptical solution to the problem of miracle claims. For this reason it is an explicit application of principles of probability."* (BUCKLE, S. 2001, pp. 242-243).

[51] EHU, 10, 1, §12. 2003, p. 160.

milagrosos estarem predominantemente em nações ignorantes[52], a notória propensão humana para o fantástico[53], para crer naquilo que é assombroso, tendo uma emoção agradável [54]com a surpresa, inclusive, e, por fim, quantos opositores sempre houve para cada caso de alegado milagre, o que vemos concretizado nas religiões rivalizando e desacreditando umas às outras[55].

A seguir, ao longo da *Parte 2* da seção em questão, Hume narra vários casos particulares, como o que Tácito conta de Vespasiano, que teria curado um cego em Alexandria por meio da saliva e um coxo com o simples toque de seu pé; a história contada pelo cardeal Retz, que teria visto um homem amputado que recuperou o membro; os supostos milagres ocorridos na França, sobre o túmulo do abade de Paris – não os esmiuçarei aqui, pois não é objetivo do nosso trabalho abordar cada caso, não acrescentaria ao tema proposto nessa dissertação. Não obstante, vale os mencionar, mesmo que assim rapidamente, pois com eles Hume mostra o quanto relatos não são páreos para o que observamos na experiência, sintetizando o que eles revelam com esta questão:

> Onde quer que esses relatos circulem, a solução do prodígio é, portanto, óbvia, e julgamos em conformidade com a experiência e observação regulares quando o explicamos pelos princípios naturais e reconhecidos da credulidade e ilusão. Por que iríamos, em vez de recorrer a uma solução tão natural, admitir uma violação miraculosa das leis mais bem estabelecidas da natureza? (EHU, 10, 2, §31. 2003, pp. 176-177).

Hume fala na sequência da dificuldade de descobrir uma mentira em histórias privadas ou públicas e diz como as coisas são no que se refere aos primórdios das novas religiões[56]. Ele argumenta que, no começo de uma crença religiosa, normalmente os instruídos julgam que ela é insignificante demais para merecer atenção, aí depois, quando a coisa cresce e eles veem a necessidade de desmascarar a fraude, a hora já passou, e não se encontra mais registros e testemunhos para esclarecer a questão. Ele continua falando da fragilidade do testemunho e afirma, como máxima, "que nenhum testemunho humano pode ter força suficiente para provar

[52] EHU, 10, 2, §20. 2003, p. 165.

[53] EHU, 10, 2, §20. 2003, p. 166.

[54] EHU, 10, 2, §16. 2003, p. 163.

[55] EHU, 10, 2, §24. 2003, p. 168.

[56] EHU, 10, 2, §§32-33. 2003, p. 177.

um milagre e torná-lo uma genuína fundação para qualquer sistema religioso"[57]. Mas, é preciso dizer, para ser fiel ao texto, que Hume faz a seguinte ressalva em relação à fundação de um sistema religioso, na sequência: "podem existir milagres ou violações do curso habitual da natureza, de um tipo capaz de admitir prova por meio do testemunho humano, embora seja talvez impossível encontrar algum em todos os registros da história"[58]. Em suma, trata-se de algo muito improvável, mas não impossível. E testemunho não deve ser considerado com mais força que uma *lei natural*, entenda-se, algo sempre observado no curso da natureza. A possível existência de um Ser Todo-poderoso não muda essa resolução:

> Embora o Ser ao qual o milagre é atribuído seja, nesse caso, Todo-poderoso, o fato não se torna por isso minimamente mais provável, dado que nos é impossível conhecer os atributos ou ações de um tal Ser, a não ser pela experiência que temos de suas operações no curso usual da natureza. Isso nos remete mais uma vez à experiência passada e nos obriga a comparar os casos de violação da verdade nos testemunhos humanos com os da violação das leis da natureza pelos milagres, a fim de julgar qual deles é mais verossímil e provável. Como as violações da verdade são mais comuns nos testemunhos relativos a milagres religiosos do que nos que se relacionam a fatos de quaisquer outros tipos, isso deve enfraquecer em muito a autoridade do primeiro tipo de testemunho, e fazer-nos adotar a resolução geral de nunca dar a ele a menor atenção, por mais razoável que seja a aparência de que se reveste. (EHU, 10, 2, §38. 2003, p. 180).

Na continuação, Hume menciona Bacon[59], dizendo que o método de raciocínio dele é importante, pois diz para suspeitarmos de tudo que for extraordinário, incluindo todos os relatos que dependem de alguma forma da religião. Hume afirma que a religião cristã é baseada na fé, não na razão, chamando de inimigos disfarçados os que dizem o contrário[60]; apontando que esse método de raciocínio o agrada, por frustrar aqueles que dizem ter provas racionais para justificar o cristianismo. Concordo que a religião cristã se trata de fé e não de razão, a própria Bíblia tem várias passagens nesse sentido, mas há também passagens minoritárias que vão na contramão, em um mesmo testamento, inclusive, que chegam a falar em dar razões da crença; por exemplo, esta: "estai sempre prontos a responder para vossa

[57] EHU, 10, 2, §35. 2003, p. 178.

[58] EHU, 10, 2, §36. 2003, p. 178.

[59] EHU, 10, 2, §39. 2003, p. 180.

[60] EHU, 10, 2, §40. 2003, p. 181. A título de curiosidade, o filósofo cristão São Tomás de Aquino é famoso por dizer o contrário, para ele fé e razão não se opõem, são conciliáveis, a razão sendo um preâmbulo da fé. "Embora a supracitada verdade da fé cristã exceda a capacidade da razão humana, os princípios que a razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela verdade." (AQUINO, T. 1996. I, VII, 1 (42)).

defesa a todo aquele que vos pedir a *razão* de vossa esperança" (BÍBLIA. I São Pedro, 3: 15. 2008) [grifo meu]. Hume não comenta nada a respeito delas.

Vemos, já no término da seção, argumentações diretas contra os textos bíblicos, mostrando como eles são cheios de fábulas que contrariam a natureza humana e o mundo observado[61]. Para ilustrar, Hume escolhe o *Pentateuco*, que é composto pelos primeiros cinco livros da Bíblia[62]. Ele cita os relatos sobre homens com idade de quase mil anos, o dilúvio, a escolha arbitrária de um povo como favorito, que é libertado do cativeiro por assombrosos prodígios, entre outros exemplos. Questiona então o que é mais extraordinário: o que o livro relata ter acontecido ou o mesmo ser falso. A probabilidade pesa obviamente para a falsidade dos relatos contidos no livro, pois é muito mais fácil que alguém minta ou que tenha sido iludido a ponto de crer em, registrar e propagar ficções. Ele ainda fala da natureza do livro em questão: "teremos então de considerar inicialmente um livro que recebemos de um povo bárbaro e ignorante, escrito numa época em que eram ainda mais bárbaros e, muito provavelmente, longo tempo depois dos fatos nele narrados" (EHU, 10, 2, §40. 2003, p. 181). Por fim, diz que o mesmo que afirmou sobre milagres pode ser aplicado às profecias, pois as vê como genuínos milagres, já que não estão dentro da capacidade humana[63]. Fecha o último parágrafo dizendo que é um verdadeiro milagre aceitar a veracidade do cristianismo, que subverte todos os princípios do entendimento, reitera que se trata de fé, pois a razão não é suficiente par nos convencer, já que é acreditar em algo totalmente oposto ao costume e à experiência.

A *Seção 11* começa com Hume informando que a mesma é uma reprodução de "uma conversa com um amigo que aprecia os paradoxos céticos"[64], e esse amigo assume já nas primeiras páginas o papel do filósofo grego Epicuro – é o que eles acordam em fazer, se reproduzem Epicuro corretamente ou não, aqui não vem ao caso[65] – para elaborar e defender

[61] EHU, 10, 2, §40. 2003, pp. 181-182.

[62] Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

[63] EHU, 10, 2, §41. 2003, pp. 182.

[64] EHU, 11, §1. 2003, p. 183.

[65] Todavia, apenas a título de curiosidade, Tom L. Beauchamp comenta que: *"Epicureans were polytheists who defended a mechanistic view of nature that left little place for particular providence. Hume once commented to Gilbert Elliot that 'a profest Atheist' and 'an Epicurean' are 'little or nothing different' (Letters, 1: 155). The Stoic view that there is a providential arrangement in the universe contrasted sharply.* [...] *These interpretations were prominent in the 18th century. Epicurus was a symbol both of free-thinking – as illustrated by these perceptions*

certas posições. Ele começa atacando, a partir desse personagem, a filosofia especulativa e a metafísica dos filósofos religiosos, questiona (apesar de afirmar crer em deus) a prova da existência de deus a partir da ordem da natureza: "Do ordenamento da obra inferis que deve ter havido propósito e premeditação do obreiro. Se não podeis estabelecer esse ponto, é-vos forçoso reconhecer que vossa conclusão falha." (EHU, 11, § 11. 2003, p. 187). Frisa que é importante guardar a proporção ao falar de causa e efeito, não se deve tirar causas além do que os efeitos pedem, e não se devem acrescentar qualidades a uma causa qualquer, se esta já produziu um efeito esperado.

Dito isso, pensando agora no ceticismo em relação à existência de deus, nesta citação pode-se ver como nem o teísmo nem o ateísmo tem condições de serem justificadamente afirmados, é o que vemos a seguir no texto:

> Se a causa atribuída a algum efeito não for suficiente para produzi-lo, devemos ou rejeitar essa causa ou acrescentar-lhe qualidades tais que a tornem corretamente proporcional ao efeito. Mas, se atribuirmos qualidades adicionais, ou a declararmos capaz de produzir outros efeitos, estamos simplesmente entregando-nos à conjetura e supondo arbitrariamente a existência de qualidades ou energias sem nenhuma razão ou autoridade.
>
> A mesma regra vale tanto quando a causa atribuída é a matéria bruta inconsciente como quando é um ser dotado de inteligência e razão. Se a causa só é conhecida pelo efeito, jamais nos será permitido atribuir-lhe qualidades além das precisamente requeridas para a produção do efeito, e não podemos por nenhuma regra do raciocínio correto, recuar em nossos passos a partir dessa causa e inferir dela outros efeitos além daqueles que são a única coisa que nos informa de sua existência. (EHU, 11, §§12-13. 2003, p. 188).

Percebemos a partir dessa conjectura que colocar deus como causa de todas as coisas do mundo, ou do universo, não passa de uma suposição arbitrária, pois para tal ente se coloca todos os efeitos observados como oriundos dele, sem ter como demonstrar ser o caso. E não é preciso tal Ser para explicar os efeitos que observamos na natureza; ele pode ser o caso[66], mas

---

of his presumed disciples Hobbes and Collins – and of atheism and materialism. [...] *Hume and his critics assume both of these receptions of Epicurus' teachings."* (EHU. *Editor's Annotations*. 2006, p. 187).
"Os epicuristas eram politeístas que defendiam uma visão mecanicista da natureza que deixa pouco espaço para uma providência específica. Hume comentou certa vez a Gilbert Elliot que 'um ateu professo' e 'um epicurista' são 'pouco ou nada diferentes' (*Letters*, 1: 155). A visão estoica de que existe uma ordem de uma providência no universo contrasta fortemente. [...] Essas interpretações foram proeminentes no século XVIII. Epicuro era um símbolo tanto do pensamento livre – como ilustrado por essas apreensões de seus supostos discípulos Hobbes e Collins –, como do ateísmo e do materialismo. [...] Hume e seus críticos assumem essas duas recepções dos ensinamentos de Epicuro." [Tradução minha].

[66] "Admitindo, pois, que os deuses sejam os autores da existência ou da ordem do universo, segue-se que eles possuem o grau exato de poder, inteligência e benevolência que se manifesta em seu trabalho, mas jamais se poderá provar mais do que isso, a não ser que se recorra ao exagero e à insinceridade para suprir as lacunas do argumento e do raciocínio. É só à medida que indícios de determinados atributos se manifestam no presente que podemos concluir a existência desses atributos." (EHU, 11, §14. 2003, p. 189).

não é necessário. E se for o caso, que ao menos seja adequado aos efeitos da natureza, ao mundo presente, sem se colocar atributos a esse (possível) Ser além do que eventualmente se mostrar. Voltaremos a esse tópico ao final do subcapítulo 2.1.

Nessa linha de dar atributos aos deuses, ele fala que deveríamos reconhecer o mal e a desordem que existem no mundo, em vez de ficar buscando preservar a honra dos deuses, os considerando maximamente poderosos e benevolentes de antemão, seres que podem ser inteiramente imaginários, sem qualquer respaldo no curso da natureza para justificá-los[67]. Ainda na pele de Epicuro, ele diz que nega um governante supremo do mundo que pune os maus e recompensa os bons. Não tem motivos, raciocinando corretamente, isto é, a partir do que a experiência nos dá, para crer em tal, mas diz que reconhece o curso natural dos eventos, onde a *virtude* é acompanhada de maior paz de espírito e é acolhida mais favoravelmente pelo mundo do que o *vício*. Algo além dessa consequência natural que se mostra é uma falácia, pois se trata de deduções de causas para os efeitos, e não dos efeitos para as causas, ou seja, são atributos que não temos condições de afirmar, que vão além do que os efeitos nos permitem descobrir[68].

Hume assume a possibilidade de algo além do que a experiência mostra, mas como possibilidade hipotética, nada temos para crer em algo desse tipo. E trata-se de situações que inclusive levam os crentes a tornarem essa vida, a única que se tem certeza, como uma mera passagem para outra, que não é mais do que fruto da imaginação. Vejamos a passagem:

> Mas o que deve um filósofo pensar desses fúteis raciocinadores que, em vez de tomar o presente estado de coisas como o único objeto de sua contemplação, invertem de tal forma todo o curso da natureza a ponto de tornar esta vida meramente uma passagem para algo além, um pórtico que conduz a um edifício maior e imensamente diferente, um prólogo que serve só para introduzir a peça e dar-lhe mais graça e pertinência? De onde pensais que tais filósofos puderam derivar sua idéia dos deuses? De sua própria fantasia e imaginação, com certeza. [...] Que a divindade *possa* estar dotada de atributos que nunca vimos serem exercidos, que ela possa ser governada por princípios de ação cuja satisfação não podemos verificar, tudo isso de bom grado se admite. Mas não se altera com isso seu caráter de simples *possibilidade* e hipótese. Jamais teremos razões para *inferir* quaisquer dos atributos ou princípios de ação da divindade, exceto na medida em que saibamos terem sido exercidos e satisfeitos. (EHU, 11, §21. 2003, pp. 193-194).

O mesmo se dá para com a justiça divina, é o que ele trata rapidamente no parágrafo seguinte ao da citação acima. Não se pode aferir justiça para além do que se mostra. Se não

[67] EHU, 11, §17. 2003, p. 191.

[68] EHU, 11, §20. 2003, p. 193.

vemos justiça distributiva no mundo, então não se pode atribuir justiça aos deuses, no sentido que a entendemos.

Estamos condicionados à experiência para julgar as coisas, ou seja, à nossa condição, que é limitada. É por isso que a hipótese de um criador inteligente não pode ser descartada, mas acaba por ser inútil a nós para a conduta, segundo as regras do raciocínio correto, já que não temos como dizer nada sobre esse possível ente, a não ser pelo que podemos ver na natureza, e nesse caso, a natureza sequer nos dá razões para afirmar a necessidade de sua existência, quanto mais para afirmar que o mesmo é mantenedor de todas as coisas, que pune ou recompensa em outro mundo, e coisas do tipo. Hume diz:

> Em vão tentaria nosso limitado entendimento romper essas barreiras, demasiado estreitas para nossa sonhadora imaginação. Quando raciocinamos a partir do curso da natureza e inferimos uma *causa particular inteligente* que teria originalmente conferido ordem ao universo, e ainda a preserva, abraçamos um princípio que é tão incerto quanto inútil. Incerto porque o assunto jaz completamente fora do alcance da experiência humana. E inútil porque, dado que nosso conhecimento dessa causa deriva inteiramente do curso da natureza, não nos é jamais permitido, segundo as regras do raciocínio correto, retornar a partir da causa em direção a novas inferências ou, fazendo acréscimos ao curso ordinário da natureza conhecido pela experiência, estabelecer quaisquer novos princípios de conduta e procedimento. (EHU, 11, §23. 2003, pp. 194-195). [Grifos meus].

Mas, vale destacar que, o fato de "uma causa particular inteligente que teria originalmente conferido ordem ao universo, e ainda a preserva", qualidade atribuída a deus, ou criador inteligente, ser inútil para nós, no sentido de que ela não nos dá novos princípios de conduta e procedimentos, não significa que a mesma não possa existir. O ponto é que não temos como julgar de forma definitiva, nem mesmo afirmar que, se existe essa causa universal, ela é o que comumente se entende por deus. A experiência simplesmente não nos permite inferir esse Ser inteligente, novamente, ser possível não é ser necessário, não é ser digno de crença. E na hipótese de essa causa existir, fato é que não somos informados (pela experiência, que é nosso guia para raciocinar corretamente) dos seus supostos comandos.

No parágrafo 24, Hume toma a palavra, após o discurso do amigo no papel de Epicuro terminar. Começa dizendo que sempre expressou simpatia pelos princípios que o amigo colocou na boca do filósofo grego, mas recorre também à experiência para "refutar" – a meu ver de maneira puramente retórica – o ponto de que não se pode acrescentar nada à causa, a não ser o efeito particular observado. Usa exemplos como a inferência que fazemos de desígnio e planejamento ao vermos um edifício semiacabado, na tentativa de justiçar novas adições ao efeito a partir da causa; outro exemplo que usa é uma pegada na praia, ao vermos um pé marcado na areia, inferimos um homem, e a partir disso poderíamos dizer que o mesmo

continuou caminhando, marcando o outro pé também e que só não vemos as pegadas devido ao movimento da areia ou à subida das águas. Daí faz uma analogia com o possível criador do mundo, pensando em algo além:

> Considere o mundo e a vida presente apenas como uma construção imperfeita, da qual se pode inferir uma inteligência superior; por que não se poderia, raciocinando a partir dessa inteligência superior que não pode deixar nada imperfeito, inferir um plano ou esquema mais bem acabado que estará concluído em algum ponto mais distante do espaço ou do tempo? Não são esses métodos de raciocínio exatamente similares? Qual é a alegação que lhe permite aceitar um deles enquanto rejeita o outro? (EHU, 11, §24. 2003, p. 196).

No parágrafo seguinte, a palavra volta ao amigo, que responde que a diferença é simples: o homem nós conhecemos por experiência e observação; sabemos o que ele pode fazer, o que o constitui, estamos familiarizados com seus motivos de ação e sua natureza, corriqueiramente apresentados, dessa forma, em tais casos, é permissível proceder do efeito para a causa e da causa fazer novas inferências referentes ao efeito. Por isso é possível de uma marca na areia relacionar a um pé humano, e por conhecermos os seres humanos e como eles correspondem às leis da natureza (isto é, eventos sempre regulares), inferimos dessa causa da marca o que pode ter acontecido antes e/ou depois, além daquele efeito imediato, que é a pegada, pois se trata de um animal[69] conhecido, como ele diz. O que obviamente não é o caso de um suposto criador do mundo, claro. Vejamos a continuação da resposta do amigo:

> O mesmo não ocorre no caso de nossos raciocínios que partem das obras da natureza. A Divindade só nos é conhecida por suas produções, e é um ser único no universo, não abrangido em nenhum gênero ou espécie cujos atributos ou qualidades nos fossem conhecidos por experiência e dos quais pudéssemos, por analogia, inferir alguns outros atributos ou qualidades desse ser. (EHU, 11, §26. 2003, p. 197).

Vemos na sequência da fala do amigo, que está encarnando Epicuro, uma crítica ao antropomorfismo usado para caracterizar o (suposto) Ser Supremo, "um Ser tão diferente e tão superior"[70] a nós. Atribuir desígnios e disposições humanas a tal Ser incompreensível é um erro flagrante. E exatamente por não termos informações sobre esse Ser ou como ele age, por não termos como caracterizá-lo pela experiência, não podemos inferir novos fatos, e não se pode esperar recompensa ou temer punições além do que já se conhece pela prática e observação; ou seja, consequências naturais de determinadas ações aqui e agora, sem a necessidade de um deus.

---

[69] EHU, 11, §25. 2003, p. 196.

[70] EHU, 11, §27. 2003, p. 198.

Hume replica levando a questão para o âmbito moral, dizendo que a ideia que os religiosos têm, de uma Divindade que irá infligir punições ao *vício* e dar recompensas à *virtude*, é o que controla suas condutas. "Epicuro" concorda que pode ser o caso, mas diz que um Estado deve ser pautado na liberdade em relação aos princípios de filosofia, e ressalta ainda que o controle é desnecessário, pois esse tema não atinge o público em geral, que não é atraído em massa para ele[71].

A discussão termina com Hume deixando esta reflexão em aberto: que ele duvida que seja possível conhecer uma causa apenas por seus efeitos e que uma causa tenha uma natureza tão particular a ponto de não ter paralelo com algo já observado. Traz então o conceito de *espécie*, que seria o que nos permite fazer conjecturas e inferências relativas às causas. Tanto um determinado efeito quanto uma determinada causa devem ter similaridade com outros efeitos e causas, por estarem *conjugados*, problematiza. E fecha observando que os raciocínios que o amigo expôs merecem atenção, pois é uma ferramenta útil contra aqueles que tomam o universo como prova de uma divindade. "Há, eu admito, uma certa dificuldade sobre como podemos jamais remontar da causa para o efeito e, raciocinando a partir de nossas idéias da primeira, inferir alguma alteração ou acréscimo neste último." (EHU, 11, §30. 2003, p. 202).

Eu disse que Hume coloca os contrapontos a "Epicuro" de maneira puramente retórica[72], explico-me. Primeiro porque nessa citação acima ele faz a referida admissão de certa dificuldade para o que ele estava dizendo, o que por si só demonstra de maneira explícita que o mesmo não estava a defender uma certeza, mas sim mais a apresentar um outro ponto de vista; é o que fica ao final. Segundo, ele reforça que os argumentos do amigo são importantes, já que "como os antagonistas de Epicuro sempre tomam o universo (um efeito tão singular e sem paralelo) como a prova de uma Divindade (uma causa não menos singular e sem paralelo), os raciocínios que você expôs, desse ponto de vista, não deixam de merecer nossa atenção." (EHU, 11, §30. 2003, p. 202). Disso podemos entender: tais argumentos colocam em xeque essa afirmação. Sem essa certeza, os argumentos do amigo, que buscam apresentar exatamente as dificuldades das supostas inferências em relação à existência deus, prevalecem. E, por fim, considerando apenas esse texto de Hume e a epistemologia contida nele, temos várias referências que colocam problemas à essa posição, boa parte delas presente nesse trabalho, a fragilidade do nosso "conhecimento" não permitiria esses passos, mesmo

[71] EHU, 11, §29. 2003, pp. 200-201.

[72] Pág. 44.

que se tratasse de algo semelhante, a inferência ao homem a partir de um determinado efeito e a inferência a deus a partir de outro suposto efeito análogo (mais amplo) – o que não faz sentido, como demonstrou o amigo no papel de Epicuro –, esperamos que algo semelhante comporte de maneira semelhante apenas devido à observação, ao *hábito*, não há qualquer garantia, observamos contraexemplos disso, inclusive, de forma que já estamos falando de probabilidade, mas, ainda que não fosse o caso, as coisas que só se apresentaram de uma mesma maneira podem mudar a qualquer momento, ora, nada assegura que o futuro repetirá o passado[73]. Se Hume de fato se opusesse aos argumentos de "Epicuro", ele estaria se contradizendo com vários pontos do livro, o que nem de longe eu penso ser o caso. Esta passagem da *Seção 7* reforça claramente o que o amigo epicurista defendeu no debate:

> Parece-me que essa teoria da energia e operação universais do Ser Supremo é demasiado audaciosa para chegar a convencer alguém suficientemente familiarizado com a fraqueza da razão humana e com os estreitos limites aos quais ela está confinada em todas as suas operações. Por mais lógica que pudesse ser a cadeia de argumentos que conduz a essa teoria, surgirá inevitavelmente uma forte suspeita, se não mesmo uma absoluta certeza, de que ela nos levou a ultrapassar em muito o alcance de nossas faculdades ao conduzir-nos a conclusões tão extraordinárias e tão distantes da vida e da experiência cotidianas. Já teremos adentrado o reino das fadas muito antes de atingir os últimos passos de nossa teoria, e *ali* não temos mais razões para confiar em nossos métodos usuais de argumentação, ou para acreditar que nossas costumeiras analogias e probabilidades preservem alguma autoridade. Nossa linha é demasiado curta para sondar abismos tão imensos. E por mais que tentemos nos confortar com a idéia de que cada um de nossos passos está guiado por uma espécie de verossimilhança e de experiência, podemos estar certos de que essa experiência imaginária não goza de autoridade quando a aplicamos dessa forma a assuntos que jazem inteiramente fora da esfera da experiência. (EHU, 7, 1, §24. 2003, pp. 109-110).

E mais específico ainda, considerando apenas essa seção, para não fugir nem um milímetro do respectivo contexto – teríamos muitos outros ensejos para corroborar isso a partir dos diversos livros de Hume e de suas cartas, diga-se de passagem –, ele faz este grande elogio à liberdade da filosofia na antiguidade, onde, segundo o mesmo, se podia expressar um pensamento sem ser perseguido, salvo casos pontuais, o que contrasta com o seu tempo. Uma interpretação possível que faço do que o levou a escolher tratar disso nesse formato relativamente ambíguo, "um diálogo com um amigo epicurista", entre outras coisas, é tentar evitar problemas desse tipo, que poderiam aparecer mais facilmente se ele expressasse abertamente sua visão. [Hume sempre tomou cuidado com isso, ponderava muito sobre a recepção que teria, o quanto podia ou não afetar sua vida e suas relações pessoais, não por

[73] Como já mostramos em 1.1, e antecipo, vamos detalhar mais em 3.1.

acaso que os *Diálogos* só foram publicados após a sua morte[74] e só tardiamente publicou a seção *Dos milagres*]. Ao mesmo tempo, agindo assim, mostra colateralmente o quanto essa sujeição é complicada, tecendo uma implícita crítica à falta de liberdade que ele por ventura sentia, liberdade essa essencial para o pensamento filosófico:

> Nossa conversa começou com minha expressão de admiração pela singular boa sorte da filosofia, a qual, necessitando de uma liberdade completa que excede qualquer outro privilégio e nutrindo-se principalmente da livre contraposição de opiniões e argumentos, surgiu pela primeira vez em uma época e em um país marcados pela liberdade e pela tolerância, e nunca foi constrangida, mesmo em seus mais extravagantes princípios, por quaisquer credos, confissões ou sanções penais. Pois, exceto pelo banimento de Protágoras e a morte de Sócrates – este último evento resultou parcialmente de outros motivos –, dificilmente se encontram, na história antiga, exemplos desse zelo fanático que tanto infesta a época presente. [...] Será fácil conceber quão necessário esse tipo de tratamento foi para a filosofia, em seus primórdios, ao refletirmos que, mesmo no presente, quando se pode supor que esteja mais resistente e robusta, é só com muita dificuldade que ela suporta a inclemência das estações e os ásperos ventos da calúnia e da perseguição que sobre ela sopram. (EHU, 11, §2. 2003, pp. 183-184).

A *Seção 12,* que analisaremos agora também destacando o que interessa ao nosso tema, traz a questão do ceticismo. Ela é subdividida em três partes, mencionadas nesta síntese. Hume mostra qual é a posição mais coerente à nossa realidade, a saber, a posição conhecida como *ceticismo mitigado*, que já começamos a abordar acima. Nossa realidade é limitada, entenda-se, a condição humana não nos permite afirmar verdades absolutas. Dessa forma, não se pode decidir sobre a existência ou não de deus. Não obstante, nossa conduta não é pautada pela suspenção do juízo, mas sim pelas informações que o *hábito* nos fornece, ou seja, o que observamos no mundo, e se deus não se mostra no mundo, não temos razões para agir em consideração à (possível) existência de tal Ser.

O cético propriamente dito é alguém que simplesmente não existe para Hume, é alguém que não sobreviveria no mundo, "ninguém jamais se defrontou com uma criatura tão absurda ou conversou com um homem que não tivesse opinião ou princípios relativos a

---

[74] *" 'Some of my Friends flatter me, that it is the best thing I ever wrote. I have hitherto forborne to publish it, because I was of late desirous to live quietly, and keep remote from all clamour.'* [...] *Finally, he added a new codicil to his will on 7 August, leaving all his manuscripts to Strahan, desiring him to bring out the Dialogues within two years and leaving the two suppressed essays to his discretion."* (MOSSNER, E. C. 1980, pp. 592-593).
" 'Alguns de meus amigos me deixaram lisonjeado, dizendo que é a melhor coisa que eu já escrevi. Até agora evitei publicá-lo, porque ultimamente desejo viver em silêncio e manter-me afastado de qualquer tumulto.' [...] Por fim, ele adicionou uma nova cláusula ao seu testamento, em 7 de agosto, deixando todos os seus manuscritos para Strahan, pedindo que ele publicasse os *Diálogos* depois de dois anos e deixou os dois ensaios suprimidos a critério dele." [Tradução minha].

quaisquer assuntos, práticos ou especulativos."[75]. Hume critica a dúvida hiperbólica que vemos em Descartes (que critica até as próprias faculdades), dizendo que a nada nos leva:

> A dúvida cartesiana, portanto, se fosse alguma vez capaz de ser atingida por qualquer criatura humana (o que obviamente não é), seria totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto. (EHU, 12, 1, §3. 2003, p. 204).

Mas nem tudo nessa linha de pensamento está perdido, como ele diz na sequência, a moderação faz com que a posição cética tenha utilidade:

> Deve-se confessar, contudo, que essa espécie de ceticismo, quando exercida com mais moderação, pode ser entendida em um sentido muito razoável, e constitui um preparativo necessário para o estudo da filosofia, ao preservar uma adequada imparcialidade em nossos julgamentos e libertar nossa mente de todos os preconceitos que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada. (EHU, 12, 1, §4. 2003, p. 204).

A dúvida cética é indispensável ao estudo da filosofia, mas por que ser cético sobre os dados empíricos? Simples, porque eles estão intrinsecamente relacionados com nossos sentidos, porque nos enganam e ainda porque todas as informações que temos são dadas pelo *hábito*, estando sujeitas a mudanças. Ele cita como exemplo de não confiar nos sentidos sem reserva a aparência torta de um remo na água, as diferentes perspectivas dos objetos conforme suas diferentes distâncias e as imagens duplas ao se apertar os olhos[76]. Porém, essas seriam imperfeições aparentes que poderiam ser corrigidas pela razão, pelo meio certo de observação e pelo equipamento apropriado. O problema mais complicado é afirmar que essas percepções são objetos fora da mente, que existem independentemente de estarem sendo observados. Julgamos que algo existe, como ele diz, de forma natural e instintiva – até nos animais vemos essa crença inabalável no mundo exterior –, mas quando paramos e refletimos sobre tal, vemos essa "certeza" ser varrida pela mais tênue filosofia, não obstante nossas ações e expectativas regulares do mundo continuem de forma automática. Vale repetir a citação:

> Por qual argumento se poderia provar que as percepções da mente devem ser causadas por objetos externos inteiramente distintos delas, embora a elas assemelhados (se isso for possível), e não poderia provir, seja da energia da própria mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja de alguma outra causa que ignoramos ainda mais? Reconhece-se, de fato, que muitas dessas percepções não surgem de nada exterior, como nos sonhos, na loucura e em outras enfermidades. (EHU, 12, 1, §11. 2003, pp. 207-208).

[75] EHU, 12, 1, §2. 2003, p. 203.

[76] EHU, 12, 1, §6. 2003, p. 205.

A experiência não nos dá nada para resolver essa questão. Quando sonhamos temos um exemplo, nossa própria mente é capaz de criar mundos, cheios de pessoas e sensações, que só vamos perceber que não existem quando acordamos. Mas como saber que o que consideramos o estado desperto não é outro "sonho", com mais intensidade talvez e duradouro? Não temos como saber. Nesse sentido, somos incapazes de afirmar que as percepções estão necessariamente conectadas a objetos externos, como diz Hume, esse é um tópico no qual os céticos mais profundos sempre haverão de triunfar[77], pois não podemos resolver essa questão. É evidente que também nesse caso e todos os outros a possibilidade por si só não é motivo para crer, serve apenas para descortinar nossa ignorância quanto à verdade última das coisas.

Na sequência Hume apresentará, portanto, dois argumentos céticos clássicos: primeiro, ressaltando que temos um instinto que nos leva a acreditar que a própria percepção, ou imagem sensível, é o objeto externo, mas que racionalmente não temos como mostrar que o *mundo exterior* existe independente das nossas percepções; segundo, que todas as qualidades sensíveis dos objetos não existem neles mesmos, mas na mente, incluindo aí a extensão e a solidez, tendo em vista que são ideias adquiridas a partir dos sentidos da visão e do tato. A conclusão de Hume respondendo esses argumentos é:

> Assim, a primeira objeção filosófica ao testemunho dos sentidos ou à crença na existência de coisas externas consiste em que essa crença, se apoiada no instinto natural, é contrária à razão, e, se referida à razão, é contrária ao instinto natural, ao mesmo tempo que não traz consigo nenhuma evidência racional capaz de convencer o investigador imparcial. A segunda objeção vai mais longe e descreve essa crença como contrária à razão; ao menos se for um princípio da razão que todas as qualidades sensíveis estão na mente, não no objeto. Despoje-se a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e isso de certa forma a aniquila, deixando atrás de si apenas um certo algo desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela. (EHU, 12, 1, §16. 2003, pp. 210-211).

Não dá para escapar dessas questões céticas, mas não significa que devemos ficar estáticos frente a elas, na verdade isso nos é impossível, é preciso crença para agir no mundo.

---

[77] "Este é um tópico, portanto, no qual os céticos mais profundos e mais filosóficos sempre haverão de triunfar quando se propuserem a introduzir uma dúvida universal em todos os objetos de conhecimento e investigação humanos. 'Seguis os instintos e propensões da natureza', poderiam dizer, 'ao admitir a veracidade dos sentidos? Mas esses instintos e propensões levam-vos a acreditar que a própria percepção, ou imagem sensível, é o objeto externo. Recusais esse princípio para abraçar uma opinião mais racional, a saber, que as percepções são apenas representações de algo externo? Mas aqui separai vos de vossas propensões naturais e de vossas mais óbvias convicções e, ainda assim, não sois capazes de satisfazer vossa razão, que permanece incapaz de encontrar, a partir da experiência, algum argumento convincente para provar que as percepções estejam conectadas a quaisquer objetos externos.' " (EHU, 12, 1, §14. 2003, pp. 208-209).

Não levamos em conta se tem ou não fundamentos teóricos metafísicos para, por exemplo, abrir uma porta, ou comer para matar a fome.

Hume continuará apontando erros no ceticismo forte, também chamado por ele de *ceticismo pirrônico*, que leva ao cabo por ser impraticado. Saber que os dados empíricos não nos revelam a verdade última das coisas, saber que nossas observações são limitadas e não nos garante conhecimento propriamente dito, isto é, da realidade em si, que se coloque como imutável, não nos paralisa, pois temos que decidir a cada instante sobre questões de fato e de existência; não poderíamos sobreviver sem fazer tais raciocínios. Ora, por mais que eu não possa dizer o *poder secreto* que move o mundo e/ou o que tal é, e nem sequer saber de fato se existe o mundo exterior, ao atravessar uma rua, se ignorarmos um veículo vindo em nossa direção, seremos atropelados, é isso o que a experiência nos ensina, e nosso agir é automático. "A grande destruidora do pirronismo, ou ceticismo de princípios excessivos, é a ação, e os afazeres e ocupações da vida cotidiana." (EHU, 12, 2, §21. 2003, p. 215).

Friso nesse ponto sobre a aderência aos conhecimentos gerados pelos sentidos e pela observação constante como algo automático, um instinto. Não quer dizer que alguém não poderia fazer força para resistir a tal, mas o que ele teria como alternativa não é minimamente praticável, levaria ao aniquilamento de si. Hume reforça, em síntese, o que já havia dito e o que trabalhamos nos capítulos anteriores, a saber, que não dispomos de nenhum argumento que possa nos convencer de que os objetos que se apresentam frequentemente conjugados em nossa experiência continuarão aparecendo do mesmo modo no futuro, e que nada nos leva a essa inferência a não ser o *hábito* ou um instinto de nossa natureza; esse instinto pode nos levar a erro, nosso julgamento é apenas habitual, no sentido humiano do termo, mas não significa que por isso o devemos desconsiderar, pois é o que nos mantém existindo. Hume chega literalmente a fazer chacota dessa posição pirrônica extremada ao final da *Parte 2* da *Seção 12*, seus seguidores seriam seres letárgicos esperando a morte. E ele diz ainda que há poucos motivos para temer a fatalidade destes, pois a natureza é sempre forte e os faz ceder logo em seus princípios. Vale citar parte da passagem jocosa que mencionei, Hume ridicularizando essa espécie de ceticismo (forte) que só existe em teoria, até porque aquele que realmente insistir em praticar tal, novamente, estaria seguramente morto em pouco tempo. Segue:

> Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto

> às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (EHU, 12, 2, §23. 2003, p. 217).

O ceticismo recomendado é o *mitigado*, aquele que se livra dos preconceitos e das opiniões apressadas, aquele que percebe a fragilidade de nosso conhecimento ao querer falar sobre a realidade em si, sobre a verdade última, mas que não nega a natureza, que considera válido as informações que obtemos pelo *hábito* para agir no mundo, no dia a dia. Não podemos afirmar com certeza que o Sol nascerá amanhã, também não podemos afirmar que continuaremos sempre a ter os mesmos efeitos de sua presença, mas esperar tal é o mais acertado que temos, é nosso melhor guia: fruto constante da experiência. Não temos como afirmar que existe o mundo exterior independente de minha percepção, ou alguma *substância*, nem mesmo o "eu" como uma *substância imaterial* – como vamos trabalhar detidamente em 2.2 –, saber disso é bom, faz que não sejamos prepotentes, reconhecendo nossa ignorância e a falência da metafísica clássica, mas, por outro lado, não significa que não devemos utilizar o "conhecimento" que temos no momento, para a vida prática, gerado pelo *hábito*, pois é o mais confiável parâmetro que temos, na verdade é tudo o que temos.

A *Parte 3* da *Seção 12* se inicia exatamente contrapondo de forma direta e conceitual essas duas formas de ceticismo, sendo um praticável e o outro impraticável, como temos dito:

> Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão. [...] Se tais raciocinadores dogmáticos pudessem tornar-se conscientes das estranhas fraquezas do entendimento humano, mesmo em sua perfeita condição e ao deliberar da forma mais exata e cuidadosa, essa reflexão naturalmente iria inspirar-lhes mais modéstia e reserva, diminuir a elevada opinião que têm de si mesmos e seu preconceito contra os antagonistas. [...] algumas poucas tinturas de pirronismo poderiam abater seu orgulho, mostrando-lhes que as poucas vantagens que podem ter alcançado sobre seus companheiros são insignificantes quando comparadas com a perplexidade e confusão universais que são inerentes à natureza humana. (EHU, 12, 3, §24. 2003, pp. 217-218).

Hume afirma a seguir que apenas as ciências da quantidade e do número têm objetos próprios de conhecimento e demonstração, pois os possíveis erros provêm inteiramente de significado indeterminado das palavras, que se corrige com definições mais exatas. "Todas as outras investigações humanas dizem respeito apenas a questões de fato e de existência, e estas são evidentemente incapazes de demonstração. Tudo que *é* pode *não ser*"[78].

[78] EHU, 12, 3, §28. 2003, p. 220.

Mas onde entra o *ceticismo mitigado* aí? Repito mais uma vez, naquilo que o *hábito* e a natureza nos dão, pois embora tais não sejam capazes de nos dar verdades últimas sobre as coisas, eles têm se mostrado válidos para a vida ordinária.

> Portanto, a existência de um ser qualquer só pode ser provada por argumentos que partam de sua causa ou de seu efeito; e argumentos desse tipo fundam-se inteiramente na experiência. Se raciocinamos *a priori*, qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer coisa. A queda de um seixo pode, por tudo o que sabemos, extinguir o Sol, ou a vontade de um homem controlar os planetas em suas órbitas. É só a experiência que nos revela a natureza e os limites da relação de causa e efeito, e nos permite inferir a existência de um objeto a partir da existência de outro. Tal é o fundamento do raciocínio moral que compõe boa parte do conhecimento humano e é a fonte de toda ação e comportamento humanos. (EHU, 12, 3, §29. 2003, p. 221).

É importante ter em mente que esse ensinamento que a experiência nos dá, não revela a "natureza" no sentido duro, como verdade absoluta, revela como as coisas constantemente têm se apresentado no mundo, o que significa que nada as impedem de mudar. A inferência mencionada por Hume não implica uma certeza de que o futuro repetirá o passado[79] – trataremos disso detalhadamente no último capítulo, em 3.1. Como comenta Buckle, o ponto defendido nessa última seção é a volta para a prática comum da vida e nos munir de ferramentas céticas contra as fantasias da metafísica dogmática[80].

E a primeira *Investigação* termina com esta memorável passagem de instrução para evitarmos crenças que, além de não poderem ser demonstradas verdadeiras, não têm fundamentos na experiência para validá-las para a vida prática:

> Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: *Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência?* Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão. (EHU, 12, 3, §34. 2003, p. 222).

[79] EHU, 4, 2, §23. 12, 3, §25. 2003, pp. 70, 219.

[80] BUCKLE, S. 2001, p. 322.

CAPÍTULO 2: A incapacidade de resposta positiva ou negativa.

2.1 – Esclarecendo termos e fundamentando nossa visão: a resposta suspensiva sobre a existência de deus.

A questão da existência de deus perdura por séculos e, se não sempre, ao menos por um bom tempo, trabalhar com ela será meter a mão no vespeiro, independentemente da posição que se queira tomar ou refutar. Além de ser extremamente complexa, passível de várias abordagens, com vasta bibliografia disponível, incluído livros chamados literalmente de "sagrados", é uma questão que mexe com a crença (ou descrença) mais íntima das pessoas, com o próprio sentido da vida e da existência para muitos. Não crer em deus continua podendo gerar perseguições das mais diversas na sociedade. E, tecnicamente falando, é uma questão em aberto. Mas me conforta estar na companhia de um filósofo que tratou do tema com tamanha sagacidade e destreza. Nessa dissertação foco em pesquisar e comunicar a minha interpretação das consequências da epistemologia humiana sobre a referida questão, que penso serem válidas para debater o tema hoje e, novamente, se não sempre, continuarão assim ao menos por um bom tempo. Tomo posição, a saber, a suspenção do juízo, o agnosticismo, que entendo ser a única coerentemente defensável. Mas para quem eventualmente discordar, um ganho com a leitura é certo: o enriquecimento do debate. Sabemos que muitos ao verem as críticas de Hume solapando os argumentos em favor da existência de deus dão o passo de afirmar o ateísmo – compreendido aqui como a afirmação categórica da inexistência de qualquer deus[81] –, passo esse que entendo ser não menos insustentável. Se formos condizentes com as críticas de Hume ao entendimento humano, temos que ser agnósticos sobre essa questão, dando uma resposta suspensiva. Buckle parece estar em acordo conosco quando diz:

> É verdade, essas conclusões anti-religiosas não devem ser confundidas com ateísmo; e o ataque à religião é mitigado por várias declarações fideístas, no entanto, isso não significa nada para diluir o ar cético da obra, uma vez que tal fideísmo era precisamente o refúgio do cético cristão, como exemplificado em Bayle e Montaigne. A *Investigação sobre o Entendimento Humano* é aberta e declaradamente um texto de ceticismo filosófico.[82] (BUCKLE, S. 2001, p. 296) [Tradução minha].

[81] O que Georges Minois, escritor do robusto livro *História do ateísmo*, chama de "ateísmo assertórico". (MINOIS, G. 2014, p. 687).

[82] *"True, these anti-religious conclusions are not to be confused with atheism; and the attack on religion is itself mitigated by several fideistic avowals, however, this would do nothing to dilute the sceptical air of the work, since such fideism was precisely the retreat of the Christian sceptic, as exemplified in Bayle and Montaigne. An Enquiry concerning Human Understanding is openly and avowedly a work of philosophical skepticism."* (BUCKLE, S. 2001, p. 296).

Antes de seguirmos adiante, é importante mencionar que estamos bem a par que a definição para o conceito *ateu* varia[83] – por isso destaquei acima qual interpretação estamos tomando –, sobretudo se considerarmos as concepções ao longo da história, ainda mais tendo em vista que o termo *agnosticismo* relacionado à questão da existência de deus é recente. Thomas Henry Huxley foi o primeiro a se apropriar da palavra no sentido que conhecemos, tomando como base a limitação do conhecimento humano e a consequente impossibilidade de decisão, no ano de 1869[84]. De origem grega, a palavra é uma variação do termo *a-gnostos*, isto é, não-conhecimento, vale lembrar. Já foram acusados de "ateus" até aqueles de quem se suspeitava seguir outros deuses que não os de grande nome da tradição, como foi, por exemplo, o caso de Sócrates, segundo nos diz Platão[85]. Sim, muitos continuam a afirmar que ateu é todo aquele que não crê em deus. Há ainda quem diga existirem níveis de ateísmo: *ateísmo fraco* e *ateísmo forte*[86], sendo o foco do primeiro afirmar a inexistência de deus, tomando como base as definições e nomes dados pelas religiões (ou seja, nega o teísmo), e do segundo, afirmar a inexistência de deus de forma categórica, incluindo, portanto, o deísmo, o panteísmo, deus apenas como criador da *res cogitans* (coisa pensante) ou qualquer definição filosófica que se possa assimilar a deus. Para nossa linha, entendemos que a mais coerente definição contemporânea de ateísmo é a afirmação de que deus algum existe, mesmo o deus dos filósofos, pois se a pessoa não descarta por completo a possibilidade de tal ser existir, o fato de ela não crer no mesmo é uma coisa, afirmar ser impossível a existência dele é outra. A suspensão do juízo concebida no termo *agnóstico* permite alguém dizer que não crê que algo exista, sem por outro lado afirmar que esse algo é impossível. Se chamarmos de ateu aquele que diz não crer em deus, mas que não descarta a possibilidade de tal ser existir, geraremos confusões insolúveis, já que essa é uma das definições para agnóstico.

Voltemos à questão cética em voga. O que mais caracteriza o ceticismo é a dúvida, porém, o cético não precisa estar paralisado por não ter como alcançar verdades absolutas, ele pode se guiar pela constância prática, que apesar da limitação intrínseca, repito, é o melhor que temos. É nesse ponto que Hume advoga. Um observador cético julgará o futuro pelo que

[83] Tomando como base as definições de Jules Girardi, Minois elenca as diferenças assim: "ateísmo assertórico (nega a existência de Deus), ateísmo agnóstico (afirma que o problema é insolúvel), ateísmo semântico (julga que a questão não tem sentido), ateísmo prático (vive como se Deus não existisse), ateísmo especulativo-prático (declara que a existência eventual de um Deus não deve ter consequências sobre o comportamento)." (MINOIS, G. 2014, p. 687).

[84] DIXON, T. 2008, p. 63.

[85] PLATÃO. 2009. XIII-XIV.

[86] O'CONNOR, D. 2001, p. 16.

ele experimentou no passado; o mundo empírico é, portanto, base para suas crenças. Essa observação constante nos dará regras, por exemplo, a relação que fazemos entre causa e efeito, e extrapolar tal é um erro injustificado:

> Se a causa atribuída a algum efeito não for suficiente para produzi-lo, devemos ou rejeitar essa causa ou acrescentar-lhe qualidades tais que a tornem corretamente proporcional ao efeito. Mas, se lhe atribuirmos qualidades adicionais, ou a declararmos capaz de produzir outros efeitos, estamos simplesmente entregando-nos à conjetura e supondo arbitrariamente a existência de qualidades ou energias sem nenhuma razão ou autoridade. (EHU, 11, §12. 2003, p. 188).

Essa passagem é importante, entre outros pontos, para colocarmos um freio às suposições arbitrárias. No mínimo a atribuída causa deve poder produzir o efeito que estiver em questão, caso contrário, não deve ser chamada de causa. Alguém poderá argumentar que tomando a visão cética[87] como base, tudo passa a ser suposição; se o que estiver em jogo são certezas, não estaria errado alguém que pensa assim. Mas a suposição pode ser arbitrária ou não, e para não ser arbitrária, o critério é se ela tem respaldo na natureza, no mundo empírico, na experiência. Tanto dizer que o Sol nascerá amanhã como dizer que ele não nascerá são suposições, a diferença é que a primeira hipótese é uma suposição justificada pelo que temos de mais êxito, a saber, o *hábito*. Retornarei a esse exemplo em momento oportuno, de maneira mais detalhada, no início de 3.1.

Deus pode ser causa das coisas que vemos no mundo? Pode. Não temos como negar essa possibilidade causal, se tomarmos como deus um ser todo poderoso (onipotente). Por outro lado, não podemos fazer dessa possibilidade uma certeza. Mesmo diante da falta de outros cenários explicativos para a existência do mundo – o que não é o caso, diga-se de passagem –, não estaríamos justificados a afirmar que deus é a causa, pois nossa capacidade de conjecturar é restrita, limitada, tal não seria algo mais que a clássica falácia *argumentum ad ignorantiam*, apelo à ignorância.

J. C. A. Gaskin, ao estudar a questão de deus em Hume, na obra *Hume's Philosophy of Religion*, diz:

> O observador cético (que Hume sem dúvida convida-nos a ser) pode resolver o assunto concluindo através dos "muitos exemplos de milagres forjados", da maneira como histórias de milagres "abundam entre nações ignorantes e bárbaras", e assim por diante, que muito provavelmente nenhum dos milagres

[87] Como dito, trata-se da visão que constata nossa limitação (perceptiva e cognitiva) e consequente incapacidade de chegar a qualquer verdade última.

> alegados por fontes cristãs ou pagãs realmente ocorreu da maneira relatada.[88] (GASKIN, J. C. A. 1988, p. 142) [Tradução minha].

Essa conclusão do observador cético é sem dúvida a mais coerente com a observação empírica, mas é importante saber que ela é uma conclusão provável, não nos está dando uma certeza, muito embora todos os fatos apontem para ela. O ponto a que quero chegar é: baseando-nos em meros relatos, a improbabilidade de existir um deus que realizou milagres num passado remoto é evidente, mas isso não pode servir de fundamento para afirmarmos em absoluto que não foi o caso, tendo em vista que tudo *a priori* é possível. Vemos essa possibilidade teórica de forma clara nestas passagens:

> Alguém que, em nosso clima, esperasse em uma semana de junho um tempo melhor que em uma de dezembro, estaria raciocinando corretamente e em conformidade com a experiência, mas é certamente possível que ele venha, afinal, a enganar-se. Observe-se, porém, que nesse caso, ele não teria motivo para queixar-se da experiência, pois é comum que esta nos advirta de antemão sobre essa incerteza, pela disparidade de resultados que uma observação cuidadosa nos revela. Nem todos os efeitos seguem-se com igual certeza de suas supostas causas. (EHU, 10, 1, §3. 2003, pp. 154-155).

> Tudo que *é* pode *não ser*. Nenhuma negação de um fato pode envolver uma contradição. A não-existência de um ser qualquer é, sem exceção, uma ideia tão clara e distinta quanto sua existência. A proposição que afirma que ele não existe, embora falsa, não é menos concebível e inteligível do que a que afirma que ele existe. [...] Portanto, a existência de um ser qualquer só pode ser provada por argumentos que partam de sua causa ou de seu efeito; e argumentos desse tipo fundam-se inteiramente na experiência. Se raciocinamos *a priori*, qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer coisa. (EHU, 12, 3, §§28-29. 2003, p. 221).

Muito bem, fica evidente que não nos cabe falar de impossibilidades tomando como base a maneira como as coisas se mostram, ou mais precisamente dizendo, se mostraram no mundo. Mas não nos guiamos pela simples possibilidade, "uma evidência mais frágil jamais pode desfazer uma mais forte"[89], nos diz Hume, apontando como funcionamos mediante evidências para darmos nosso assentimento, para crermos ou não em algo. Ele coloca os relatos frente aos dados imediatos dos nossos sentidos – os primeiros são mais fracos, claro. Independentemente de quem disser, por exemplo, que viu nascer a perna em um amputado[90] ou uma vaca voando, esses relatos mirabolantes jamais serão mais fortes que as *impressões*

---

[88] *"The sceptical observer (which Hume Undoubtedly invites us to be) can resolve the matter by concluding from 'the many instances of forged miracles', from the way miracle stories 'abound among ignorant and barbarous nations', and so on, that in all likelihood none of the miracles alleged by Christian or Pagan sources really took place in the manner reported."* (GASKIN, J. C. A. 1988, p. 142).

[89] EHU, 10, 1, §1. 2003, p. 154.

[90] EHU, 10, 2, §26. 2003, p. 170.

dos sentidos, geradas e reiteradas ao longo do tempo, compartilhadas por todos. Sabemos que de acordo com a filosofia humiana nada impede que tais atos ocorram, mas o ponto aqui é em que depositaremos nossas crenças, e a mera possibilidade lógica ou *a priori* não é páreo para a experiência. Mesmo quando o relato vem de alguém muito confiável, quando contraria tudo o que observamos no mundo empírico, como nos exemplos dados, e tomando como base as mesmas observações para julgar, isto é, observações geradas pela prática cotidiana, sabemos que é coerente crermos que essa pessoa esteja antes alucinando, brincando, equivocada ou mesmo mentindo[91], pois não importa o quanto alguém seja confiável[92], sabemos pela experiência que por alguma motivação qualquer esse indivíduo pode deixar de o ser, pois é humano e, portanto, apesar da ocorrência de variações localizadas, é um repetidor de atos humanos. Estes trechos revelam isso:

> Se alguém me diz que viu um homem morto ser trazido de volta à vida, de imediato pondero comigo mesmo se é mais provável que essa pessoa esteja enganando-me ou sendo enganada, ou que o fato que ela relata tenha realmente ocorrido. (EHU, 10, 1, §13. 2003, p. 161).

> Penso que não é nada estranho, espero que se reconheça, que os homens mintam em todas as épocas, e você já terá certamente presenciado suficientes exemplos dessa fraqueza. Você próprio já observou o início de muitos desses relatos fantasiosos que, depois de serem tratados com desprezo por todos os homens sábios e judiciosos, foram por fim abandonados até mesmo pelo vulgo. (EHU, 10, 2, §21. 2003, p. 166).

> ...em razão de fanatismo, ignorância, astúcia e canalhice de uma grande parte da humanidade. Concluiu, portanto, raciocinando corretamente, que tal evidência trazia a falsidade estampada em seu próprio rosto, e que um milagre, suportado por qualquer testemunho humano que se queira, era mais propriamente objeto de riso do que assunto de argumentação. (EHU, 10, 2, §26. 2003, p. 171).

Não me entendam erroneamente, não quero dizer com isso que temos uma essência e por conhecê-la fiamos nossas crenças, não estou dizendo que não somos livres para criar e agir de maneira diferente, o ponto é a coerência com o observado na vida prática, o que torna muito mais plausível uma das possibilidades mencionadas, principalmente a mentira e o

[91] Claro que isso não implica no descarte *a priori* dos relatos, é preciso ponderar. Hume diz: "Não fosse a memória dotada de um certo grau de obstinação, não se inclinassem comumente os homens à verdade e a um princípio de probidade, não fossem eles sensíveis à vergonha de serem apanhados mentindo, se estas qualidades, eu digo, não fossem reveladas pela *experiência* como inerentes à natureza humana, então não teríamos porque depositar a menor confiança no testemunho humano.". Mas isso não impede, apesar das consequências, que alguém aja por delírio ou de má-fé, pois, na sentença seguinte, Hume completa: "Um homem que delira, ou é famoso pela sua falsidade e baixeza, não tem perante nós a menor autoridade." (EHU, 10, 1, §5. 2003, p. 156).

[92] "'Eu não acreditaria em tal história ainda que ela me fosse contada pelo próprio Catão' era o dito proverbial em Roma, mesmo durante a vida daquele patriota-filósofo. Admitia-se, assim, que o caráter inacreditável de um fato poderia invalidar mesmo uma tão grande autoridade." (EHU, 10, 1, §9. 2003, p. 158).

engano, do que o evento mirabolante. É o tipo de situação que precisamos da experiência para crer, mesmo se fosse mais de uma pessoa a nos dizer, o que certamente fortaleceria o relato, ainda não seria evidência mais forte que os dados dos sentidos – nesse caso de várias pessoas dizendo a mesma coisa, seria mais provável estarmos sendo vítimas de um complô, uma peça, ou ainda essas pessoas terem sido enganadas por uma ilusão de óptica ou algo que a valha. A evidência mais forte costuma ser autoevidente, e nesses casos só um tolo incorrigível ou alguém com interesses escusos, ou ainda terrivelmente afetado pelas suas emoções, poderia dar seu assentimento imediato a uma evidência que o próprio reconhece como mais fraca, quando essa contraria uma mais forte.

É notório que relatos sobre prodígios em favor do teísmo são do tipo mais fracas, não merecem crédito frente aos dados dos sentidos; não há discussão quanto a isso. Por definição, prodígios religiosos são acontecimentos miraculosos que contrariam a observação, vão à contramão do que chamamos de natureza. Tomando um exemplo conhecido dos textos sagrados cristãos[93] para ilustrar, reiteradamente a observação nos mostra que água não se transforma em vinho, logo, apenas um relato (ainda mais por escrito e tão antigo, sem qualquer possibilidade de averiguação) de alguém dizendo que a água se transformou em vinho não é uma evidência razoável para darmos nosso assentimento a essa narrativa, abandonando uma observação tão forte, gerada pelos sentidos, que nunca nos mostrou tal ou semelhante evento acontecer. Portanto:

> Assim, no conjunto, parece que nenhum testemunho em favor de um milagre de qualquer tipo jamais chegou sequer a torná-lo provável, quanto menos a constituir uma prova de sua ocorrência, e que, mesmo supondo-se que chegasse a fazê-lo, seria contraditado por outra prova, derivada da própria natureza do fato que ele se esforça por estabelecer. A autoridade do testemunho humano provém apenas da experiência, mas é essa mesma experiência que nos assegura sobre as leis da natureza. Quando, portanto, esses dois tipos de experiência se opõem, nada nos resta a fazer senão subtrair um do outro, e abraçar uma opinião, seja de um lado, seja do outro, com a confiança que o resíduo pode produzir. Mas, de acordo com o princípio aqui explicado, essa subtração, no que diz respeito a todas as religiões populares, equivale a uma completa aniquilação, e podemos estabelecer, portanto, como uma máxima, que nenhum testemunho humano pode ter força suficiente para provar um milagre e torná-lo uma genuína fundação para qualquer sistema religioso dessa espécie. (EHU, 10, 2, §35. 2003, p. 178).

Veja que não estou aqui a defender uma suspensão do juízo no molde dos pirrônicos, isto é, opondo teses equipolentes. Essa corrente filosófica, originada pelo filósofo cético Pirro de Élis (360 - 270 a.C.), suspende o juízo (*epokhé*) após analisar todas as teses explicativas e

[93] BÍBLIA. São João, 2: 1-11. 2008.

as considerar equipolentes[94], isto é, em um mesmo patamar, com a mesma condição para tentar explicar algo e reger nossas atitudes, de forma que eles viveriam sem fazer julgamentos, uma hora escolhendo uma posição para agir, outra hora escolhendo a posição contrária, em situações idênticas – ou ainda não realizar qualquer ação. [Diógenes Laércio diz que, não obstante haver controvérsia, Pirro seria tão fiel ao seu estilo de vida cético radical, suspendendo o juízo em tudo, que nem mesmo se esquivava de carroças e precipícios, tendo que ser salvo pelos seus companheiros][95]. Aqui estou considerando que uma tese deve ser levada mais a sério que outra para nossas ações, e o critério é a correspondência (maior) com a observação *habitual*. Por exemplo, devemos considerar mais a tese que diz que se eu, aqui na Terra, soltar um objeto no ar, ele cairá, do que a eventual tese que diz que ele ficará suspenso. Essas teses não são equipolentes para guiar meus passos no mundo – concordaria Hume –, considero a primeira infinitamente superior e ajo como se fosse inclusive algo certo de ocorrer; é aí que está a diferença, guio-me por teses que parecem ser mais prováveis que outras, sou coerente com elas, por não contrariarem a experiência, o *hábito*. As teses permanecem "equipolentes", portanto, apenas no que diz respeito a ser uma verdade cabal, a realidade última, para um evento futuro, ou em si mesmas (i. e., independente da observação humana), pois não temos como saber se é algo imutável, ou que sempre ocorrerá, não temos acesso ao *poder* que rege uma ligação causal, e claro, não temos como julgar "algo" que estaria além dos nossos sentidos. As teses também permanecem equipolentes para todas as explicações da metafísica clássica[96], e nesse campo nenhuma delas deve ser levada em consideração para se depositar crença, preterindo as outras. Sintetizando, em teoria, no que dizem respeito à verdade plena das coisas, isto é, para além da experiência, as teses são equipolentes, mas na prática, para ser guia de minhas ações cotidianas, não. Daí a aplicação do termo *cético naturalista*: alguém que, partindo da nossa condição limitada, considera o

[94] "O resultado da investigação cética acaba por levar a teses opostas de força igual em todas as questões estudadas, mostrando que cada uma de tais questões é indecidível. Em outras palavras, cada um dos problemas filosóficos que perturba o cético gera uma investigação específica que culmina numa equipolência específica. Ele é forçado, contra a sua vontade, a entrar em estado de suspensão com respeito a cada um dos problemas considerados." (MARGUTTI, P. 1996, p. 167).

[95] "Sua vida foi coerente com sua doutrina: o filósofo não saía de seu caminho por coisa alguma e não tomava qualquer precaução; ao contrário, mostrava-se indiferente em face de todos os perigos que se lhe deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos. Mas, de acordo com o testemunho de Antígonos de Caristos, eram os amigos, seus acompanhantes habituais, que o salvavam dos perigos. Ainesídemos, entretanto, afirma que na filosofia Pirron aplicava o princípio da suspensão do juízo, porém na vida cotidiana não lhe faltava a precaução. Pirron viveu até os noventa anos." (DIOGENES, L. 1987, p. 268. §62).

[96] Por metafísica clássica entenda-se todas as tentativas filosóficas de demonstrar a verdade última das coisas, do cosmos, da realidade, de deus; sobretudo as teses oriundas dos antigos e medievais.

ceticismo como teoria fundadora e irrefutável, mas que não deixa de considerar, para agir no mundo, a regularidade e a probabilidade dos eventos que a natureza tem mostrado, fiando em tais suas crenças e seus próximos passos.

Dito isso, é importante saber que, embora eventuais hipóteses sejam mais fracas e, portanto, um bom raciocinador não guia suas ações diárias tendo-as em grande conta (algumas em nenhuma conta), não se pode afirmar taxativamente que elas não sejam o caso. Isso é extremamente significativo, pois uma vez que há possibilidade, ainda que eventualmente ínfima, uma hipótese não pode ser negada em absoluto. Veja, por exemplo, a famosa *Navalha de Ockham*, proposta lógica defendida por Guilherme de Ockham[97], nos leva a avaliar qual hipótese explica um determinado fenômeno de forma mais simples, que normalmente é a explicação correta, mas ela não elimina por completo as complexas, não diz que elas não podem ser as verdadeiras sem mais. Para ilustrar, digamos que chove forte, eu estou sozinho em uma casa, assistindo TV na sala, de repente a porta do quarto bate, no mesmo sei que tem uma ampla janela, a hipótese mais simples (e provável) é que foi a ação do vento, mas isso não refuta de imediato todas as outras imagináveis, que vão desde aquelas já observadas no mundo, mas não exatamente frequentes, como alguém ter invadido a casa (menos provável), ou um animal invasor (improvável), a qualquer outra imaginável, como espíritos, demônios e equivalentes (maximamente improváveis, mas não logicamente impossíveis), que contrariam a natureza e implicam uma complexidade de demonstração inaudita. Não tenho como expor *a priori* que uma delas é inválida, são concebíveis sem implicar contradição, mesmo que não deposite crença nessas mirabolantes. Nesse sentido, cabe a nós escolhermos quais hipóteses levaremos a sério, não quais são verdadeiras ou falsas. Afinal, "embora a experiência seja nosso único guia ao raciocinarmos sobre questões de fato, é preciso reconhecer que esse guia não é totalmente infalível, mas pode, em alguns casos,

[97] Famoso filósofo frade franciscano, viveu de 1288 a 1347. Armand A. Maurer, mencionando Ockham, define assim, em sentenças curtas e semelhantes, a *navalha*: *"Though Ockham does not appear to have used the axiom in the formula 'Beings should not be multiplied more than necessary', he often resorts to it in the form 'A plurality should never be posited without necessity' or 'It is vain to do with more what can be done with fewer'. In the Quodlibets, which he wrote late in his teaching career, he sometimes states it in terms of the verification of a proposition: 'When a proposition is verified of things, if two things suffice for its truth, it is superfluous to posit a third'."* (MAURER, A. 1978, p. 428).
"Não parece que Ockham usou o axioma na fórmula 'Os seres não devem ser multiplicados mais do que o necessário', porque ele normalmente o usa deste jeito: 'Pluralidade nunca deve ser posta sem necessidade', ou ainda, 'Não é inteligente usar mais para o que pode ser feito com menos'. No *Quodlibets*, que ele escreveu no final de sua carreira de professor, ele às vezes declara o mesmo em termos de verificação de uma proposição: 'Quando uma proposição é comprovada pelos objetos, se duas coisas são suficientes para sua veracidade, é supérfluo postular uma terceira'." [Tradução minha].

levar-nos a erro."[98]. Agora relacionemos isso com o campo que ora nos interessa, mesmo os deuses mais fantasiosos não são impossíveis *a priori*, mesmo que, a julgar pelo o que a experiência nos dá, não mereçam qualquer crédito para serem tomados como verdadeiros, se forem inteligíveis e distintamente concebidos[99], não são impossíveis. Só a contradição lógica[100] faz com que algo seja necessariamente impossível, o que não é o caso de algo que eventualmente contrariasse o *hábito*, esse último é muito improvável, certamente não digno de crédito, contudo não impossível, friso. Deus então é possível para explicar o mundo, mas não necessário. Não podemos esquecer a vasta gama de significados que tem o conceito *deus*, há milhares catalogados, se nem em relação às definições mais rústicas e antropomórficas, como em geral as apresentadas pelos textos chamados sagrados e as tradições religiosas (alguns deles chegam a caracterizar seus deuses até com formas animais, ou controlador de um fenômeno natural qualquer), podemos refutar a existência com plena certeza, o que dizer das mais sofisticadas.

Explico melhor essa última afirmação: reitero, do ponto de vista lógico, o que importa é não haver uma contradição[101] para uma hipótese ser válida, e nesse sentido, tanto uma definição mais rústica para o conceito deus, como uma sofisticada, estão no mesmo patamar. Quero dizer, *a priori*, a existência de, por exemplo, Zeus, é tão logicamente possível quanto a existência do deus de Epicuro (deísmo), ou do deus de Espinosa (panteísmo), mesmo a primeira sendo rústica e as outras sofisticadas. A diferença está em que o primeiro é mais passível de refutação diante da experiência, quanto mais definido e caracterizado estiver um deus, mais difícil será manter a hipótese de sua existência válida. O que estou dizendo é simples, se alguém afirmar que, por exemplo, deus é bom, terá mais dificuldades de compatibilizar a existência de tal com o mundo, pois experimentamos a maldade. Um deus bondoso é evidentemente mais difícil de ser compatibilizado com o mundo vivido do que um

---

[98] EHU, 10, 1, §3. 2003, p. 154.

[99] "Ora, tudo o que é inteligível e pode ser distintamente concebido está isento de contradição, e não pode ser provado como falso por nenhum argumento demonstrativo ou raciocínio abstrato *a priori*." (EHU, 4, 2, §18. 2003, p. 65).

[100] Hume usa a palavra *lógica* poucas vezes na *Investigação*, duas das passagens já citadas aqui (EHU, 4, 2, §21. 7, 1, §24. 2003, pp. 68, 109), ele usa mais o termo *a priori*, com esse sentido. Entendo que se trata da contradição clássica, que tem como base o *terceiro excluído* de Aristóteles, algo não pode ser e não ser no mesmo sentido e ao mesmo tempo. Apenas a título de curiosidade, na lógica formal simbólica seria a impossibilidade de algo ser A e ~A ao mesmo tempo.

[101] "*Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e jamais poderia ser distintamente concebida pela mente." (EHU, 4, 1, §2. 2003, p. 54).

deus que não foi definido como sendo bom ou mal. Dessa forma, todas as definições para deus que pretendem afirmar como "ele" (chamar por um gênero já implica maior dificuldade de compatibilidade), como esse ser age, o que gosta, o que condena, o que disse, em uma palavra, o que é, terão mais problemas para alguém justificá-las, estão mais sujeitas a contradições.

Se deus existe, ele é bom? Essa é uma das questões mais recorrentes ao se tratar da existência de deus, talvez o ponto de entrada da maioria nessa temática. Mas nosso foco aqui não é a questão do deus bondoso frente aos males no mundo (até porque deus não precisa de ser bom para eventualmente existir), não obstante, sem tomar muito tempo, vale a pena entrarmos de forma mais detida nela, pela relevância em si e para não restar dúvidas quanto ao que estou querendo dizer com hipóteses mais fracas, rústicas, antropomórficas para o conceito deus. Falando em incompatibilidade com o mundo empírico para se tentar justificar uma hipótese como válida, como explicar um deus sumamente bom e todo-poderoso que, portanto, controla a natureza, e não faz nada para evitar um maremoto, ou um terremoto, que dizima milhares de vidas? [Entenda-se que um deus sumamente bom não vinga – tese que se mantém forte entre grandes estudiosos da religião cristã, C. S. Lewis é um dos autores contemporâneos que segue essa linha, ao tratar do sofrimento humano[102]]. Cito esses exemplos, pois em tais não cabe dizer que o homem é responsável, neles não se pode dizer que se trata de uma consequência, como eventualmente poderia ser dito sobre uma doença, que pode ter ocorrido porque o homem poluiu um rio, ou devastou uma floresta, ou provocou uma escassez e assim por diante, nos casos mencionados não há nenhuma ligação do que o homem faz ou deixa de fazer para acontecer – males gerados pelo homem já foram usados por muitos teólogos e filósofos[103] para compatibilizar um deus bom com o mal presente no mundo, como consequências do "livre-arbítrio", mas nesses exemplos naturais não cabe; poderíamos citar outros mais: um meteoro que cai do céu, um furacão, uma avalanche, uma erupção vulcânica, etc. Quanto mais características deus tiver, mais fácil será para o cético não levá-lo em consideração, afinal, a primeira pergunta seria: "como alguém pôde saber tanto sobre tal ser?". E a segunda: "por que devo acreditar que essa pessoa está dizendo a

[102] "Nossa condição presente é então explicada pelo fato de que somos membros de uma espécie estragada. Não quero dizer que nossos sofrimentos sejam uma punição por ser aquilo que agora não mais podemos deixar de ser, nem que sejamos moralmente responsáveis pela rebelião de um ancestral remoto." (LEWIS, C. S. 1986, p. 41).

[103] Como exemplo de filósofos que trabalharam esse tema e tomaram o "livre-arbítrio" como chave explicativa, eu gosto de citar dois nomes, já que mostra indiretamente, devido ao espaço temporal entre eles, como essa questão permaneceu na história da filosofia, temos Santo Agostinho (354 – 430 d.C.) e, novamente, C. S. Lewis (1898 – 1963 d.C.).

verdade?". E isso mesmo antes de tratar se os relatos dos crentes são ou não compatíveis com a experiência.

Tudo *a priori* é possível, portanto, se não cair em contradição, não pode ser descartado, mas isso não é justificativa para se crer em qualquer coisa, pelo contrário, o mínimo é que não contrarie nossas observações, pois, quanto mais contrariar, embora não seja impossível de acontecer (exemplificando, por mais que um homem andando sobre as águas[104] contrarie todas as nossas observações, não temos como afirmar cabalmente que nunca ocorreu), mais difícil será considerar essa hipótese como passível de crença. A própria existência de qualquer deus não é digna de crença, dado que não tem respaldo na experiência. Com respaldo na experiência quero dizer que não contrarie o observado, sobretudo, mas não apenas, o mundo físico, a constância da natureza – sim, frutos do *hábito*, que não são verdades absolutas, mas é o melhor que temos. Deus não é logicamente necessário. O fato de ser possível, não significa que seja o caso, repito. Hume falará explicitamente isso, sobre deus ao menos ser compatível com a experiência para a hipótese de sua existência ser aceitavelmente colocada em exame[105]. Trabalharei detalhadamente esse ponto abaixo.

Voltando à questão da nossa limitação para definirmos a realidade última das coisas. É importante notarmos que Hume afirma:

> Despoje-se a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e isso de certa forma a aniquila, deixando atrás de si apenas um *certo algo* desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela. (EHU, 12, 1, §16. 2003, p. 211). [Grifos meus].

Esse *"certo algo"* que destaco na passagem acima não é a afirmação de uma substância (material, obviamente, mas também imaterial), pois essa hipótese, embora como todas outras imagináveis sem contradição, seja possível *a priori*, é considerada por Hume como indigna da *verdadeira metafísica*[106]; penso que Hume quer dizer apenas que a impressão revela *algo* em contraponto ao *nada*. Esse *algo* seria ininteligível, já que estamos limitados a perceber a matéria nas suas qualidades primárias e secundárias[107]. Pois bem, esse

[104] BÍBLIA. São Mateus, 14: 22-36. 2008.

[105] EHU, 11, §15. 2003, p. 190.

[106] Apresento mais abaixo e em 2.2 minha interpretação para essa expressão usada por Hume.

[107] A título de curiosidade, vejo aqui uma certa antecipação da diferenciação que Immanuel Kant faz entre *fenômeno* e *Coisa em si*, pois em ambos os autores podemos dizer que nossas percepções não estão qualificadas para termos condições de afirmar como é a coisa além das aparências, além das qualidades que

"algo atrás" poderia ser deus. Obviamente não quer dizer que seja de fato o caso. Deus não é algo necessário por trás – essa tese contraria o que muitos filósofos defenderam ao longo da história, onde deus seria a substância que mantém o mundo –, mas permanece sendo uma hipótese possível.

Rememoremos que Hume diz na *Seção 7* estar oculto para nós o *poder* ou *força* que move o universo[108]; ora, se não temos esse acesso, como invalidar sem mais a hipótese de o *poder* ou *força* em questão ser deus? O ceticismo humiano, que entendo gerado pela constatação da limitação humana quanto ao que podemos conhecer, não nos permite dar esse passo. "Há, em geral, um grau de dúvida, cautela e modéstia que, em todos os tipos de exame e decisão, deve sempre acompanhar o verdadeiro raciocinador"[109]. Afirmar uma posição nesse sentido seria, no mínimo, precipitada.

Um dos maiores especialistas em epistemologia humiana, Don Garrett, aponta essa amplitude de possibilidades para explicar a realidade nos textos de Hume, de forma bem direta e sintetizada, após citar a passagem da *Investigação* em que vemos a impossibilidade de chegarmos às *causas das causas gerais*[110], citando outros textos do filósofo:

> Mas ele também vai mais longe, como vimos, adotando o Critério da Conceptibilidade de Possibilidade que "nada de que podemos formar uma ideia clara e distinta é absurdo e impossível" (THN 19-20) ou que "o que quer que nós concebemos é possível, pelo menos em um sentido metafísico" (ATHN 650). [...] Para Hume, assim como para muitos de seus contemporâneos (e para muitos de nossos), a concebilidade é o critério mais óbvio de possibilidade. Para aqueles que aceitam o intelecto cartesiano, no entanto, "concebível" significa "concebível pelo intelecto"; enquanto que para Hume, "concebível" pode significar apenas "concebível pela imaginação" – ou seja, "imaginável". [...] para Hume, cujo único teste de possibilidade é a imaginabilidade, o número de possibilidades metafísicas é multiplicado.[111] (GARRETT, D. 1997, pp. 35-36) [Tradução minha].

---

são inteligíveis a nós. Indiscutivelmente essa é uma aproximação que carece de mais argumentos, de mais citações e demonstrações, tenho ciência disso, mas vale a ponderação. Por falar em Kant, registremos a importância de Hume para ele, aparece assim nas seguintes palavras do mesmo: "Como Hume é talvez o mais subtil de todos os céptico e, sem contradita, o mais notável no que respeita à influência que o método céptico pode ter para provocar um exame profundo da razão, vale bem a pena, na medida em que é conveniente ao meu propósito, expor a marcha dos seus raciocínios e os erros de um homem tão penetrante e tão estimável, erros estes que, porém, tiveram nascimento na pista da verdade." (KANT, I. 1997, p. 612. CRP, B 792).

[108] "O cenário do universo está em contínua mutação, e os objetos seguem-se uns aos outros em sucessão ininterrupta, mas o poder ou força que põe toda essa máquina em movimento está completamente oculto de nossa vista e nunca se manifesta em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos." (EHU, 7, 1, §8. 2003, p. 99).

[109] EHU, 12, 3, §24. 2003, p. 218.

[110] EHU, 4, 1, §12. 2003, p. 59. Que trabalharemos no Capítulo 3.

[111] *"But he also goes further, as we have seen, adopting the Conceivabihty Criterion of Possibility that 'nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible' (THN 19-20) or that 'whatever we*

Quando o trecho do texto atribuído[112] a Hume, citado por Garrett, diz "pelo menos em um sentido metafísico" é devido ao fato de que o mundo empírico, que é tudo o que temos, onde somos guiados pela experiência recorrente, não nos dá subsídios para negar ou afirmar uma explicação qualquer sobre a realidade última das coisas. Por exemplo, não posso afirmar a existência real do mundo exterior, isto é, independente de minha existência e percepção, se não conseguir ao menos demonstrar a invalidade da hipótese contrária, denominada solipsista[113], onde só existe a minha mente, tudo estando dentro dela. E nesse campo (metafísico), tudo concebido é uma hipótese, embora não passe disso. Se eu considerar que meus limitados sentidos estão me dando a verdade última das coisas e queira afirmar categoricamente que elas são assim como aparecem a mim, independentes de minha percepção, estaria dando um passo tão demasiado metafísico, tão insustentável, como se eu fosse afirmar que todas as coisas só existem na minha mente. O mesmo vale para a afirmação de que deus existe e cuida particularmente de nossas vidas, ou de que ele definitivamente não existe, ou qualquer outra tentativa de explicação imaginável, pois toda afirmação em absoluto nesse campo não tem fundamento, escapa às nossas capacidades. É por isso que metafisicamente tudo que pudermos imaginar, sem que se autoanule, é possível, pois nada do que temos por meio dos sentidos pode nos dar garantias, ou servir de critério para julgar a verdade última das coisas. Em vista disso, temos que nos contentar com o *hábito*, com a "metafísica" possível, o que significa ter expectativa na regularidade dos fenômenos, pois é o que a experiência nos dá e faz com que não estejamos em um caos paralisante, mesmo sem ter certezas. Mas essa não é uma metafísica que se pretende como verdade absoluta, que revela o ser das coisas, em outras palavras, não é uma metafísica propriamente dita; trata-se de uma

---

conceive is possible, at least in a metaphysical sense' (ATHN 650). […] *For Hume, as for many of his contemporaries (and for many of ours), conceivability is the most obvious criterion of possibility. For those who accept the Cartesian intellect, however, "conceivable" means "conceivable by intellect"; whereas for Hume, "conceivable" can only mean "conceivable by the imagination" – that is, "imaginable."* […] *for Hume, whose only test for possibility is imaginability, the number of metaphysical possibilities is multiplied."* (GARRETT, D. 1997, pp. 35-36).

[112] ATHN é a abreviação do texto "*An abstract of a book lately published; entituled, A Treatise of Human Nature, &c.*" ("Resumo de um livro recentemente publicado; intitulado Um Tratado da Natureza Humana, etc."). Não se tem certeza que foi Hume que o escreveu, pode ter sido Adam Smith, que era muito amigo dele.

[113] "*Solipsismo*: (do lat. *Solus*: só, e *ipse*: ele mesmo) Termo de sentido negativo, e até mesmo pejorativo, designando o isolamento da consciência individual em si mesma, tanto em relação ao mundo externo quanto em relação a outras consciências; é considerado como consequência do idealismo radical. Pode-se dizer que a certeza do *cogito* cartesiano leva ao solipsismo, que só é superado apelando-se para a existência de Deus." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, p. 323).

posição que em nenhum momento toma o sentido padrão do termo, de origem escolástica[114], e semelhantes. Estamos falando apenas de uma orientação com utilidade prática.

No diálogo que Hume faz com o seu amigo na *Seção 11*, quando o último assume o papel de "Epicuro", que já analisamos aqui, vemos que hipóteses para a existência de deus são concebíveis, no mínimo temos um forte indício[115], principalmente aquelas que não contrariam as aparências:

> Que vossos deuses, ó filósofos, sejam adequados, portanto, às aparências presentes da natureza, e não tenhais a pretensão de alterar essas aparências mediante suposições arbitrárias para adequá-las aos atributos que tão credulamente conferis a vossas divindades. (EHU, 11, §15. 2003, p. 190).

Combinando isso com as outras passagens que já abordamos, fica claro que deus é possível. Mas é necessário ter em mente que mesmo as hipóteses para a existência de deus que não contrariam a experiência habitual não devem ser afirmadas sem mais, afinal, poder ser o caso não significa o mesmo que ser, de fato, o caso. É exatamente esse passo insustentável que os deístas ou teístas dão. Ao responder ao amigo, Hume critica os atributos que se dá para deus, enquanto, curiosamente, essa mesma fala sugere que a existência de tal *Ser* é possível:

> Mas esse método de raciocínio jamais poderá ser empregado em relação a um Ser tão remoto e incompreensível, que guarda menos analogia com qualquer outro ser no universo do que o Sol com um círio de cera, e que se revela apenas por alguns tênues indícios e esboços, para além dos quais não estamos autorizados a conferir-lhe nenhum atributo ou perfeição. (EHU, 11, §27. 2003, p. 199).

---

[114] "*Escolástica*: (lat. *scholasticus*, do gr. *scholastikos*, de *scholazein*: manter uma escola) 1. Termo que significa originariamente 'doutrina da escola' e que designa os ensinamentos de filosofia e teologia ministrados nas escolas eclesiásticas e universidades na Europa durante o período medieval, sobretudo entre os sécs. IX e XVII. A escolástica caracteriza-se principalmente pela tentativa de conciliar os dogmas da fé cristã e as verdades reveladas nas Sagradas Escrituras com as doutrinas filosóficas clássicas, destacando-se o platonismo e o aristotelismo. [...] 2. O termo 'escolástica' possui, às vezes, um sentido pejorativo, originário sobretudo da reação contra a tradição medieval pelo pensamento moderno, designando um pensamento dogmático, tradicional, formalista e repetitivo, preocupado com discussões estéreis e contrário a qualquer inovação." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, p. 118).

[115] Coloco "indício" como ressalva para o improvável. Faço isso apenas porque, apesar dos fortes indicativos (ver págs. 46-48), não se pode afirmar cabalmente que as falas do suposto amigo são apenas uma forma retórica e que na verdade são elas (ou toda a seção) que representam o pensamento de Hume, já que ele começa o texto supostamente alertando que não estaria absolutamente de acordo com o epicurista: "Mantive há pouco tempo uma conversa com um amigo que aprecia os paradoxos céticos, na qual ouvi dele muitos princípios com os quais não estou absolutamente de acordo, mas que, como parecem interessantes e de certo modo relacionados com a sequência de argumentos percorrida ao longo desta investigação, reproduzo aqui de memória, tão exatamente quanto possível, para que o leitor possa julga-los." (EHU, 11, §1. 2003, p. 183).

Assim, à luz da epistemologia da *Investigação*, penso que o problema da existência da deus deve receber uma resposta suspensiva – ou seja, não se pode responder positiva, nem negativamente. Interessa-me agora contextualizar e focar em explicitar esse vínculo entre a proposta epistemológica geral de Hume e sua aplicação a este problema particular. Vínculo esse que entendo ser necessário e intrínseco à filosofia dele, não posso discutir existência de deus sem considerar em que consiste nosso conhecimento. Afinal, o que é o nosso saber, o que supostamente conhecemos para decidir sobre a existência de semelhante ser? Temos condições de demonstrar a existência ou não do mesmo? Essas questões passam pelo que podemos ou não conhecer. Por isso, entendemos que é preciso esclarecer como funciona nosso conhecimento, ou o que julgamos conhecimento, para adentrar nessas questões com propriedade, o que justifica nossos passos dados até aqui e o rumo que daremos na sequência. Mas antes, para poder falar disso e da suspenção do juízo com a devida propriedade, é necessário abordar, mesmo que brevemente, o contexto, a posição de outros filósofos importantes, que podem ser superadas por essa. Pensando nisso, é de suma importância esclarecermos o que é o *Eu* para Hume, vermos que a definição dada por ele não tem nada a ver com o *Eu* cartesiano, o que nos permite, por exemplo, mostrar que não se prova deus algum a partir de tal. É o que faremos já agora, em 2.2, onde também falaremos da relevância da questão hoje. Aí sim, podemos entrar no Capítulo 3, munidos com as ferramentas apropriadas, onde teremos a defesa completa da posição agnóstica, corroborada por ou em confronto com significantes comentadores e estudiosos de David Hume.

2.2 – Dialogando com o contexto do problema: refutação a outros filósofos, o *Eu* e deus, defesa da *Investigação.*

Ler a *Investigação sobre o Entendimento Humano* foi um marco durante minha graduação, foi um verdadeiro divisor de águas. As críticas feitas por Hume marcaram e, em muitos sentidos, moldaram minha forma de ver a epistemologia, a filosofia da ciência e a religião; eu diria que é impossível ler esse magnífico filósofo sem ser afetado pelo seu pensamento nessas respectivas áreas.

Antes de conhecer o ceticismo de Hume, já fiquei intrigado pelo ceticismo contido nas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* de René Descartes, pensando junto com o autor, fiquei mistificado com o problema levantado ali, pelas famosas dúvidas céticas hiperbólicas – afinal, quem pode de fato refutar que não estou sonhando, ou que meu cérebro não está numa cuba, ou ainda que não estou sendo enganado por um gênio maligno e coisas do tipo? Naquele primeiro momento, também achei bastante convincente boa parte das ditas "provas" que o famoso filósofo francês apresenta para a existência de deus; embora não vendo qualquer ligação possível ao deus cristão, por ele defendido. As principais dessas "provas" – que, como as outras, não são realmente provas – foram duas: a do *Eu, coisa pensante* (*res cogitans*), não reconhecer em si mesmo o poder de manter-se na existência, o que em tese se trata da mesma força para trazer-se a existência, de forma que se essa força não está em mim, estaria, necessariamente, fora de mim, em deus[116]; e a suposta "prova", relacionada à anterior, que afirma que se eu fosse deus, entenda-se, o único ser realmente existente e causador da minha própria existência, eu saberia, pois ter esse saber seria mais fácil do que se trazer a existência[117]. Logo após, fiquei um tempo pensando se isso fazia ou não sentido; foi com Hume que comecei a ver claramente a insustentabilidade desses argumentos, que não merecem ser chamados de provas, claro. A crítica feita por ele ao conceito de *substância*[118]

[116] "[37] Pois é manifesto a quem esteja atento à natureza do tempo que para se conservar algo, em cada momento de sua duração, são necessárias totalmente a mesma força e a mesma ação que para criar de novo o que ainda não existe. E uma das coisas manifestas à luz natural é que a conservação só difere da criação por razão. Eis porque devo agora interrogar-me para saber se tenho alguma força capaz de conseguir que eu, que sou agora, eu ainda seja pouco depois, já que, não sendo senão coisa pensante ou, pelo menos, como agora só se trata da minha parte que é precisamente coisa pensante, se houvesse em mim aquela força, sem dúvida que dela estaria consciente. Mas, como experimento que não há nenhuma, sou levado a reconhecer da maneira mais evidente que dependo de algum ente diverso de mim." – Terceira Meditação, §37. (DESCARTES, R. 2008, p. 99).

[117] Terceira Meditação, §§34-35. (DESCARTES, R. 2008, p. 97).

[118] T, 1, 1, 6, §1. 2009, p. 40. Veremos a passagem logo abaixo no texto.

(imaterial) já coloca abaixo essas afirmações de Descartes. E quando Hume diz que a princípio tudo pode ser tudo[119], cenários hipotéticos que contrariam as conclusões cartesianas não faltam, por exemplo, na primeira "prova" cartesiana da existência de deus, que destaquei acima, nada impede, logicamente falando, eu ter sim o poder de manter-me na existência e simplesmente não saber. Por qual razão justificaria a necessidade de estar consciente de todos os poderes que há em mim? Por que seria obrigatório percebê-los? Posso nesse exato momento ser o criador e mantenedor desse mundo, onde tudo é fruto do poder da minha mente, sem eu ter qualquer consciência ou percepção disso. Isto se o "*Eu*" for de fato um sujeito, uma alma, pois a substância inferida por Descartes a partir do *cogito* é um passo puramente metafísico – o pensar pode estar ligado a um ser substancial, mas não necessariamente, é uma hipótese para além da experiência, como outra qualquer que não implica em uma contradição. Quanto à segunda prova relacionada, eu poderia ser esse Ser/deus e num dado momento escolhi esquecer-me de tudo e "mascarar" minha real essência, encarnando como um simples ser humano – ora, mitos de deuses encarnados é o que não falta (o próprio Cristo é um exemplo), para encaixar ao quadro apresentado, bastaria eu imaginar um que ao criar todas as coisas e encarnar, esqueceu por opção, isto é, apagou de sua própria memória, que é deus e que nele está o poder de manter tudo existindo, incluindo a si mesmo. Entre outros, são cenários possíveis que nos basta para tirar a necessidade pregada por Descartes.

Certamente não estou aqui para fazer uma análise meticulosa dos equívocos e/ou da metafísica de Descartes, desviaríamos do nosso tema, mas é importante sabermos disso para entendermos também que com Hume combate-se de maneira cabal as conclusões teológicas daquele que é conhecido por inaugurar a Filosofia Moderna. Mas, apesar da insustentabilidade das "provas" cartesianas em relação à existência de deus, os polêmicos argumentos céticos hiperbólicos do nobre filósofo francês, para colocar a dúvida, permanecem; o próprio Hume os coloca nesta passagem:

---

[119] "Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência de observação e experiência." (EHU, 4, §11. 2003, p. 59). "Todas as outras investigações humanas dizem respeito apenas a questões de fato e de existência, e estas são evidentemente incapazes de demonstração. Tudo que *é* pode *não ser*. Nenhuma negação de um fato pode envolver uma contradição. A não-existência de um ser qualquer é, sem exceção, uma ideia tão clara e distinta quanto sua existência." (EHU, 12, 3, §28. 2003, p. 220). "A ímpia máxima da filosofia antiga, *Ex nibilo, nibil fit* ["Do nada, nada procede"], pela qual se negava a criação da matéria, deixa de ser uma máxima, de acordo com a presente filosofia. Não apenas a vontade do Ser supremo pode criar a matéria, mas, por tudo o que sabemos *a priori*, a vontade de qualquer outro ser poderia criá-la, ou qualquer outra causa a que pudéssemos atribuí-la pela mais extravagante imaginação." (EHU, 12, 3, §29, nota. 2003, p. 221).

> Por qual argumento se poderia provar que as percepções da mente devem ser causadas por objetos externos inteiramente distintos delas, embora a elas assemelhados (se isso for possível), e não poderia provir, seja da energia da própria mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja de alguma outra causa que ignoramos ainda mais? Reconhece-se, de fato, que muitas dessas percepções não surgem de nada exterior, como nos sonhos, na loucura e em outras enfermidades. (EHU, 12, 1, §11. 2003, pp. 207-208).

A semelhança do trecho com a primeira meditação cartesiana é notória. Coloca em questão o mundo exterior, diz que os objetos podem ser fruto da própria mente, ou sugestão de um espírito invisível, o que se equipara ao famoso "gênio maligno"[120], traz o argumento do sonho, a comparação com a loucura, tudo isso fez Descartes. Enfim, a nossa limitada situação não nos permite decidir sobre essas questões, a afirmação da existência real do mundo exterior, isto é, como algo à parte de mim, fora da minha mente, permanece sendo indemonstrável. Obviamente Hume não trará em sua conclusão a insustentável solução cartesiana[121] de que podemos confiar na existência do mundo exterior porque o verdadeiro deus não nos enganaria.

Voltando à crítica ao conceito de substância, que por si só já mostra a insustentabilidade das "provas" oriundas das meditações cartesianas, vale abordar a passagem em questão nos escritos de Hume, pois ela também refuta a argumentação de Berkeley para provar deus. Para matar dois coelhos com uma cajadada, antes de citar Hume, vejamos o que diz o livro *Princípios* do filósofo idealista irlandês:

> 6. Há algumas verdades tão familiares e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir os olhos para vê-las. Considero que uma delas é esta: que toda abóbada celeste e tudo quanto a Terra contém – numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo – não possuem nenhuma existência fora de uma mente |*without a mind*|; que seu ser é ser percebido ou conhecido. E que, consequentemente, na medida em que eles não são de fato percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, não devem ter absolutamente existência alguma, ou, ao contrário, existem na mente de algum espírito eterno, sendo completamente ininteligível e implicando todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte isolada deles uma existência independente de um espírito. (BERKELEY, G. 2010, pp. 60-61).

Vemos que para Berkeley é preciso a existência de algum espírito eterno para manter as coisas sendo percebidas e, portanto, existindo. Ou seja, ele está invocando a necessidade de

---

[120] Primeira Meditação, §12. (DESCARTES, R. 2008, p. 31).

[121] "E não devo ter a mais mínima dúvida acerca da verdade dessas coisas, se para o seu exame convoquei todos os meus sentidos, a minha memória e o meu intelecto e nada me é mostrado por nenhum deles que se oponha ao que os outros mostram. Pois de que Deus não é enganador segue-se que de modo algum me engano nessas coisas." – Sexta Meditação, §42. (DESCARTES, R. 2008, p. 193).

uma substância imaterial como fundamento para as coisas que percebemos. Ele afirma que a matéria é algo dispensável, isto é, deus não precisaria criá-la, uma vez que todas as qualidades dela só aparecem como sentidos na mente, de forma que a necessidade estaria apenas na mente que percebe, e a única mente que percebe tudo e em todos os momentos é a mente divina. Ora, de fato não temos como afirmar que a matéria existe para além das qualidades que percebemos – da mesma forma, também não temos como afirmar que ela não existe em absoluto –, Hume diz isso claramente: "despoje-se a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e isso de certa forma a aniquila"[122], mas daí não podemos afirmar que há uma substância espiritual ou imaterial por trás que as mantém existindo, isso não é uma conclusão necessária, menos ainda poderíamos qualificar o que viria a ser tal, uma vez que, por definição, escapa a todos os nossos conceitos, já que nossa linguagem tem como gênese a experiência. As coisas se mostram de muitos modos, mas não existe a obrigatoriedade de juntar todos em uma só mente suprema, em um "espírito eterno". Vejamos então uma das passagens em que Hume coloca essa questão, criticando o conceito de *substância* e, consequentemente, desmontando essas conjecturas:

> Eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos ideias claras de ambos, se a ideia de *substância* é derivada das impressões de sensação ou de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos sentidos, pergunto: por qual deles? e de que maneira? [...] Acredito, porém, que ninguém afirmará que a substância é uma cor, ou um som, ou um sabor. Portanto, a ideia de substância, se é que ela existe realmente, deve ser derivada de uma impressão de reflexão. Mas as impressões de reflexão se reduzem às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais poderia representar uma substância. Assim sendo, não temos nenhuma ideia de substância que seja distinta da ideia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou quando raciocinamos a seu respeito. (T, 1, 1, 6, §1. 2009, pp. 39-40).

Compreendemos então que o fatídico conceito de substância é uma verdadeira quimera, sem qualquer base na experiência que o fundamente, que o justifique. Colocar a necessidade de um "espírito eterno", uma suposta substância imaterial, que percebe as coisas para garantir a existência das mesmas, não passa de apego filosófico às velhas "provas" medievais da existência de deus, uma variação do mesmo tema, até porque não há necessidade que as coisas sejam como nos aparecem, e ainda, na hipótese de elas não serem algo fora de nossa percepção, tudo poderia ser fruto da minha própria mente, e aqui não há a necessidade de que algo seja eterno, divino, ou de que esteja fora de mim. Se tudo pode ser fruto de minha mente, deus fica desnecessário; o solipsismo continua sendo uma hipótese

[122] EHU, 12, 1, 16. 2003, p. 211.

possível. E o "ser pensante" que "sou", não tem necessidade de ser substancial, pode ser, como pode não ser.

É importante frisar que esse *Eu* que percebe não precisa ser uma alma, uma substância imaterial. Sem a substancialidade do *Eu*, sem o mesmo ser uma *res cogitans* (coisa pensante), Descartes não poderia levantar as "provas" de deus que levanta. Vale nos determos nesse ponto para deixarmos evidente o que vem a ser o *Eu* para Hume, já que, via de regra, a metafísica sobre a existência de deus está diretamente relacionada a esse conceito, a definição acurada dele pode colocar fim a diversos devaneios. Trata-se de uma *impressão*, de uma *ideia*, ou ainda, de nenhuma das duas, sendo outra coisa?

Bom, antes é preciso reforçar o que é *impressão* e *ideia* para o autor. A primeira se resume aos dados dos sentidos, à sensação; a segunda diz respeito ao pensamento, às imaginações que fazemos a partir das primeiras. Vejamos as palavras do próprio filósofo para evitar controvérsias desnecessárias:

> Todos admitirão prontamente que há uma considerável diferença entre percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela sua imaginação. Essas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, mas jamais podem atingir toda a força e vivacidade da experiência original. Tudo o que podemos dizer delas, mesmo quando operam com o máximo vigor, é que representam seu objeto de uma maneira tão vívida que *quase* podemos dizer que o vemos ou sentimos. [...] o mais vívido pensamento será sempre inferior à mais obtusa das sensações.
>
> Em consequência, podemos aqui dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade. As que são menos fortes e vivazes são comumente denominadas *pensamentos* ou *ideias.* A outra espécie carece de nome em nossa língua, assim como na maioria das outras, e suponho que isto se dá porque nunca foi necessário para qualquer propósito, exceto os de ordem filosófica, agrupá-las sob algum termo ou denominação geral. Vamos então tomar uma pequena liberdade e chama-las de *impressões*, empregando a palavra num sentido um pouco diferente do usual. Entendo pelo termo *impressão*, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade. E impressões são distintas das ideias, que são as percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades já mencionadas. (EHU, 2, §§1, 3. 2003, pp. 33-34).

Minha concepção inicial era que o *Eu* fosse uma ideia, pois certamente não é algo sensível, isto é, não se trata de uma impressão captada pelos cinco sentidos. Mas a verdade é que a questão do *Eu*, propriamente dita, não se apresenta na primeira *Investigação*[123]. Essa

[123] Mesmo a crítica da substancialidade do *Eu* não está presente de forma plena nessa obra, por isso complementamos a interpretação com o *Tratado da Natureza Humana*, que já trata do tema explicitamente (T, 1, 1, 6, §§1-2. 2009, pp. 39-40), como mostramos.

interpretação que eu tinha se tornou problemática quando fui ler o segundo livro do *Tratado da Natureza Humana*, pois me deparei com a seguinte passagem, que não pode ser ignorada:

> É evidente que a ideia, ou, antes, *a impressão de nós mesmos*, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. (T, 2, 1, 11, §4. 2009, p. 352). [Grifos meus].

"Impressão de nós mesmos"[124], não faz sentido! Qual seria? A que sensação está ligada ou qual sentido a capta? Essas respostas não apareciam e por mais que eu pensava, sempre poderia dizer apenas de estados do meu corpo ou nomear um sentimento por vez, jamais dizer que percebo o *Eu*, esse conceito que serve exatamente para totalizar as minhas experiências, mas que não se apresenta no mundo para que possa dele ter qualquer impressão como um todo.

Seguindo a leitura no livro sobre as paixões, vemos Hume dizer que uma ideia vívida se transforma em impressão, contradizendo a passagem da primeira *Investigação* que citamos acima, onde ele diz com todas as letras que "essas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, mas *jamais* podem atingir toda a força e vivacidade da experiência original"[125] [grifo meu]. Talvez poderíamos dizer que não é uma contradição se separarmos os campos, quero dizer, ideias de paixões sendo diferentes de ideias de fatos empíricos, nas primeiras as ideias podem se transformar em impressões, por estarem relacionadas com o estado de espírito, nas segundas isso é impossível, por exemplo, a ideia de queimar-se nunca será tão viva como a impressão de queimar-se de fato. Segue uma passagem que reforça a noção do *Eu* (como *ideia*) poder ser (se transformar em) uma impressão:

> A ideia do nosso eu está sempre intimamente presente a nós, e transmite um sensível grau de vividez à ideia de qualquer objeto com que estejamos relacionados. Essa ideia vívida se transforma gradualmente em uma impressão real – pois esses dois tipos de percepção são em grande medida iguais, diferindo apenas em seus graus de força e vividez. (T, 2, 2, 4, §7. 2009, p. 388).

Mas isso não resolve o problema, pois ainda que no campo das paixões, ideia possa se transformar em impressão[126], qual a impressão original que tornou possível a ideia do *Eu*,

---

[124] Exatamente isso no original, "*impression of ourselves*" (T, 2, 1, 11, §4. 2007, p. 206).

[125] EHU, 2, §1. 2003, p. 33.

[126] Vemos em outras passagens do livro das paixões essa indicação de transformação. Por exemplo: "A riqueza dá uma satisfação a seu proprietário; e essa satisfação é transmitida ao observador pela imaginação, que produz uma ideia semelhante à impressão original em força e vividez. Essa ideia ou impressão agradável está

entenda-se, qual a percepção de nossa vivência como um todo que afetaria os sentidos de uma só vez para gerar a ideia do *Eu*? Isso não existe, não experimentamos o todo de forma sensível. E inferir a ideia do *Eu* de outras impressões (tomadas como materiais fornecidos pela experiência) é outro grande problema, pois quais nos dariam condições de dar esse passo? Hume coloca essas dificuldades claramente no texto dele principal para essa dissertação:

> Embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na verdade, confinado a limites bastante estreitos, e que todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem. (EHU, 2, §5. 2003, p. 35).

Nesse sentido, para o *Eu* ser uma ideia, ele teria que ser uma *ficção*[127] (o que, no mínimo, também seria extremamente complexo, não vejo como mostrar todas as impressões que, colocadas juntas e/ou foram modificadas, a construíram, formando uma "substância"), uma criação, não uma rememoração da sua respectiva impressão originária. E, como *ficção*, não poderíamos dizer que ele existe de fato.

Anthony Quinton diz como intrincado vem a ser o *Eu* para Hume, se realmente podemos afirmar que algo assim existe de fato. Estamos falando do autor do livro *Hume*, um texto bem curto, onde se encontra um capítulo muito interessante, intitulado *"O Eu"*, tendo como foco o problema da identidade ao longo do tempo e a crítica à substancialidade do *Eu* (ou da "alma"). Ele sintetiza a questão assim:

> O eu, considerado como algo dotado de uma identidade contínua ao longo do tempo, também é vítima do estilo bidentado de ataque característico de Hume. Sei que estou tendo agora certas experiências e lembro-me de ter tido outras. Mas não tenho nenhuma impressão de um item imutável ao qual todas essas coisas pertençam. Dado que esse teria de ser um conteúdo inalterável e invariante de minha consciência, ele não poderia se fazer sentir, e teria o mesmo caráter empiricamente evasivo que tem a existência. De fato, argumenta Hume, sempre que olho mais atentamente para mim mesmo, tudo que encontro é uma sequência mais ou menos caótica de percepções, impressões e ideias de sensação e de reflexão, sentimentos e pensamentos particulares. (QUINTON, A. 1999, p. 34).

---

conectada com o amor, que é uma paixão agradável" (T, 2, 2, 5, §14. 2009, p. 397); "Como a simpatia não é senão uma ideia vívida convertida em uma impressão, é evidente que, ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo, tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente." (T, 2, 2, 9, §13. 2009, p. 420).

[127] Explico o conceito em 1.1 (págs. 23-25).

Exemplificando com uma ação corriqueira: o tempo todo sou afetado por inúmeras impressões, digamos que pela manhã acordei disposto, com bom humor, tomo meu café, saio para trabalhar, escutando música pelo caminho; aí, chegando ao trabalho, discuto com o meu chefe, o que muda meu humor durante todo o expediente; à noite tenho um encontro marcado com uma pessoa querida, ao vê-la meu humor melhora, esqueço os aborrecimentos recentes. As sensações *internas* e *externas* estão mudando constantemente, consigo isolar uma em um determinado momento – para citar uma interna e outra externa no exemplo dado, o sentimento de disposição pela manhã e a imagem do café, respectivamente –, fixo meus olhos em um objeto, escuto um som, toco em algo, sinto um gosto, um cheiro, fico com raiva, alegria, disposição, cansaço, vergonha, medo e etc., consigo inclusive fixar um pensamento que eventualmente me ocorre, dizer que estive sonhando, em suma, que meu *Eu* está de tal modo e fazendo tal coisa agora, ou como estava em um tempo específico antes, ou como provavelmente estará depois, mas não tenho a sensação dessas coisas juntas, o que chamo de *"Eu"*, o todo propriamente dito, não se mostra assim. Olho para dez anos atrás e digo que sou outro hoje, obviamente a intenção nessa expressão é dizer que percebo várias mudanças em mim, não que de fato não vejo continuidade entre quem sou hoje e quem fui no passado, pois identifico de forma clara um único ser, "*Eu mesmo*", que esteve sempre aqui, mas que vem se alterando. É a reflexão filosófica que mostra a fragilidade dessa afirmação, que nos leva a indagar o que seria esse suposto ser. Pensando junto com Hume, a ideia do *Eu* teria que provir de uma impressão ou de uma combinação de impressões que afetaram meus sentidos, mas quando olho detidamente, fica exposto que impressões só tenho do corpo e do estado de ânimo em um determinado momento. O que sou ao longo da minha vida, a minha mente como um todo, não deixa uma impressão. E se eu tentar realmente combinar (*compor, transpor, aumentar ou diminuir*) essas várias impressões, algumas inclusive contraditórias a outras, não chegaria à substancialidade do *Eu*. Há uma pertinente passagem escrita no *Tratado* que considero chave para tomar uma posição em relação à essa questão. Segue a mesma, trata-se de uma passagem relativamente extensa, mas de suma importância:

> Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixam-na de maneira ainda mais intensa; e, por meio da dor ou do prazer que produzem, levam-nos a considerar a influência que exercem sobre o *eu*. Tentar fornecer uma prova desse eu seria enfraquecer sua evidência, pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato de que estamos tão intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso.

> Lamentavelmente, todas essas asserções positivas contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, *e não possuímos nenhuma ideia de eu da maneira aqui descrita. Pois de que impressão poderia ser derivada essa ideia*? É impossível responder a essa pergunta sem produzir uma contradição e um absurdo manifestos; e entretanto, se queremos que a ideia do eu seja clara e inteligível, precisamos necessariamente encontrar uma resposta para ela. *Mas o eu ou pessoa não é uma impressão*, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. *Portanto, a ideia do eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia.* (T, 1, 4, 6, §§1-2. 2009, pp. 283-284). [Grifos meus].

Mais claro impossível, o *Eu* não é uma *impressão* e nem uma *ideia* propriamente dita. O que chamamos de "*Eu*" é outra coisa. Hume usa a expressão nada elucidativa "feixe" para apontar um caminho, para nomear de alguma forma esse "*Eu*" que somos, mas ressaltando que não temos a menor noção de onde acontecem as representações ou do que esse lugar é composto[128]. Talvez poderíamos dizer que se trata de um conceito para interpretar isso, uma forma, que funciona apenas como estrutura que organiza nossa experiência – linha que segue, por exemplo, Kant[129]. Mas essa é apenas uma hipótese, que não cabe aqui nos determos em demasia.

Cabe apresentar uma interpretação para essa contradição no *Tratado* que nos permite seguir com o tema, entendendo melhor essa ligação que se costuma fazer entre a (possível) substancialidade do *Eu* e deus. O termo é este mesmo, contradição, pois se trata de uma incompatibilidade de termos, pois ora Hume diz que o *Eu* é impressão (T, 2, 1, 11, §4. 2009, p. 352) e ora diz categoricamente que não é (T, 1, 4, 6, § 2. 2009, p. 284). Sim, ele pode ter cometido um deslize, mas outra interpretação possível é a seguinte: o contexto da frase onde

---

[128] "À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. [...] Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. [...] A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto." (T, 1, 4, 6, §4. 2009, p. 285).

[129] "Não se deve deixar de atender a que a simples representação *eu*, em relação a todas as outras (cuja unidade coletiva torna possível), é a consciência transcendental. Que essa representação seja clara (consciência empírica) ou obscura, não tem aqui importância; nem se põe o problema da realidade desse *eu*; mas a possibilidade da forma lógica de todo o conhecimento repousa, necessariamente, sobre a relação a essa apercepção *como uma faculdade."* (KANT, I. 1997, p. 159. CRP, A 118).

ele diz que o *Eu* é impressão[130] – possivelmente a única parte em que isso aparece na obra de Hume, ao menos até onde a conheço é a única –, parece indicar uma forma de enfatizar o poder de uma ideia intensa, não dizer de fato que tal é uma *impressão* nos moldes que ele define em seus escritos. "A impressão de nós mesmos" ("*impression of ourselves*") é a expressão que Hume usa, se ele estivesse sendo rigoroso e não retórico, seria mais provável ele ter dito de forma mais técnica, isto é, já que eu não posso ter acesso à mente do outro, seria mais correto dizer a impressão de mim mesmo (*impression of myself*), ou "nosso EU" ("*our SELF"*), repetindo essa expressão que ele usou anteriormente no *Livro 1* – passagem transcrita acima, trecho com o termo no original em nota[131]. Mas enfim, não é meu intuito fazer aqui uma defesa da coerência de Hume a qualquer custo sobre essa questão, levanto essa hipótese por crer que ela é de fato legítima, razoável, mas, evidentemente, pode haver outras mais. Se for o caso de eu estar correto, certamente foi uma forma imprudente de Hume se expressar, mas por essa via de interpretação, evitamos um problema mais sério.

Sobre o *Eu* em Hume, tendo em vista o propósito que temos nesse texto, que discute a existência de deus, isso é tudo o que precisamos dizer; clarificar bem o conceito estando próximo dos textos do autor, como creio termos feito. Esse tema do que vem a ser o *self* é muito rico, daria para escrever muito mais sobre, o que faz ser necessário não o abordar com poucas palavras nem de maneira leviana, por isso aqui dedicamos esse significativo espaço, para não pecar no que nos interessa, a saber, a partir dessa abordagem demonstrar que não há necessidade de substancializar o *Eu*, muito menos fazer a partir dele qualquer pseudoinferência que leve à existência de deus. Deus não pode ser o criador indispensável de algo que se quer tem a necessidade de concretamente existir. Se o *Eu* pode não ser uma "coisa pensante" ("*res cogitans*"), isto é, uma entidade, um ser substancial, mesmo que imaterial, se então do pensamento não posso inferir necessariamente uma coisa, não cabe colocar um criador para a mesma, e ainda que fosse o caso do *Eu* ser uma substância, também esse criador não seria necessário, como mostramos no início desse subcapítulo. Essa é mais uma via que mostra a fragilidade das "provas" cartesianas, se não posso nem provar a existência do *Eu* a partir do pensamento (*cogito*), o que dirá provar a existência de deus! Metafisicamente

---

[130] No original o sentido é o mesmo: "*'Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it."* (T, 2, 1, 11, §4. 2007, pp. 206-207).

[131] *"There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity."* (T, 1, 4, 6, §1. 2007, p. 164).

tudo é possível, incluindo o *Eu* de fato ter uma substância, ser uma "alma" unificadora das experiências, sendo ou não criado por outro ser (um ser que seja superior, "perfeito"), mas não temos qualquer base na experiência para dizer que essa hipótese é o caso, trata-se de apenas uma possibilidade *a priori*, pode ser, como pode não ser o caso, está no mesmo patamar de qualquer conjectura imaginativa, sem respaldo empírico. E como tal, não justifica crença.

Voltando à contextualização geral, o tiro saiu pela culatra, a defesa de deus (ainda mais a do Deus cristão), por meios racionais, passou a ser cada vez mais insustentável após Descartes; ficou o ceticismo levantado por ele. Com a crítica a postulados teológicos e a ciência se desenvolvendo, a visão de mundo e do cosmos foi crescendo, foi sendo modificada, ressignificada. E com isso, a forma de ver deus e se comportar aos olhos dele, que já não mais necessariamente nos vigiava do céu, também foi aos poucos se alterando, de maneira que começaram a surgir novas definições para o conceito deus, como, por exemplo, a que nos mostra Espinosa:

> Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. [...] Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna.
>
> *Explicação*. Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim. (SPINOZA, B. 2008, pp. 13-14).

Definição que considera a existência real dos seres – ao contrário de, como vimos, o imaterialista Berkeley –, que amplia o conceito deus a tudo que existe, um ser formado por "infinitos atributos", que carregam a mesma "essência". Eis aí o *panteísmo*[132]. Deus acaba por ser unicamente uma substância que subjaz ao universo, melhor dizendo, que é um com ele. O poder de regência se reduz a emanar sua essência, que já é constituinte de todos os seres. Nesse sentido, ninguém pode negá-lo, mesmo que não o percebam ou não o reconheçam, são e sempre serão partes desse ser. Deus torna-se a "alma" de tudo. A crítica humiana ao conceito de substância, que abordamos acima[133], coloca um problema cabal a essa afirmação também, pois não há a necessidade de uma substância unificadora, seja ela como for. O

[132] Ver nota 8. *Pan* em grego significa exatamente "tudo", "todo"; *teísmo*, como todos sabem, vem de *theos*, "deus" em grego. Juntando as duas palavras temos algo como: "tudo é deus". Portanto, o *panteísmo* expressa, a partir da análise etimológica, que deus está em todas as coisas, sendo um com elas.

[133] Págs. 72-73.

mundo não nos oferece evidências de substância(s), e tal está infinitamente longe de ser uma necessidade lógica. Pode ser o caso de haver semelhante ser? Sim, mas não temos qualquer coisa, além da possibilidade *a priori*, para dizer que é assim, e somente ela não nos dá esse direito, nem mesmo para crer remotamente. E ainda que eventualmente seja o caso, que exista a referida substância, por que uma e não muitas? Por que não o politeísmo[134]? Ora, é uma hipótese tão concebível sem contradição quanto. (Como pensamos, nenhuma das duas pode ser afirmada, claro). Se isso for motivo para defender a primeira, a segunda deveria ser defendida também. E em relação a ver deus nas coisas, não temos nada para acreditar que seja o caso. Se deus não se mostra, não temos motivos para crer na existência dele – obviamente, só isso também não é razão suficiente para se afirmar em absoluto que deus não é um com as coisas, uma vez que inexistência de prova não é prova de inexistência. Mas reitero, não é o tipo de hipótese que, guiados por Hume, devemos considerar digna de crença, ou da *verdadeira metafísica* – se não tem base na experiência, deixa-se de lado. Não temos condições de decidir sobre assuntos tão remotos a nossas capacidades.

> O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos dar-nos a esse trabalho agora para vivermos despreocupadamente no futuro, e devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada. (EHU, 1, §12. 2003, p. 27).

Reforço que "metafísica" no termo *"verdadeira metafísica"* não tem o sentido padrão[135], não é uma metafísica que busca revelar a essência das coisas; essa, Hume rechaça. Ele está dando um novo sentido para a palavra, não está buscando demonstrar uma verdade absoluta, mas apenas quer nos levar a perceber a limitação do conhecimento e a considerar o *hábito*, com isso ele registra que o raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência, além do raciocínio matemático, é tudo o que temos para julgar nossas crenças e, consequentemente, agir no mundo; mesmo sabendo que a constância não implica em certezas. Ressalto que no termo *"verdadeira metafísica"* nada há de místico, trata-se das nossas ações que têm por base a experiência passada. Talvez o termo "metafísica" permaneça sendo utilizado apenas no sentido de dar princípios norteadores, uma vez que com a observação não

---

[134] "*Politeísmo*: (do gr. *polus:* numerosos, e *theos:* Deus) Toda doutrina filosófica ou religiosa admitindo a existência de vários deuses, como o paganismo grego ou romano." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, p. 277).

[135] Ver págs. 65-68.

temos garantias. Hume entende ainda que a metafísica é um campo que não se pode demonstrar a verdade última, e não deixa de ser o caso da confiança que temos no *hábito*, já que nada assegura que as coisas continuarão no futuro como se mostraram até agora. Não obstante essa limitação, trata-se de um raciocínio válido para todos os viventes desse mundo, como um remédio universal contra as superstições e as subjetividades descabidas.[136]

Relevante pontuar nessa contextualização a significância da tese agnóstica para se debater a questão nos dias de hoje, tendo em vista que esse é um tema que sempre bate à nossa porta. Trago a seguir, mesmo que em poucas palavras, o que me levou, enquanto pesquisador, a estudá-lo. Talvez o tema da existência de deus seja o mais recorrente na história da filosofia, direta ou indiretamente. Pensando no Brasil atual, país tão marcado pelo cristianismo fundamentalista, sempre nos deparamos com a pergunta se deus existe ou não existe, vinda de todos os tipos de interlocutores, leigos ou versados. Na academia, ela é uma questão entre várias outras, com menos peso que outrora, longe de ter o antigo status que tinha no período medieval ou moderno, claro, mas respondê-la à luz de grandes filósofos como, por exemplo, Hume, é de um imensurável valor, assim como concomitantemente o é, fazer a interpretação e a aplicação correta de um texto clássico da filosofia que passa por essa temática. A pesquisa aqui apresentada nos dá ferramentas para encarrar de frente a questão, que diz respeito à crença, literalmente, mais sagrada da maioria das pessoas na sociedade. Compreendendo o que Hume diz, se estivermos em uma discussão séria nesse tema, podemos colocar fortes problemas para todos aqueles que tiverem afirmado que semelhante ser existe ou não existe. Sabemos que é uma tarefa árdua conhecer as minúcias e todas as implicações desse consagrado pensador, mas pretendo deixar aqui a minha contribuição, mostrando nos seus textos por que a suspensão do juízo deve ser uma consequência necessária frente a essa questão.

Essa problemática teológica sempre me inquietou, e apesar do meu forte engajamento com as teses de Hume, o "espanto", como diria Aristóteles, isto é, o impulso filosófico para investigar a questão, surgiu bem antes de conhecer o luminar filósofo escocês. Fiquei por longas horas refletindo se a tese do "*Primeiro Motor*", proposta pelo grande filósofo grego

[136] "O raciocínio exato e justo é o único remédio universal, apropriado para todas as pessoas e todas as inclinações, e só ele é capaz de subverter a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, misturados à superstição popular, tornam-na de certo modo inexpugnável aos arguidores negligentes, e emprestam-lhe ares de ciência e sabedoria." (EHU, 1, §12. 2003, p. 28).

mencionado e usada por outros para provar deus[137], era de fato uma necessidade. Vi que não era. Quando os céticos questionam a existência do próprio mundo exterior, o movimento pode ser ilusão, o que tira a necessidade de um causador do movimento[138]. Mesmo vendo que a possível ilusão de movimento começa em um determinado tempo, a mesma não precisa ser causada por nada externo a mim, é o que vimos ao falar de Descartes, tudo pode ser um com a minha mente, tudo sendo ficção dela, onde só ela existe. É uma hipótese que tira o caráter de prova do postulado aristotélico. E esse foi só o começo, a seguir também me debrucei sobre os textos de Agostinho, Avicena, Averrois, Tomás de Aquino e outros mais nessa linha, até chegar a ler os filósofos modernos, ver Hume e Kant quebrando a metafísica, mas nem por isso deixei de continuar lendo sobre o tema entre os contemporâneos. Não demorei a perceber que era uma questão com implicações em todas as áreas da filosofia. Não é por acaso que a pergunta sobre a existência de deus, além da teologia e da metafísica, é matéria da epistemologia e da ética – quiçá, há pelo menos quinhentos anos, com mais vigor nessas últimas. Mas é incrível como a epistemologia de Hume, a limitação que ele mostra no que dizemos conhecer, continua sendo o argumento mais pertinente contra todas essas teses afirmativas.

A base da minha posição está, portanto, no ceticismo humiano. Não temos condições de afirmar cabalmente a inexistência de deus, nem a existência, pelos mesmos motivos. Frisemos que não há contradição lógica em tais hipóteses, ambas podem ser o caso. Posição corroborada pela oportuna frase do professor John P. Wright, citando Hume:

> Como observamos no início deste capítulo esta visão está intimamente ligada com o reconhecimento da "fraqueza da razão humana e os estreitos limites aos quais ela está confinada em todas as suas operações" (E. 72;. Cf. p 126 acima). Pode-se pensar que Hume está aqui meramente expressando a visão de que a nossa razão é fraca demais para compreender as supostas operações de uma divindade.[139] (WRIGHT, J. P. 1983, p. 144) [Tradução minha].

---

[137] "*Primeiro motor*: Expressão utilizada por Aristóteles e retomada por Tomás de Aquino para designar o motor imóvel, ou seja, Deus enquanto Ato puro, causa de toda mudança no mundo mas absolutamente não passível de toda mudança." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, p. 283).

[138] "Sem mencionar que, se o mundo exterior fosse por um momento posto em dúvida, estaríamos em dificuldades para encontrar argumentos pelos quais pudéssemos provar a existência desse Ser ou qualquer de seus atributos." (EHU, 12, 1, §13. 2003, p. 208).

[139] *"As we noted at the beginning of this chapter this view is intimately connected with the recognition of 'the weakness of human reason, and the narrow limits to which it is confined in all its operations' (E. 72; cf. p. 126 above). It may be thought that Hume is here merely expressing the view that our reason is too weak to understand the supposed operations of a deity."* (WRIGHT, J. P. 1983, p. 144).

Como afirmar cabalmente que deus não existe tendo um aparato perceptivo e de julgamento tão limitados? Seria como olhar para o céu à noite e dizer que galáxias não existem por não poder enxergá-las a olho nu, ou dizer que a superfície do Sol é silenciosa por não se ouvirem as explosões aqui na Terra, ou que uma determinada fruta nova para mim não tem gosto por não a ter colocado na boca, enfim, são exemplos que mostram que nossos sentidos são incapazes de uma verificação plena, não abrangem o todo, nem mesmo nos dá uma noção fraca sobre o todo. Ora, como então julgar em absoluto que algo não existe? Ainda mais algo que, por definição, não está restrito aos nossos sentidos? Outro exemplo, mais ilustrativo, olhando para a física moderna: é um erro dizer que ondas infravermelhas não existem, mas antes de termos condições tecnológicas para percebê-las, não daria para dizer isso, afinal, nada teríamos para considerá-las existentes. Seria como se elas não existissem, ninguém falaria a respeito, mas não deixaria de ser um erro a afirmação de que elas definitivamente não existem, portanto, a falta de evidências sensíveis não dá o direito de afirmar inexistências. Com a intenção de deixar meu ponto explícito, estou usando exemplos que sabemos ser o caso suas existências, o que não vale para deus(es), é plenamente possível que não exista(m) de fato, certamente, mas querer afirmar tal tendo como base o aparato perceptivo humano é mais do que prepotência, é ingenuidade. É não perceber que é impossível bater o martelo com o que se tem. A razão não dá essa resposta, e os equipamentos tecnológicos que inventamos para ampliar o alcance dos nossos sentidos, junto com os supercomputadores capazes de fazer cálculos em uma velocidade sobre-humana, não resolvem essa questão. Sempre cogitamos um equipamento mais potente, de mais alcance, mas ainda que tivéssemos o mais potente, ainda seria o olho humano por trás, enquanto estivermos em um corpo (se é que é possível sermos fora de tal), as coisas sempre estarão "contaminadas", não teríamos uma observação pura e plena[140] do todo para julgar inexistências em absoluto.

Indo para o último tópico desse subcapítulo, é preciso entender algumas posições críticas quanto ao texto base desse trabalho, a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, que é um livro que muitas vezes sofre preconceito no meio acadêmico. Por várias razões,

[140] "O sábio de hoje já não tem, como o sábio do período clássico, a ilusão de aceder ao coração das coisas, ao próprio objeto. Neste ponto, a física da relatividade confirma que a objectividade absoluta e derradeira é um sonho, ao mostrar-nos cada observação estritamente ligada à posição do observador, inseparável da sua situação, e rejeitando a ideia de um observador absoluto. Não podemos gabar-nos, na ciência, de chegar, pelo exercício de uma inteligência pura e não situada, a um objeto puro de todo o traço humano, tal como Deus o veria. Isto nada tira à necessidade da investigação científica; apenas combate o dogmatismo de uma ciência que se tomaria por saber absoluto e total. Isto faz simplesmente justiça a todos os elementos da experiência humana e, em particular, à nossa percepção sensível." (MERLEAU-PONTY, M. 2003, pp. 24-25).

sobretudo devido ao que disse o próprio filósofo David Hume sobre a fama – "considero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços", diz o autor na *Advertência*[141] do *Tratado* –, e tendo o *Tratado* não sido bem-sucedido[142], muitos consideram a *Investigação* um trabalho mais fraco, feito apenas para receber os aplausos negados à obra de juventude. Um grande equívoco. Vamos compreender porque.

De fato, vemos Hume dar importância ao amor pela fama:

> Outra tendência de nossa constituição que reforça muito o sentimento moral é o amor pela fama, que tem uma autoridade incondicional sobre todos os espíritos elevados e muitas vezes é o grande objetivo de todos os seus planos e realizações. (EPM, 9, §10. 2003, p. 356).

Mas devemos perguntar que tipo de fama era esse. Ao menos para a própria pessoa de Hume, não se tratava da fama pela fama, isto é, simplesmente pelo estrelato, nem da fama a qualquer preço, mas da fama de um bom caráter e reputação, como vemos na sequência da passagem acima:

> Em nossa busca contínua e sincera de um caráter, um nome, uma reputação na sociedade, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos dos que nos estão próximos e nos observam. Esse constante hábito de nos inspecionarmos pela reflexão mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude. Os confortos e prazeres animais perdem gradualmente seu valor, enquanto todas as belezas interiores e graças morais são diligentemente adquiridas, e o espírito se preenche de todas as perfeições que podem adornar ou embelezar uma criatura racional. (EPM, 9, §10. 2003, pp. 356-357).

Essa passagem é muito importante, pois não se trata de buscar o aplauso sem mais, se trata de buscar respeito e admiração de forma merecida. Ser famoso devido ao seu livro ser de fato bom, não aparentemente bom. Reconhecido como um grande pensador. Como diz Stephen Buckle sobre essa questão:

> O amor à fama literária é o desejo de ser estimado, e estimado corretamente, aquele que possui as virtudes relevantes para o ofício de escritor. No caso de Hume, isso significa as virtudes gerais necessárias para um estilo agradável; mas também significa as virtudes específicas apropriadas às diferentes espécies dos escritos de Hume: histórico, filosófico e "literário". A visão popular, então, de que

---

[141] T, 1, 1. 2009, p. 17.

[142] Diz Hume no texto autobiográfico, referindo-se ao *Tratado*: *"It fell* dead-born from the press*, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots."* (MOL, 6, Mil xxxiv. 1995).
"Já saiu da gráfica natimorto, sem alcançar qualquer distinção, nem para despertar um murmúrio entre os zelotes." [Tradução minha].

> Hume abandonou a filosofia por causa de seu "amor à fama literária", não se mantém de pé.[143] (BUCKLE, S. 2001, p. 18) [Tradução minha].

Antes dessa passagem, é importante mencionar que Buckle trabalha para mostrar que Hume não faz uma distinção real entre filosofia e literatura. Sendo assim, quando Hume nos fala do seu amor pela literatura em sua autobiografia[144], não significa perda de rigor filosófico. "Ele usa regularmente 'literária', 'literatura' e assim por diante para se referir à atividade de escrever em geral e às normas apropriadas a ela. Em outras palavras, ele não distingue consistentemente a filosofia da literatura, ao contrário, inclui regularmente a filosofia no âmbito da literatura."[145] (BUCKLE, S. 2001, p. 12) [Tradução minha].

É importante também dizer aqui o valor que o próprio Hume dá para a *Investigação*, a colocando como uma correção do *Tratado*:

> Não o considerando, porém, um trabalho bem-sucedido, o autor reconheceu seu erro em ter ido muito cedo ao prelo e rearranjou todo o material nas seções que se seguem, nas quais espera ter corrigido algumas negligências em seus raciocínios anteriores e, mais ainda, em sua expressão. (EHU. Nota introdutória. 2003, p. 15).

Penso que de maneira alguma podemos considerar a *Investigação* como um mero adendo ao *Tratado*, ou como um texto que busca falar o mesmo de forma mais chamativa e simples, sem acrescentar nada, ou qualquer coisa nesse sentido. Temos os tópicos religiosos nas Seções 10 e 11, a discussão do ceticismo mitigado na 12, vários acréscimos significativos sobre o problema da indução, sobre a questão da causação, sobre a liberdade, entre outros

---

[143] *"The love of literary fame is the desire to be esteemed, and correctly esteemed, as someone who possesses the virtues relevant to the writer's craft. In Hume's case, this means the general virtues necessary for a pleasing style; but it also means the specific virtues appropriate to the different species of Hume's writings: historical, philosophical, and 'literary'. The popular view, then, that Hume abandoned philosophy because of his 'love of literary fame', will not stand up."* (BUCKLE, S. 2001, p. 18).

[144] *"I passed through the ordinary course of education with success, and was seized very early with a passion for literature, which has been the ruling passion of my life, and the great source of my enjoyments. My studious disposition, my sobriety, and my industry, gave my family a notion that the law was a proper profession for me; but I found an unsurmountable aversion to every thing but the pursuits of philosophy and general learning; and while they fancied I was poring upon Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the authors which I was secretly devouring."* (MOL, 3, Mil xxxii-iii. 1995).
"Eu passei pelo curso normal da educação com sucesso, e fui tomado muito cedo pela paixão pela literatura, que tem sido a paixão dominante da minha vida e a grande fonte de meus prazeres. Minha disposição para os estudos, minha sobriedade e meu esforço deram à minha família a noção de que Direito era uma profissão adequada para mim; mas encontrei uma aversão insuperável em tudo, menos nas matérias de filosofia e generalidades; e enquanto eles imaginavam que eu estava debruçado sobre Voet e Vinnius, Cícero e Virgílio eram os autores que eu estava secretamente devorando." [Tradução minha].

[145] *"He regularly uses 'literary', 'literature', and so on to refer to the activity of writing in general, and the norms appropriate to it. He does not, in other words, consistently distinguish philosophy from literature, but regularly includes philosophy within the realm of literature."* (BUCKLE, S. 2001, p. 12).

valiosos pontos. Muitas coisas são habilidosamente sintetizadas também. Enfim, é um livro sério, onde vemos a mais pura filosofia tardia de Hume. Peter Millican tem essa mesma opinião:

> O que argumentei foi em defesa de uma conclusão controversa: que a *Investigação sobre o Entendimento Humano* de Hume foi corretamente julgada por seu autor como sendo filosoficamente superior ao Livro I do seu *Tratado da Natureza Humana*. [...] A primeira Investigação de Hume merece ser lida e estudada de maneira independente, e não apenas como um posfácio ou um adendo à sua obra-prima que veio antes. Pois a Investigação é um trabalho filosófico sério por si só, com uma abordagem fundamentalmente diferente do Tratado e um objetivo primário distinto – ou pelo menos mais direcionado.[146] (MILLICAN, P. 2002, p. 38) [Tradução minha].

Quanto à relação da *Investigação* com os *Diálogos*, vejo o último reiterando muitos dos pontos que levam ao agnosticismo. Trata-se de uma obra magnífica, mas, penso, menos direta para se ter uma posição referente à essa questão que a *Investigação*; onde a suspensão do juízo para com a existência ou não de deus é uma consequência epistemológica. E, vendo de forma geral, um diálogo tende a dar mais margem a interpretações, joga com o leitor, tem idas e vindas, encaixes literários para dar fluência, construções emotivas, muito uso da retórica e outras características afins que aparecem no mais das vezes. No caso de Hume não é diferente, como dissemos na Introdução, vemos esses elementos, opiniões defendidas por ele na boca de personagens diversos, e um dos personagens (Filo) mudando de opinião. Estilos diferentes, muito bem escritos, cada um a seu modo. Não obstante, naquilo em que as temáticas entre eles convergem, assim como alguns comentadores que trabalho no próximo capítulo, apresentarei passagens relevantes dessa importante obra para corroborar a tese principal defendida aqui, nessa dissertação, que em suma é: a limitação e a precariedade do "conhecimento" humano não nos permitem decidir quanto à existência ou não de deus. E olhando para os *Diálogos* como um todo, ainda mais considerando a mencionada mudança de postura de Filo ao final, vejo o livro revelando com todas as letras como a questão é insolúvel, como nos cabe apenas suspender o juízo.

---

[146] *"I have argued for a controversial conclusion: that Hume's Enquiry concerning Human Understanding was correctly judged by its author to be philosophically superior to Book I of his Treatise of Human Nature.* [...] *Hume's first Enquiry deserves to be read and studied on its own terms, and not merely as an afterthought or addendum to his earlier masterpiece. For the Enquiry is a serious philosophical work in its own right, with a fundamentally different approach from the Treatise and a distinct – or at least a more focused – primary objective."* (MILLICAN, P. 2002, p. 38).

CAPÍTULO 3: Bases e contra-argumentos em favor da suspensão do juízo.

3.1 – Limitação do conhecimento.

Há muita discussão sobre a epistemologia humiana, por isso, penso que um ponto importante a aclarar seja o que se entende por conhecimento. Para Hume, ponto este que não há muita posição divergente, todo o conhecimento provém da experiência – seja direta ou por assimilação de ideias, como dissemos no Capítulo 1, conectadas por *semelhança*, *contiguidade* e *causação*[147]. Os sentidos e a razão sozinhos não podem nos dar informação sobre causa e efeito:

> Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato. (EHU, 4, 1, §6. 2003, p. 56).

Mas esse "conhecimento" fruto da experiência é um conhecimento circunscrito ao momento, quero dizer, trata-se de algo válido apenas enquanto for aplicável, e não dá para saber até quando será aplicável, já que não temos acesso à natureza das coisas. Ainda que algo observado permaneça sempre válido, eu não posso dizer por que é assim, nem se eu existisse sempre, pois não teria como afirmar que não pode mudar. Pensando ainda de maneira hiperbólica (ficcional) para deixar tudo mais evidente: só poderia dizer que algo foi sempre assim se o mundo acabasse e eu sobrevivesse, e mesmo nesse cenário onírico, por não conhecer a essência das coisas, não saberia dizer se um determinado evento poderia ter mudado tudo, ou mesmo pequenas características de outro, nem o porquê de elas fundamentalmente terem se apresentado assim e não de outro modo. Somos ignorantes sobre o que são as coisas em si mesmas, essa é a cadeia em que nos prende a indução, acompanhar sempre um mesmo efeito só nos permite apostar que será assim no futuro, criar expectativas considerando o que se mostrou no passado. Meu saber é necessariamente um saber do passado – não confundir isso com superado –, não importa quantas vezes mais venha a acontecer uma mesma coisa, só posso observar e criar expectativas de que acontecerá o mesmo efeito, não posso garantir com absoluta certeza nada, é impossível demonstrar a "razão" da expectativa sem sempre cair no mesmo: foi assim que até agora se mostrou; mas isso não é uma razão propriamente dita, não é demonstração, não é garantia. Com efeito, ser suposições a partir de fatos (reiterados) não muda nada, não impede que os fatos futuros sejam eventualmente

[147] "É suficiente, por ora, ter estabelecido a conclusão de que os três princípios que conectam todas as ideias são as relações de *semelhança*, *contiguidade* e *causação*." (EHU, 3, §18. 2003, p. 52).

outros. O que, sendo o caso, exigirá a adequação do "conhecimento". Um novo fenômeno, ou mesmo a percepção de um novo perfil de um fenômeno corriqueiro que sempre passou despercebido, que seja antagônico, basta para mostrar que o que eu chamava de "conhecimento" não era realmente um conhecimento. Em resumo, isso faz com que nenhum "conhecimento" que temos sobre o mundo seja pleno, seja da realidade da coisa, seja precisamente conhecimento, para podermos afirmar que é assim e sempre será assim. Como Hume ilustra no início da *Seção 4* – citação a seguir –, a hipótese de que o Sol não nascerá amanhã não é absurda, nada impede que ele não nasça. Perceba, mesmo um considerado conhecimento tão "seguro" como esse não é garantido, nada realmente garante que o futuro repetirá o passado. Vejamos a passagem:

> Questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente [*relações de ideias*: como ele aponta no parágrafo anterior, como exemplo dessas temos a geometria, a álgebra e a aritmética]. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. (EHU, 4, 1, §2. 2003, p. 54). – Colchetes meus.

A experiência, que nos abre campo para tais "conhecimentos", está, obviamente, condicionada aos nossos limitados e falhos sentidos. "Tão estreitos, porém, são os limites do entendimento humano que pouca satisfação pode ser esperada nesse particular, tanto no tocante à extensão quanto à confiabilidade de suas aquisições." (EHU, 1, §6. 2003, p. 23). Nosso "conhecimento" definitivamente não pode revelar a verdade última das coisas, o que faz dele, em última instância, um não conhecimento, no sentido duro do termo, como algo completo, certo e imutável. Mas para a prática, na vida cotidiana, para agir no mundo, ninguém nega ser um "conhecimento" o que o costume nos dá. Dessa ambiguidade surge uma polêmica, afinal, o que é conhecer para nós? O uso da palavra "conhecer" não acaba por ser implicitamente conhecer de forma limitada, precária? Já que não filosoficamente conhecer é conhecer através do costume? Por outro lado, vemos na boca do próprio, como dizia Hume, "vulgo"[148], expressões como "só deus conhece as coisas", o que seguramente não se restringe ao que o *hábito* mostra. A pergunta se o que temos é ou não é conhecimento também se colocara nesse contexto. Mas não precisamos nos aprofundar nessa seara semântica, pensando com Hume, entendo que "conhecemos" por regularidade, não como as coisas realmente são.

[148] Aquele que expressa o senso comum.

Podemos conhecer como as coisas se mostraram; se conhecer é conhecer a essência das coisas, não podemos conhecer. Consequentemente nesse sentido, quando dizemos conhecer algo, não é conhecer literalmente. Saber dessa limitação é bom, nos faz um verdadeiro raciocinador[149], modesto às nossas capacidades, mas isso não nos paralisa, o "conhecimento" gerado pelo *hábito* nos é suficiente, mesmo que não seja o conhecimento final e imutável das coisas – na verdade, junto com os matemáticos, são os únicos possíveis a nós. E é o que precisamos para agir no mundo, é o que acaba sendo mais relevante; para Hume, o que interessa é a prática, não adianta nada buscar compreender o que está além de nossas capacidades. Portanto, pode-se dizer que existem dois tipos de conhecimentos segundo nosso autor: um possível, outro inatingível. Sendo assim, todo aquele que diz ter um conhecimento último sobre qualquer coisa que seja, dá um passo insustentável. Por definição, não há como conhecer o que escapa às nossas faculdades e que não se *compromete* com as verificações feitas através dos nossos sentidos[150]. Se por conhecimento considerarmos só o conhecimento desse tipo, um conhecimento puro, invariável e não situado, não temos como conhecer.

Reitero, o "conhecimento" prático, *habitual*, momentâneo e aberto a mudanças, basta para vivermos. A crença de que o Sol nascerá amanhã é uma boa crença, já que desde o começo da humanidade é o que tem sido observado, com a máxima regularidade possível, logo, estarei sendo um bom raciocinador se amanhã planejar colocar minhas roupas para secar ao Sol, obviamente ninguém em sã consciência deixaria de fazer tal plano pensando seriamente na hipótese de que é possível que o Sol não nasça – é uma hipótese possível, mas nunca observada, por isso, é apenas logicamente possível, e como o melhor guia para agirmos é a experiência, não é uma hipótese que devemos levar a sério para nossas ações. Devem-se tomar como base os dados da experiência, não por serem certezas, mas por serem tudo o que de fato temos (incluindo as *relações de ideias*, já mencionadas acima, que dependem de experiências iniciais).

A importância dessa consciência de incapacidade cognitiva é não se tornar um dogmático empirista, que é o mesmo que fazer a velha metafísica, tomando os dados empíricos como certeza e verdade última. Hume alerta:

---

[149] "Há, em geral, um grau de dúvida, cautela e modéstia que, em todos os tipos de exame e decisão, deve sempre acompanhar o verdadeiro raciocinador." (EHU, 12, 3, §24. 2003, p. 218).

[150] Certamente quando falamos na teoria da gravidade, da inércia, da interação atômica e etc., não pensamos que os sentidos captam tudo o que elas dizem, mas eles captam seus efeitos previstos (ao menos em parte). Essas teorias não se resumem ao que captamos, mas elas precisam da correspondência empírica para ser consideradas válidas. É isso que aqui se deve entender por "comprometimento".

> Mas jamais se sentirão tentados a ir além da vida ordinária, enquanto não perderem de vista a imperfeição das faculdades que empregam, seu limitado alcance, e suas operações imprecisas. Se nem mesmo podemos apresentar uma razão satisfatória pela qual acreditamos, após um milhar de experimentos, que uma pedra irá cair, ou o fogo irá queimar, como poderíamos nos dar por satisfeitos no tocante a qualquer decisão que viéssemos a tomar sobre a origem dos mundos e a situação da natureza desde o início até o fim dos tempos? (EHU, 12, 3, §25. 2003, p. 219).

Em última instância, o plano ilustrado acima, de secar roupas ao Sol, será sim sempre uma aposta, já que nos é impossível saber com certeza que o Sol nascerá. Tudo em relação ao futuro nos é impossível de saber por certo; pois justificamos nossas melhores crenças tomando como base os fatos passados, não sabemos nada *a priori*[151]. Mas, pensando em acordo com Hume, no que diz respeito a termos práticos, movidos pelo *hábito* e não em tese, evidentemente essa não é uma aposta do mesmo nível que a aposta de que ele não nascerá. Ambas estão no mesmo nível *a priori*, mas não efetivamente no dia a dia, pois para a prática, nossa base para agir no mundo é o que a experiência nos fornece, e essa nos diz que o Sol nasce todos os dias[152]. Nas palavras de Hume temos uma expressiva síntese do que argumentamos:

> Podemos, a partir disso, identificar a razão pela qual nenhum filósofo razoável e comedido jamais pretendeu indicar a *causa última* de qualquer operação natural, ou exibir precisamente a ação do poder que produz qualquer um dos efeitos particulares no universo. Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. Quanto às *causas dessas causas gerais*, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las; e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. Esses *móveis princípios fundamentais* estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. [...] A mais perfeita filosofia da espécie natural apenas detém por algum tempo nossa ignorância, assim como a mais perfeita filosofia da espécie moral ou metafísica serve talvez apenas para descortinar porções mais vastas dessa mesma ignorância. Assim, o resultado de toda filosofia é *a constatação da cegueira e debilidade humanas*, com a qual deparamos por toda parte apesar de nossos esforços para evitá-la ou dela nos esquivarmos. (EHU, 4, 1, §12. 2003, pp. 59-60). [Grifos meus].

---

[151] "Uma pedra ou uma peça de metal, erguidas no ar e deixadas sem apoio, caem imediatamente; mas, considerando-se o assunto *a priori*, haveria porventura algo nessa situação que pudéssemos identificar como produzindo a ideia de um movimento para baixo e não para cima, ou outro movimento qualquer dessa pedra ou peça de metal?". (EHU, 4, 1, §9. 2003, p. 58).

[152] Aqui uma licença de escrita, apenas uma expressão linguística, obviamente, pois a observação não precisa ser bruta, uma conjectura simples a partir dos dados sensíveis nos diz que o dia só existe por causa da luz solar e, tomando como base a física, sabemos que não faz o menor sentido considerar que o Sol está literalmente nascendo a cada dia.

A chamada "*causa última*", ou as "*causas dessas causas gerais*", como o texto expressa, está fora do nosso alcance, assim como os "*móveis princípios fundamentais*". Uma das características atribuídas a deus é exatamente aquele que produz o universo e o mantém existindo, a causa suprema. Mas aqui fica evidente que não temos como afirmar que essa suposta causa externa é deus, não existe se quer a necessidade de haver um princípio único, criador das coisas. O que podemos observar e aferir pela experiência não revela deus, não implica que tal seja a única explicação, desnuda tão somente a nossa ignorância, "a constatação da cegueira e debilidade humanas.". Como não sabemos o que é ou são tais causas e princípios, como estão totalmente fora de nossas capacidades, obviamente não podemos excluir a hipótese de que seja deus, que de fato seja "ele" que mantém todas as coisas acontecendo com a devida regularidade, que seja a resposta explicativa definitiva para tudo, mas como já dissemos, trata-se apenas de uma hipótese às cegas, sem qualquer indício válido que a coloque em posição minimamente superior a qualquer outra imaginável.

Esse ponto é importante para mostrar que, tomando como base a natureza física, definitivamente não temos como afirmar ou negar deus. Ele não pode ser provado nem excluído sem mais. Mas isso não pode levar ninguém racional a considerá-lo como boa hipótese explicativa, muito menos começar a agir no mundo como se essa hipótese fosse a mais plausível, ações desse tipo, ou seja, que implicam como vamos viver, só são justificadas pela experiência, que é nosso melhor guia, e a experiência não nos revela nada sobre haver um deus como controlador do mecanismo universal. Só sabemos que não podemos afirmar não ser o caso, nenhum passo em direção à crença é justificado por isso.

3.2 – Contrapondo posições que tomam Hume como teísta, deísta ou ateísta.

Alguns seguem a linha de argumentar que Hume, além de não afirmar o ateísmo, defendia algum tipo de teísmo (sem todas as características clássicas herdadas das religiões), como é o caso do professor Shane Andre, que diz: "Hume considerava o teísmo padrão com profunda suspeita, mas sua crença em alguma forma de teísmo nunca foi completamente abandonada."[153] (ANDRE, S. 1993, p. 157) [Tradução minha]. Grande parte da argumentação de Shane é para mostrar que Filo – personagem dos *Diálogos* já mencionado aqui, aquele que representa o ceticismo –, que ele e a maioria dos estudiosos entendem ser o que mais espelha as ideias e posições de Hume –, não era ateu, mas um "teísta moderado" ("*limeted theist*")[154], isto é, um teísta com restrições, alguém que basicamente não define as características nem os atributos de deus, que enfatiza sua capacidade criadora e de regência do cosmos.

Não cabe analisar aqui detalhadamente as falas de Filo, nem até que ponto ele reflete ou não Hume; seria uma tarefa interessante, mas para uma outra oportunidade, nessa dissertação os *Diálogos* é um forte aliado, não o protagonista. Retomando como base a filosofia epistemológica de Hume, expressa na *Investigação*, essa linha não me parece ser de fato sustentável. Embora eu acredite que Hume fosse o que hoje chamamos de agnóstico, meu ponto aqui não é descrever a pessoa de Hume[155], mas sim trabalhar as consequências da epistemologia dele em relação à existência de deus. Mas quero dizer que não vejo falta de consistência entre o pensamento epistemológico de Hume e sua filosofia da religião; nesse ponto em específico, "concordo" com Shane, pois ele diz que:

> Essa objeção levanta várias questões difíceis, mas vou me concentrar aqui na questão da consistência. Embora seja extravagante insistir que a filosofia de Hume é consistente de ponta a ponta, não há necessidade de acusar Hume de

---

[153] *"Hume regarded standard theism with deep suspicion, but his belief in some form of theism was never entirely abandoned."* (ANDRE, S. 1993, p. 157).

[154] *"Unless we dismiss Philo's remarks in part 12 as pure posturing (making him a liar when he speaks of revealing his 'unfeigned sentiments'), we are left with the conclusion that Philo is no atheist, at least in the wide sense of the term, but a limited theist. His is a more attenuated form of limited theism than we find in Cleanthes and certainly very different from the orthodox theism of Demea."* (ANDRE, S. 1993, p. 153).
"A menos que descartemos os comentários de Filo na parte 12 como pura encenação (fazendo dele um mentiroso quando ele fala revelar seus 'sentimentos sinceros'), ficamos com a conclusão de que Filo não é ateu, pelo menos no sentido amplo do termo, mas um teísta moderado. A dele é uma forma mais atenuada do teísmo moderado do que a que encontramos em Cleantes e certamente muito diferente do teísmo ortodoxo de Demea." [Tradução minha].

[155] Diga-se de passagem, se fosse o caso, seria um trabalho hercúleo superar Mossner, autor da biografia brilhante e completa "*The life of David Hume*".

> inconsistência grosseira entre sua filosofia da religião e sua epistemologia e metafísica.[156] (ANDRE, S. 1993, p. 162) [Tradução minha].

Mesmo Hume tendo dado alguma margem para uma ou outra interpretação teísta em seus escritos, não é algo sólido, não corresponde ao todo, menos ainda se trata de um conceito definido para "deus", e sempre ficando mais como uma hipótese. Concordo com Shane que a filosofia da religião de Hume é consistente com sua epistemologia e metafísica, mas não pelas razões de Shane – por isso as aspas em "concordo" acima –, pois, se de fato Hume defendesse o teísmo, nesse caso, entendo, não seria consistente; só o é pelo fato de não afirmar que deus existe, nem que não existe. Nesse sentido, o ceticismo humiano abrange a questão da existência de deus, como tudo o mais que julgarmos conhecer que está além das nossas capacidades. Mais uma vez:

> Se nem mesmo podemos apresentar uma razão satisfatória pela qual acreditamos, após um milhar de experimentos, que uma pedra irá cair, ou o fogo irá queimar, como poderíamos nos dar por satisfeitos no tocante a qualquer decisão que viéssemos a tomar sobre a *origem dos mundos* e a situação da natureza desde o início até o fim dos tempos? (EHU, 12, 3, §25. 2003, p. 219). [Grifos meus].

Ora, como Hume poderia estar a manter algum tipo de teísmo se ele fala claramente nessa passagem quão absurdo é para nós tomar alguma decisão sobre a *origem dos mundos*? E não existe teísta que não liga a origem do(s) mundo(s) a deus, até porque seria uma contradição conceitual, ao tomar deus como aquele que cria todas as coisas. Normalmente teístas ainda afirmam que deus age diretamente na natureza, em cada particular, o que, na sequência da citação, Hume já mostra o disparate que é querermos versar sobre essa situação, expondo ainda mais nossos estreitos limites[157]. Enfim, seria uma contradição flagrante alguém que escreve a passagem citada acima afirmar qualquer tipo de teísmo – vale mencionar que não seria diferente em relação à afirmação do ateísmo, pois incorreria no mesmo erro, uma vez que pretenderia dizer sobre o que não é a origem do(s) mundo(s). Sobre isso nada podemos falar, só cabe a nós, seres humanos limitados, a suspensão do juízo.

---

[156] *"This objection raises a number of difficult issues, but I will concentrate here on the question of consistency. While it would be extravagant to insist that Hume's philosophy was through-and-through consistent, there is no need to accuse Hume of gross inconsistency between his philosophy of religion and his epistemology and metaphysics."* (ANDRE, S. 1993, p. 162).

[157] "Essa estrita limitação de nossas investigações é realmente tão razoável, sob todos os aspectos, que basta fazer o exame mais superficial dos poderes naturais da mente humana e compará-los com seus objetos, para recomendá-la a nossos olhos. [...] Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas, ou objetos de demonstração, são a quantidade e o número, e que todas as tentativas para estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites não passam de sofística e ilusionismo." (EHU, 12, 3, §§26-27. 2003, p. 219).

David O'Connor coloca dois argumentos contra o agnosticismo em Hume, defendendo o deísmo:

> O agnosticismo não afirma nem nega a Deus, tomando como base que as evidências são insuficientes para justificar um veredicto em uma das direções. Entre os estudiosos de Hume, James Noxon, autor de um livro muito respeitado sobre o desenvolvimento da filosofia de Hume, o classifica como um agnóstico (Noxon 1966: 361).
>
> Porque o agnosticismo é a visão de que não sabemos ou não podemos saber, ou justificadamente acreditar, se Deus existe ou não, não seria incomum vê-lo, na prática, se equiparando com o ceticismo em relação à crença religiosa. Assim entendido, não me oponho a chamar Hume de agnóstico. O principal é que, enquanto o agnosticismo é equidistante do teísmo padrão e do ateísmo, o pensamento de Hume não é. Como vimos, ele vê que o resultado das evidências é claramente desfavorável ao teísmo padrão em particular. A segunda razão para não classificar Hume como um agnóstico é sua aceitação de uma forma muito limitada de deísmo. E o agnosticismo, com suas conotações de uma posição que é essencialmente e estritamente não-comprometedora no que diz respeito à existência de uma divindade, provavelmente nos induz ao erro em relação à posição final de Hume sobre isso.[158] (O'CONNOR, D. 2001, p. 17) [Tradução minha].

Vejo O'Connor cometendo dois erros crassos. Ele cita Noxon[159], mas parece que não o leu; se leu, não compreendeu. Primeiro, começando pelo segundo argumento dele, que é mais rápido contrapor: discordo, Hume não aceita o deísmo, nem de forma limitada. Não se pode julgar a posição de Hume quanto à existência de deus sem ter em vista tudo o que ele diz sobre epistemologia. Se ele afirma categoricamente que o assunto está além de nossas faculdades[160], seria uma contradição grosseira ele fazer uma afirmação desse tipo. O que Hume faz é colocar a possibilidade do deísmo, mostrar que é uma hipótese. Parece que ele está julgando o que Hume aceita apenas olhando para a "conversão" do personagem Filo ao final dos *Diálogos*, e isso não pode ser feito para dizer o que Hume de fato aceita. Hume é

---

[158] *"Agnosticism neither affirms nor denies God, on the ground that the evidence is insufficient to justify a verdict either way. Among Hume scholars, James Noxon, the author of a well-respected book on the development of Hume's philosophy, classifies him as an agnostic (Noxon 1966: 361).*
Because agnosticism is the view that we do not, or cannot, know or justifiably believe whatever God exists or not, it would not be unusual to see it as, in practice, dovetailing with scepticism with regard to religious belief. So understood, I do not object to calling Hume an agnostic. The first is that, while agnosticism is equidistant from both standard theism and atheism, Hume's thinking is not. As we saw, he sees the balance of evidence to be distinctly unfavorable to standard theism in particular. The second reason not to classify Hume as an agnostic is his acceptance of a very limited form of deism. And agnosticism, with its connotations of a position that is essentially and strictly non-committal insofar as the existence of a deity is concerned, is likely to mislead us in regard to Hume's final position on that." (O'CONNOR, D. 2001, p. 17).

[159] O texto *Hume's agnosticism*, que trabalho em 3.3.

[160] "É certo que, quando os homens enveredam pela discussão de questões que jazem inteiramente fora do alcance das faculdades humanas, tais como as que se referem à origem dos mundos, ou à organização do sistema intelectual ou da região dos espíritos, eles podem ficar por longo tempo golpeando o vazio em suas infrutíferas contendas, sem jamais chegar a alguma conclusão definida." (EHU, 8, 1, §1. 2003, p. 120).

mais do que Filo, mais do que os *Diálogos* como um todo, que, a meu ver, já revela o agnosticismo, ao mostrar que a questão é insolúvel, ele é, no mínimo, toda sua obra. E nela vemos claramente que qualquer tipo de deus não é uma certeza. Sem contar que pode ser o caso da "conversão" de Filo ser uma ironia, apenas uma forma que Hume usou para abrandar o texto, uma estratégia para falar do assunto colocando sérios problemas para a existência de deus sem escandalizar tanto e provocar os crentes da época, que eram perigosos, pois claramente o que Filo disse antes e mesmo as entrelinhas nesse momento final rebatem sua aceitação – Michael Wrigley, por exemplo, interpreta assim[161]. Mas o que sana qualquer dúvida são as reiteradas vezes que Hume fala que não temos capacidades para decidir sobre esse assunto, que estamos mostrando aqui. Como ele simplesmente iria afirmar que a *origem dos mundos* é deus, se disse que nesse assunto jamais podemos nos dar por satisfeitos[162]? Definitivamente aceitar o deísmo não faz sentido. O outro argumento de O'Connor para ir contra o agnosticismo (em Hume) também não faz o menor sentido. Ele diz que se trata de uma posição equidistante entre o teísmo padrão e o ateísmo – por teísmo padrão entendo que ele se refere ao teísmo religioso –, e que esse não era o caso de Hume, que vê as evidências desfavorecendo o referido teísmo. Depois diz que o agnosticismo é estritamente não comprometedor no que diz respeito à existência de uma divindade. O'Connor parece não ter entendido o que é prática e teoria para Hume, e certamente não entendeu o que é o agnosticismo propriamente dito. Começando pelo segundo ponto, o fato de reconhecer que não se pode afirmar a não existência de deus pelo que temos empiricamente, fruto de uma

[161] "Diversas razões podem explicar o fato de Hume ter escolhido a forma do diálogo para sua exposição. [...] isto o ajuda a ocultar parcialmente o caráter radical da posição que ele defende, e a forma dialógica é explorada de diversas maneiras para a obtenção desse resultado. Assim, ao atribuir a Demea e Cleantes (que são, ambos, porta-vozes da religião) algumas das críticas às provas da existência de Deus, Hume consegue desviar a atenção das plenas implicações agnósticas de sua argumentação. Além disso, Hume pode fazer com que seus personagens comentem o próprio progresso da discussão, de uma maneira deliberadamente calculada para iludir o leitor superficial. [...] Um exemplo um pouco menos óbvio dessa mesma estratégia ocorre no final da Parte X dos Diálogos, quando Filo, que havia até então mantido consistentemente uma atitude crítica e cética ante a existência de Deus, inverte subitamente sua posição e passa a concordar com Cleantes quanto à validade do Argumento do Desígnio. Mas o fato de que, também aqui, Hume está sendo irônico torna-se claro se prestarmos a devida atenção aos detalhes daquilo que Filo continua efetivamente afirmando depois disso. Pois, de fato, suas observações subsequentes, se lidas com cuidado, restabelecem de maneira implícita quase todas as críticas que ele havia anteriormente apresentado. Em ambos os casos, é claro que Hume está meramente cedendo às convenções que, na época, governavam as discussões sobre religião. Que essa cautela estava plenamente justificada recebe uma vívida ilustração no fato de que Adam Smith, amigo íntimo de Hume, considerou os *Diálogos* – mesmo na forma em que foram redigidos, com suas reais conclusões cuidadosamente disfarçadas – como excessivamente perigosos e subversivos para arriscar-se a atender ao pedido de seu amigo e assegurar sua publicação póstuma. Quando eles foram finalmente publicados, graças ao empenho do sobrinho de Hume, o impressor recusou-se a ter seu nome identificado nos volumes." (D, Prefácio. 1992, p. XV-XVII).

[162] EHU, 12, 3, §25. 2003, p. 219

observação intrinsecamente limitada, não significa que agnósticos agem ponderando seriamente essa possibilidade, seguindo ou com receio de contrariar, por exemplo, o que um livro "sagrado" diz, simplesmente por não poder demonstrar que o deus em questão não existe; ora, agimos e devemos agir de acordo com a experiência, e essa não nos dá evidência para crer em deus. Ser agnóstico é saber que existe a possibilidade de deus existir, não agir como se essa possibilidade fosse o caso – isso estaria mais próximo de um fideísmo[163] –, se não tem respaldo na experiência, não é digno de crença. Uma hipótese sem evidências é só uma hipótese como qualquer outra que pudermos imaginar sem implicar contradição. Voltando ao exemplo do Sol[164], sabemos que ele pode não nascer, mas não nos colocamos equidistantes entre essa possibilidade e a de ele nascer para agirmos no mundo. De forma semelhante, o agir do agnóstico não é "equidistante", a ação prática é como se deus não existisse, como tudo o mais que não nos dá qualquer evidência empírica de sua existência. Por isso casa exatamente com a ideia *cética naturalista* de Hume, para a prática leva-se em conta a natureza, o que ela mostra considero como existente, o que não mostra, não considero, mesmo sabendo que com os meus precários sentidos não tenho condições de afirmar que algo não existe em absoluto. Prática opondo a teoria em Hume é isso, teoricamente não tenho razões para afirmar uma determinada tese, nem como as coisas de fato são para além do *hábito*, ou que elas se repetirão da mesma forma, por exemplo, mas isso não me paralisa, para o agir considero apenas o que a natureza me dá, não se tenho uma razão *a priori* (que constato não ter). Assim como ninguém pondera que no próximo passo a gravidade pode cessar e deixa de dar o passo, mesmo sabendo que teoricamente pode ser o caso, o agnóstico não pondera a existência de um deus qualquer para agir no mundo, mesmo sabendo que pode ser o caso. Nada mais errado do que o dito popular que fala que o agnóstico fica "em cima do muro", como se isso interferisse em sua ação diária, como se fosse alguém sem personalidade para assumir uma posição, não é o caso, longe disso, o agnóstico não crê em deus e na prática diária age assim como o ateu, a diferença é que o primeiro não dá o passo insustentável de

[163] "*Fideísmo*: (do lat. *fides*: fé, crença) 1. Doutrina que admite que a religião ou as verdades de fé constituem objeto de pura crença, essas verdades sendo independentes de toda e qualquer justificativa racional. 2. Doutrina segundo a qual as verdades fundamentais da ordem especulativa ou da ordem prática não devem ser justificadas pela razão, mas simplesmente aceitas como objeto de pura fé. O *fideísta* é, sobretudo, um crente, alguém que não admite que a razão seja suficiente para responder às grandes questões como a da existência de Deus ou da imortalidade da alma: uma resposta afirmativa a essas questões só pode repousar na fé. Ele é malvisto pela Igreja católica, que defende a ideia de que a razão possui um valor eminente, tanto para explicar o mundo quanto para fundar a crença em Deus. (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, pp. 139-140).

[164] EHU, 4, 1, §2. 2003, p. 54.

afirmar a não existência de qualquer deus, é alguém que pondera sobre a limitação humana e mostra que não temos capacidade de responder essa questão.

Quando Hume diz "que vossos deuses, ó filósofos, sejam adequados, portanto, às aparências presentes da natureza"[165] não significa que aqueles que não forem não são logicamente possíveis, mas sim que não merecem consideração. Julgando pela experiência, nenhum deus revela algo para ser digno de crença, mas aqueles que não a contrariam são mais plausíveis ao nosso entendimento, embora *a priori* estejam no mesmo patamar. Ser agnóstico não é não poder ver algo como eventualmente quase pura ficção, não é não criticar quem afirma essas hipóteses sem respaldo algum, tomando como base tão somente a impossibilidade de demonstrar que não é o caso. Mais uma vez, ser possível não é motivo para crer. Quanto mais contrário à natureza, menos ainda o agnóstico leva em consideração, ele não age de maneira "equidistante", ele apenas tem a consciência de que não pode afirmar em absoluto que não é o caso. Dessa forma, a crítica de Hume aos absurdos da religião é totalmente compatível com o agnosticismo, cabe mostrar como eles não são dignos de crença tomando como base o melhor que temos, a experiência, mesmo que não seja uma demonstração última de não ser o caso. É verdade que existem os chamados "agnósticos teístas" e os "agnósticos ateístas", os primeiros são praticamente sinônimos de fideístas, reconhecem não ter evidências, mas creem mesmo assim, enquanto os segundos reconhecem não ter como demonstrar que deus não existe, mas acreditam que deus não existe; ambos são movidos por um sentimento ("místico", no caso do crente), uma intuição, ou qualquer outra coisa do tipo sem explicação. Em uma palavra, entendo que ambos não são verdadeiramente agnósticos. Nossa capacidade de percepção e cognição são limitadas para decidirmos sobre essa questão, se reconheço isso, o que justifica crer sem mais? Temos dito, crer simplesmente por ser uma hipótese imaginável não é racional, assim como não o é afirmar em absoluto a inexistência de um Ser por não ser captado pelos nossos falhos e limitados sentidos. O agnóstico deve suspender o juízo, agir apenas de acordo com o que a experiência revela, se ela não revela deus, age como se ele não existisse, não porque sabe ou crê por alguma "razão" indemonstrável (sentimento, intuição ou simplesmente porque quer crer) que ele não existe, mas porque uma mera hipótese, sem mais, sem respaldo empírico, não deve guiar seus passos. Afirmar sem experiência, seja para qual lado for, é uma afirmação cega, mas a falta de evidência para poder considerar a existência de qualquer coisa que seja, leva, se formos coerentes, a agir como se não existisse. Reflita no que faríamos se fossemos agir de acordo

[165] EHU, 11, §15. 2003, p. 190.

com todas as possibilidades imagináveis, por serem tão somente pensadas sem contradição *a priori*, simplesmente não agiríamos; essa atitude cética de agir como um descrente que é, não tem nada a ver com afirmar a não existência (de deus ou qualquer coisa possível que o valha).

Outra posição relevante, que tem como partida praticamente a mesma questão dessa dissertação, é a colocada M. Jamie Ferreira, no artigo intitulado *Hume's 'Mitigated Scepticism': Some Implications for Religious Belief*[166]. Ferreira argumenta que não tem como mostrar racionalmente que a existência de deus é inválida, ao contrário, segundo a interpretação dele de Hume, a razão tende a nos levar para o outro lado, a saber, a crença em um "autor inteligente" ("*intelligent author*") para o universo. Não quer dizer que podemos demonstrar a existência de deus, essa crença, segundo o mesmo, é gerada de forma instintiva, similar ao que nos leva a esperar relações causais no mundo físico, como se fôssemos inclinados a crer nesse criador inteligente de todas as coisas:

> Acreditar em "um autor inteligente" (que parece ser colocado em justaposição com "princípios primários do genuíno Teísmo e Religião") pode ser feito por um "investigador racional". Hume não nega, na verdade ele afirma que é uma crença que alguém pode racionalmente manter, mesmo depois de refletir seriamente; parece-me que Hume está permitindo que essa crença religiosa em particular seja comparável a crenças instintivas com relação aos desafios do cético relativos à justificação por evidência. Um "investigador racional" pode mantê-la porque "reflexão séria" não atesta o abandono da crença. A implicação de que existe uma incapacidade de resistir à crença mesmo depois da "reflexão séria" lembra a maneira como Hume defende crenças instintivas paradigmáticas, e indica um paralelo significativo entre a crença religiosa em questão e as crenças instintivas. A crença tem uma "base na razão" (apenas) no sentido de que é racional manter a crença, não é irracional mantê-la. Em suma, sua mitigação do ceticismo apoia uma leitura generosa da sustentação racional da crença religiosa (não-inferencial).[167] (FERREIRA, J. M. 1999, pp. 51-52) [Tradução minha].

Não concordo de maneira alguma que estamos inclinados a crer em um criador, "autor inteligente", para o universo como estamos inclinados a esperar relações causais. Ora, se fosse

---

[166] " 'Ceticismo Mitigado' de Hume: algumas implicações para a crença religiosa". [Tradução minha].

[167] *"Believing in 'an intelligent author' (which seems to be placed in apposition with 'primary principles of genuine Theism and Religion') is said to be able to be done by a 'rational enquirer'. Hume does not deny, in fact he affirms, that it is a belief which someone can rationally hold, even after serious reflection; it seems to me that Hume is allowing this particular religious belief to be comparable to instinctive beliefs with respect to the sceptic's challenges concerning evidential justification. A 'rational enquirer' can hold it because 'serious reflection' does not provide warrant for abandoning the belief. The implication that there is an inability to resist the belief even after 'serious reflection' calls to mind the way Hume defends paradigmatic instinctive beliefs, and indicates a significant parallel between the religious beliefs, and indicates a significant parallel between the religious belief in question and the instinctive beliefs. The belief has a 'foundation in reason' (only) in the sense that it is rational to hold the belief, not irrational to hold it. In sum, his mitigation of skepticism supports a generous reading of the rational holding of (some non-inferential) religious belief."* (FERREIRA, J. M. 1999, pp. 51-52).

realmente assim, ninguém duvidaria de deus na prática, o que não é o caso, por razões óbvias. Pois ninguém na prática, por exemplo, come um prato de comida duvidando que o alimentará (é a reflexão teórica filosófica que desvincula essa necessidade, que nos mostra que só temos um evento seguindo ao outro pelo *hábito*, mas não interfere em nada no nosso agir, continuaremos com essa inclinação, até porque se interferir, o indivíduo não estará vivo para contar história), é notório que a crença em deus está infinitamente longe desse patamar. Primeiramente, Ferreira não apresenta nenhum outro argumento importante além desse que ele tenta apresentar na passagem acima para corroborar sua tese, e tudo o mais que ele apresentou no texto em questão não é suficiente. Um investigador racional não deve crer em algo apenas devido ao fato de não ter sido demonstrado como falso. Não posso demonstrar que não existem unicórnios no universo – mesmo tal figura sendo fruto da imaginação e arte humanas, nada impede que exista em algum dos incontáveis planetas, semelhante ser –, nem por isso estou justificado a crer na existência dessa figura sem mais, sem o respaldo empírico. Um investigador racional não toma partido apenas por poder ser o caso. Não existe nada dentro do campo racional que justifique a crença em deus, crer somente por não termos como demonstrar a inexistência do mesmo não é argumento válido. O ceticismo de Hume também não apoia uma sustentação racional da crença religiosa, como ele alega. Já dissemos aqui que outros filósofos céticos anteriores iam nessa linha, em suma, eles defendiam que o ceticismo faz com que quaisquer crenças estejam no mesmo patamar, liberando as pessoas para crerem ou não no que bem entenderem pelo fato de ser uma hipótese possível (entre infinitas outras). Normalmente seguiam a tradição local e ensinavam a fazer o mesmo por mera conveniência[168]. Mas essa não é a linha de Hume, o bom investigador racional para o nosso filósofo escocês é aquele que toma como base os dados da experiência para julgar suas crenças. E tomando assim tais, não temos nada que justifique a crença em deus. Reitero, possibilidade lógica ou *a priori* não é argumento para alguém racional depositar crença.

Temos trazido no decorrer da dissertação várias passagens que apontam claramente que Hume não defende a tese de que deus não existe – também não afirma que existe –, fica evidente que para ele é uma hipótese possível. Há uma nota de rodapé na *Investigação* bem interessante nesse sentido, quando ele aborda diretamente os limites do conhecimento humano no que diz respeito à vontade junto com a possibilidade de criação, dizendo que *a priori* não temos razões para negar qualquer coisa, onde, como estamos mostrando, tudo que é concebível sem implicar contradição é possível. Vejamos:

[168] Montaigne é um dos que fala isso abertamente: “somos cristãos a mesmo título que somos perigordinos ou alemães.” (MONTAIGNE, M. 2002, p. 170).

> A ímpia máxima da filosofia antiga, *Ex nibilo, nibil fit* ["Do nada, nada procede"], pela qual se negava a criação da matéria, deixa de ser uma máxima, de acordo com a presente filosofia. Não apenas a vontade do Ser supremo pode criar a matéria, mas, por tudo o que sabemos *a priori*, a vontade de qualquer outro ser poderia criá-la, ou qualquer outra causa a que pudéssemos atribuí-la pela mais extravagante imaginação. (EHU, 12, 3, §29, nota. 2003, p. 221).

Aqui fica novamente evidente que Hume não desconsidera a hipótese da existência de deus, pois literalmente usa um dos sinônimos de deus, no tempo dele e ainda hoje, "Ser supremo", como uma possibilidade de criação da matéria; também fica evidente que ele abre possibilidade para o que consideramos criação nada ter a ver com o que chamamos de deus. O nosso desconhecimento *a priori* apresentado por ele é tão completo que não temos condições de sem a experiência falar absolutamente nada sobre qualquer coisa que seja. Não observamos no mundo a matéria sendo criada a partir de uma vontade, mas nada impede que tal ocorra, a possibilidade é totalmente concebível; aquela ideia de deus criando o cosmos pela palavra não é logicamente impossível. Também *a posteriori* a natureza não nos deu provas para inferirmos que não é deus a causa da matéria, ou da "ideia" de matéria, e possivelmente nunca nos dará. Pois como ela poderia nos dar provas, ou mesmo evidências, se o que chamamos de evidência – entenda-se, pista gerada pelo *hábito* para conjecturarmos – não toca em nada esse campo (metafísico), que por definição não está necessariamente circunscrito ao mundo sensível.

Analogias nunca são demais para deixarmos nítido como estamos entendendo um tema tão complexo, e nesse caso, creio que ilustra bem imaginarmos um cenário novamente hiperbólico, cegos de nascença discutindo sobre as diferentes cores, cada um deles escolhendo a que acha mais bonita sem tomar por base o que eles ouvem falar. Obviamente trata-se de um assunto que escapa por completo aos sentidos deles, chegando mesmo a ser um conceito ininteligível nesse contexto, mas nós, que enxergamos, sabemos quão errôneo seria um desses cegos, tomando como fundamento o que os sentidos dele podem fornecer, afirmar que luz e cores não existem, que é um absurdo *a priori* colocar essa hipótese. O máximo que ele poderia falar é que é um absurdo eles discutirem sobre algo que por definição escapa aos sentidos deles, mas não afirmar que é impossível existir cor. Ora, sabemos que as cores estão aí! (Ao menos é um fato que elas se mostram para nós, se elas existem independente de nossa observação, é outra coisa, que aqui não vem ao caso). É claro que, voltando ao problema de fato, não temos contato com várias pessoas dizendo ver deus e o descrevendo de forma coerente, como é o caso dos cegos que têm contato com inúmeras pessoas que enxergam as cores e falam coerentemente sobre elas (o que não é uma prova cabal, mas boa evidência para

crer que elas existem), de forma que a gênese desse conceito "deus" me parece ser unicamente a imaginação, guiada por emoções, mas ser fruto da imaginação não implica que tal Ser não seja possível. Em suma é isso que estamos dizendo: não estamos justificados a crer, mas também não estamos justificados a afirmar que deus não existe.

Cada abordagem sobre nuanças do conceito "deus" que a gente faz permite desenvolver o assunto muito mais, quanto não daria para se deter e escrever sobre a origem conceitual, por exemplo, pegar o tão bem escrito *História Natural da Religião* do nosso autor e aprofundar, mas é preciso manter-nos nesse escopo aqui para não ser um trabalho praticamente infinito, claro, mas isso não significa que não abordaremos de forma satisfatória os temas que forem diretamente relacionados para o bom entendimento da tese proposta. A esse respeito, um pequeno adendo, sobre colocar deus como explicação causal da matéria, há uma opinião, a favor do ateísmo, que diz que isso não explicaria nada, já que a pergunta seguinte imediata seria "quem criou deus?", e depois se perguntaria quem criou o criador dele e assim por diante. Nessa linha de entendimento, afirmam que não se pode explicar algo complexo com algo ainda mais complexo e desconhecido[169]. Obviamente não estou defendendo a crença na existência de deus, de forma alguma ela está justificada, mas entendo que a pergunta não se coloca se for considerada a definição clássica e filosófica para o conceito "deus", um ser que sempre existiu. Não há contradição *a priori* imaginarmos isso; uma causa incausada, um *Primeiro Motor*[170], é algo concebível. Apontar uma possível causa complexa que não compreendemos para explicar algo complexo não é o melhor dos cenários, mas é viável, por exemplo, a Física contemporânea faz exatamente isso ao postular a *Matéria Escura* e a *Energia Escura*[171] para explicar o observado no universo. Essa concepção de um

[169] Richard Dawkins é um dos que coaduna com e divulga essa opinião: "O argumento gira em torno da conhecida pergunta: 'Quem criou Deus?', que a maioria das pessoas pensantes descobre por si só. Um Deus projetista não pode ser usado para explicar a complexidade organizada porque qualquer Deus capaz de projetar qualquer coisa teria que ser complexo o suficiente para exigir o mesmo tipo de explicação para si mesmo. A existência de Deus nos coloca diante de uma regressão infinita da qual ele não consegue nos ajudar a fugir." (DAWKINS, R. 2007, p. 122).

[170] Ver nota 137.

[171] Ambas são termos da Cosmologia. São postulados Físicos. *Matéria Escura* se refere a um tipo de "matéria" que não interage com a matéria comum. A gênese do conceito é ela não se mostrar, pode-se apenas observar seus efeitos, similares aos provocados pela matéria comum. Não obstante, os físicos contemporâneos estimam que ela compõe aproximadamente 85% de toda a massa universal. *Energia Escura* é uma força hipotética de energia, da mesma forma, recebe esse nome por apenas podermos observar efeitos similares aos das energias conhecidas, ela é tida como a energia que tende a acelerar a expansão universal, mas não sabemos a causa. Em comum elas têm isto, não sabemos o que são, mas as usamos para explicar o observado. Não é uma explicação plena, nem perto disso, mas quando se tem coerência aos efeitos observados e evidências, se tem a justificativa para apresentar ao menos a tentativa.

suposto ser eterno tem algum respaldo ou necessidade a partir do que observamos? Não. Mas trata-se de uma possibilidade, e como qualquer outra do tipo, não significa ser necessariamente o caso real.

Retomando a fala de Hume "que vossos deuses, ó filósofos, sejam adequados, portanto, às aparências presentes da natureza"[172] para que sejam menos improváveis, Lívia Guimarães mostra no artigo *"Ceticismo e a crença religiosa no Tratado da Natureza Humana"*[173] como as definições das religiões em geral caminham junto com a superstição e o fanatismo, que Hume rechaça como indignos de crença. Ela diz como a religião confunde os limites entre fantasia e realidade, assemelhando à loucura, e que Hume chega a dizer que se trata de uma violência contra a natureza. Esses pontos são importantes, ainda mais para mostrar como Hume vê a religião, mas eles não são suficientes para a afirmação de que deus não existe – vale ressaltar que essa não me parece ser a intenção no artigo de Guimarães, mas tem uma passagem relevante a ser interpretada, que trabalho logo abaixo. Certamente quanto mais carregado de misticismo e características humanas for um deus, menos a hipótese de sua existência será considerada, em muitos casos chegando a ser praticamente nula, tomada apenas como hipótese meramente lógica, isto é, no sentido de que tudo concebível não está impedido *a priori*; já que nossos limitados sentidos não constituem razão suficiente para provar inexistências, como temos mostrado. Mas o que dizer quanto ao deus dos *deístas*, aquele suposto ser que apenas teria criado o mundo, que não interfere nele e que não sabemos nada a respeito? Certamente é menos improvável de ser o caso a julgar pela observação, já que não retorce o que vemos na natureza. Não precisaria de criarmos adaptações explicativas. Mas isso abre campo para crer nele? Já dissemos que não. Vamos à referida passagem de Guimarães para mostrar essa relação de Hume com as definições teológicas e deísticas, conjuntamente terminando a resposta em seguida:

> Hume responde às várias preocupações de seus antecessores com uma análise sociológica, política e psicológica das paixões religiosas. Ele atenta à aparição da religião como vício e como doença e, assim como os deístas, denuncia o zelo e fanatismo religioso. Mas, diferentemente deles, não se deixa tocar pela 'mística' da religião natural. Além disso, seu argumento não atribui grande papel à fisiologia, optando por um estudo independente e restrito ao funcionamento da mente – e também isso o distingue de outros autores. Por fim, com frequência, ele desconsidera os argumentos teológicos. Em seu tempo, para alguns (entre os quais, sem dúvida, inclui-se Hume), os teólogos já não eram interlocutores privilegiados e, nem sequer, oponentes privilegiados – suas doutrinas tendo se convertido em objetos dos curiosos. (GUIMARÃES, L. 2011, p. 513).

[172] EHU, 11, §15. 2003, p. 190.

[173] Publicado na Revista *Kriterion*, Nº 124 (ver bibliografia).

Então, concordo que Hume desconsidera os argumentos teológicos, mas não por eles serem falsos, mas sim por não poderem ser demonstrados como verdadeiros e por não ter nada na experiência que os justifiquem. Dessa forma, Hume não está demonstrando que deus não existe ao não concordar com a tese deísta, ele estaria apenas afirmando que a consequência tirada pelos deístas dos argumentos teológicos fisiológicos para crer na existência de deus não é necessária, ou seja, os argumentos da "religião natural" não são argumentos válidos, no sentido de que não dá para ser tirada essa conclusão deles. Deus não é um ser necessário para explicar o mundo. Quando falamos da questão sobre a existência de deus que Hume suspende o juízo, a definição principal que ele tem em mente não é a dos deuses defendidos pelas religiões – embora não descarte esses por completo como necessariamente impossíveis, o que só poderia ser feito de forma legítima se fossem assim *a priori* –, carregados de características antropomórficas, cópias grosseiras das paixões humanas, sobretudo o medo[174], mas sim um possível "Ser supremo" que escapa às nossas definições e que não contraria a experiência.

Hume sabia que, sendo coerente à sua epistemologia, ele não podia afirmar que um determinado deus não existe, não por acaso nunca o fez. Mas como temos visto, não resta dúvida que ele fazia distinção entre as várias definições para o conceito deus, a maioria delas, que contraria o *hábito*, oriunda da religião, era vista como desprezível (desprezível não é impossível). Charles Echelbarger tenta argumentar que o, chamado por muitos, "deus imanente" de Hume está mais para um "não deus", isto é, algo muito distante do que comumente se chama de deus, pois ele diz que o filósofo que condenou às chamas livros de teologia dificilmente aceitaria que os princípios internos das coisas sejam entidades metafísicas, nesse ponto concordo com ele, o problema é que ele salta do "dificilmente aceitar" e afirma que esse deus não poderia ser uma substância, uma "alma", passo esse insustentável. Não temos razões para dizer que, se existe deus, ele é uma espécie de "alma", a julgar pela experiência (que obviamente é limitada para formarmos juízo sobre essa questão), podemos mesmo concordar que é bem improvável existir algo assim, mas não podemos afirmar não ser o caso. Hume não tinha a intenção de implicar uma entidade metafísica quando coloca o conceito de princípios fundamentais como causa do que observamos no

[174] "Em questões de religião, os homens têm prazer em sentir medo, e os pregadores mais populares são os que despertam as paixões mais lúgubres e sombrias. Nos afazeres cotidianos [*common affairs of life*], quando estamos mergulhados na materialidade sensível dos assuntos tratados, nada pode ser mais desagradável que o medo e o terror. Somente nos espetáculos dramáticos e nos sermões religiosos estes podem nos dar prazer. Aqui, a imaginação repousa indolentemente sobre a ideia; e a paixão, suavizada pela falta de crença no tema, tem apenas o agradável efeito de dar ânimo à mente e prender sua atenção." (T, 1, 3, 9, §15. 2009, pp. 145-146).

mundo, mas não descarta essa possibilidade, já que nada podemos dizer sobre o que os mantém[175]. Vejamos o comentário de Echelbarger:

> Isso não quer dizer que Hume rejeitou a noção de princípio interno em todos os sentidos, mas certamente o autor que condenou os volumes de teologia e metafísica escolástica às chamas não os teria tomado facilmente como sendo entidades metafísicas para as quais as "substâncias" têm algum relacionamento necessário. O "Deus imanente" de Hume não pode ser uma entidade metafísica escolástica, como, p. ex., uma "alma pessoal".[176] (ECHELBARGER, C. 1975, p. 22) [Tradução minha].

Em partes, porém, ele tem razão, quero dizer, Hume não está dizendo que o princípio imanente está necessariamente fora do mundo, e Hume não está querendo fazer uma vinculação a um ente pessoal criador de tudo como algo necessário, isso é verdade, mas mesmo não considerando essa uma hipótese plausível – tudo indica que era assim que ele julgava o conceito deus significando uma entidade substancial –, Hume não ousa dar o passo insustentável de afirmar que não é o caso. Afinal "esses móveis princípios fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas"[177]; totalmente vedado é totalmente vedado, de forma que essa afirmação não é possível, nossa ignorância intrínseca não nos permite dizer o que não é. Voltaremos nesse ponto no subcapítulo abaixo, ao analisar o texto de James Noxon em defesa do agnosticismo. Vale informar que princípio interno e princípio imanente para Hume são basicamente a mesma coisa, trata-se da origem, o poder oculto que mantém as coisas coesas, efeitos seguindo às suas respectivas causas e, grosso modo, a explicação da ordem universal.

É preciso esclarecer o que estamos querendo dizer com uma existência ser mais ou menos provável. Falando *a priori* não temos como dizer se algo é mais ou menos provável, todas as existências imagináveis sem contradição intrínseca são igualmente possíveis. Logo, para todas as definições de deus não é diferente. Falamos apenas de ser improvável de acordo com o que a experiência nos dá. Quanto mais em oposição aos fatos observados, mais rechaçada a hipótese deve ser, ainda que não seja possível prová-la como falsa. Um estudioso

---

[175] "Deve-se certamente reconhecer que a natureza tem-nos mantido a uma boa distância de todos os seus segredos [...] mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente." (EHU, 4, 2, §16. 2003, p. 62).

[176] *"That is not to say that Hume rejected the notion of an internal principle in every sense, but surely the author who condemned volumes of divinity and school metaphysics to the flames would not have easily taken them to be metaphysical entities to which 'substances' have some necessary relationship. Hume's 'immanent God' cannot be a scholastic metaphysical entity such as, e. g. 'animal soul'."* (ECHELBARGER, C. 1975, p. 22).

[177] EHU, 4, 1, §12. 2003, p. 59.

do tema, que traz a questão da probabilidade e que tem um apontamento interessante para mostrar o quanto Hume está distante do ateísmo dogmático (posição que afirma de forma cabal e definitiva que deus não existe), é Ton Vink:

> O ateísmo pode reivindicar, por um lado, ser capaz de provar definitivamente a não-existência da divindade ou definitivamente refutar sua existência. Este é um ateísmo dogmático, conflitante, no que diz respeito a Hume, com a força cética em seu pensamento. Ele o considerou insustentável. Por outro lado, o ateísmo pode desafiar a probabilidade da existência de uma divindade e dos esforços para provar essa existência, tendo em vista nosso conhecimento e experiência do mundo, em seus aspectos naturais e morais. De acordo com esse ateísmo cético, essa probabilidade, em bases naturais e morais, praticamente desaparece, e qualquer prova da existência de uma divindade até agora falhou. Esse ceticismo, no entanto, é mitigado pela simples possibilidade da existência de uma divindade, por mais improvável que seja.[178] (VINK, T. 2013, p. 121) [Tradução minha].

Ele diz que, pensando probabilisticamente, a existência de uma divindade é improvável, seu fundamento consiste nas fracassadas tentativas de se provar a existência de deus, ou mesmo mostrar algo no mundo que indique a existência e a atuação de tal ser. Realmente não foi mostrado esses indicativos, caso contrário, teríamos razões, julgando pela experiência, para crer em deus. Como não é assim, deus é possível, mas não merece crédito. Mas discordo que sobre uma divindade geral podemos falar com propriedade de probabilidade. Não posso dizer que tem mais chances de que deus não exista por ele não se mostrar aos meus sentidos, seria uma ignorância flagrante, ou mesmo uma infantilidade, achar que nossos limitados sentidos são parâmetros para julgar a não existência de algo nesse vasto e incognoscível universo (universo conhecido, pode ter muito mais além). Ainda mais se entender como "deus" um ser que ultrapassa o alcance de nossos sentidos e que não contraria a natureza observada. Por que algo deveria ser captável aos nossos sentidos? Se não tenho essa resposta, não posso falar de probabilidade nesse campo. Não tenho motivos para crer em deus, mas se é provável ou não que algum tipo de deus exista, não posso dizer. Agora, se se estiver entendendo por deus um ser que necessariamente age no mundo físico que temos acesso, aí podemos dizer que é improvável sua existência, já que não vemos a ação de quem supostamente deveria agir. Mas pode-se entender que essa é uma definição reduzida para

[178] *"Atheism may claim, on the one hand, to be able to definitely prove the non-existence of the deity or to definitely disprove its existence. This is a dogmatic atheism, conflicting, as far as Hume is concerned, with the sceptical strain in his thinking. He considered it untenable. On the other hand, atheism may challenge the likelihood of the existence of a deity and of the efforts to prove this existence, in view of our knowledge and experience of the world, in its natural and moral aspects. According to this sceptical atheism, this likelihood, on natural and moral grounds, virtually disappears, and any proof of the existence of a deity so far has failed. This scepticism, however, is mitigated by the bare possibility of the existence of a deity, unlikely as it may be."* (VINK, T. 2013, p. 121).

"deus", por exemplo, deístas acreditam em um deus apenas criador, que não interfere no mundo, como já dissemos. Não ignoramos o fato de muitos crentes alegarem que deus age no mundo, de forma indireta ou direta, que eles têm certezas da ação do mesmo, alguns alegam inclusive ver deus, tocar no corpo dele, escutá-lo e etc., não vale a pena discutir a questão subjetiva, afinal, não tenho como estar na mente de outra pessoa para dizer sobre suas percepções, mas todos esses casos não são demonstrados, e quase sempre se verifica outras ligações causais explicativas – inclusive, a observação recorrente nos leva a julgar que estejam antes sendo enganados, alucinando ou mentindo. Não estou dizendo que tenho que ver o agente para afirmar a sua ação, quando pego uma carta na caixa de correios sei que alguém a colocou ali e, portanto, não questiono a existência desse alguém, provavelmente o carteiro, mas não se percebe nada desse tipo quando se trata de alguma divindade; os supostos efeitos alegados de origem divina em quase a totalidade das vezes podem ser relacionados a outras causas cotidianas. Há eventos que não sabemos explicar a causa, certamente, mas tais só mostram que não sabemos, e o não saber sem mais não remete a deus. Não temos qualquer razão para crer em um deus "abstrato" também, como o dos deístas, o que sabemos é que ele é possível, mas não é necessário, daí não temos condições de colocar probabilidades para a sua existência. Nem mesmo algo (observado) ter sido efetivamente criado é necessário, de forma que não cabe perguntar pelo criador se a "criação" for meramente aparente. Tudo pode ser fruto da minha mente, imagens ou ilusões nela, ou serem essencialmente átomos que sempre existiram, responsáveis pelo próprio movimento, ou qualquer outro cenário metafísico, da *Esfera* de Parmênides[179] a *Matrix*[180]. Nesse campo estamos de mãos atadas, livres apenas para mostrar a insustentabilidade de quem afirmar o contrário.

Michael Wrigley narra uma passagem histórica interessante que corrobora a interpretação de Hume como não ateu, ela resume de maneira precisa nosso ponto de vista:

> Seria um erro, porém, descrevê-lo como sendo realmente um ateísta. Conta-se que, estando ele uma vez presente a um jantar em Paris na casa do Barão d'Holbach, famoso *philosophe* e materialista, e tendo a conversação se dirigido para

[179] "(35) Pois, sem o que é – ao qual está prometido –, não acharás o pensar. Pois não é e não será outra coisa além do que é, visto o Destino o ter amarrado para ser inteiro e imóvel. Acerca dele são todos os nomes que os mortais instituíram, confiantes de que eram reais: (40) 'gerar-se' e 'destruir-se', 'ser e não ser', 'mudar de lugar' e 'mudar a cor brilhante'. Visto que tem um limite extremo, é completo por todos os lados, semelhante à massa de uma *esfera* bem rotunda, em equilíbrio do centro a toda a parte; pois, nem maior, (45) nem menor, aqui ou ali, é forçoso que seja." (PARMÊNIDES. 2002. VIII, p. 6). [Grifo meu].

[180] Mundo controlado pelas máquinas com inteligência artificial, onde os seres humanos são apenas a fonte de energia, estando inertes, plugados, enquanto em suas mentes é projetado um mundo virtual, exatamente igual ao que experimentamos. Cenário apresentado pelo filme homônimo, com direção das irmãs Wachowski, lançado em 1999.

> o tema da religião, Hume fez a observação de que nunca, em sua vida, havia encontrado um genuíno ateísta. A isto d'Holbach replicou imediatamente: “Bem, o senhor está com sorte. Há dezessete deles sentados ao redor desta mesma mesa neste exato momento.” Não há razão para supor que Hume estivesse sendo insincero na ocasião. Pois, embora ele evidentemente concordasse com d'Holbach e seus amigos *philosophes* sobre não haver qualquer evidência para justificar a crença na existência de Deus, a diferença entre eles residia no fato de que estes últimos pensavam poder afirmar, com absoluta certeza, que Deus não existe; ao passo que, na perspectiva de Hume, a questão geral sobre a existência de Deus, juntamente com todas as outras questões metafísicas últimas desse tipo, é impossível de ser decidida, já que ela diz respeito a algo que está totalmente fora do alcance do entendimento humano. É por isso que sua oposição ao ateísmo dogmático de d’Holbach não é menos enfática do que sua oposição às afirmações dogmáticas da existência de Deus. (D, Prefácio. 1992, p. X).

A convergência com a nossa interpretação de qual era a posição humiana frente à questão da existência de deus é nítida. Não podemos decidir sobre essas questões metafísicas. A suspensão do juízo é a única posição coerente. Fazendo uma pequena recapitulação, não há razão, ao tomar como base os dados da experiência, que é o melhor que temos, para se crer em quaisquer deuses, se se alegar que deus é um ser bondoso, menos ainda, haja vista o mal que vemos no mundo que não é consequência dos atos humanos. Quanto mais se caracterizar um deus e quanto menos adequado à natureza ele for, mais a sua existência será improvável. Esses que contrariam indiscutivelmente o observado são hipóteses indignas, só são hipóteses porque *a priori* tudo que pode ser imaginado sem contradição, sem que se autoanule, não é impossível. Contudo, não cabe crer em um determinado deus só por ser mais abstrato e compatível com o que observamos também. E, claro, ter motivos para não crer não é ter motivos para afirmar cabalmente que não é o caso. Sendo assim, as afirmações categóricas do teísmo, deísmo e do ateísmo são igualmente insustentáveis, carecem de fundamento, nada garante a veracidade delas.

O próximo subcapítulo é dedicado a apresentar bem o agnosticismo em Hume e como essa posição é consequência de seu ceticismo, focando, analisando e discutindo os textos daqueles que talvez sejam os principais comentadores para debater esse tema, James Noxon e John Charles Addison Gaskin. Da discussão entre eles teremos as últimas ferramentas necessárias para fechar a dissertação, preenchendo assim qualquer possível lacuna.

3.3 – Hume agnóstico: pensando junto com Noxon e Gaskin.

James Noxon escreve o artigo *"Hume's Agnosticism"* que é muito significante para o nosso tema, pois além do próprio nome do artigo mostrar a relação evidente, ele trabalha tendo como livro determinante para afirmar sua tese a primeira *Investigação*. Abaixo abordaremos esse texto, que surge de uma discussão se o personagem Filo representa ou não Hume e qual o significado das falas do mesmo. Contrapondo alguns pontos desse texto e elucidando outros, J. C. A. Gaskin escreveu em resposta o artigo *"Hume's Critique of Religion"*, que é seguido da réplica de Noxon, *"In Defence of 'Hume's Agnosticism'"* – textos[181] que também trabalharemos agora. Boa parte dessa discussão entre eles gira em torno de detalhes técnicos referentes aos *Diálogos*, que caberia análise em outro trabalho, aqui buscarei o que remete diretamente ao nosso tema. Sendo assim, não ignoramos o impacto e as críticas ao artigo inicial, *Hume's Agnosticism*, mas a intenção é antes abordá-lo bem do que propriamente as controvérsias e minúcias posteriores, até porque elas não interferem de maneira válida na tese principal, que é sustentada por Noxon – e corroborada em grande medida por Gaskin – com êxito, onde ele rebate de maneira curta e precisa as críticas que ele não aceita, deixando sempre claro o agnosticismo em Hume. Portanto, interessa-me mais as convergências entre esses dois comentadores, que será o foco abaixo, porém não vamos deixar de fora as divergências que tiverem implicações importantes.

Noxon quer mostrar que a posição de Hume em relação à questão da existência de deus não é outra senão o agnosticismo, como o próprio título aponta. Ele começa deixando claro que essa questão para Hume não pode ser reduzida à busca por fama, como alguns críticos alegam, entre eles John Stuart Mill e T. H. Huxley, mas ao contrário, tratava de uma questão real e pessoal, em busca de libertar a si mesmo e os outros. Ele traz a fala de Hume em seu leito de morte, onde o seu biógrafo relatando esse momento diz que "ele deixou de ter qualquer crença na religião desde que começou a ler Locke e Clarke."[182] (NOXON, J. 1966, p. 248) [Tradução minha]. Afirma a seguir que o próprio biógrafo não estava convencido da sinceridade dessa frase, mas eu entendo que para a posição agnóstica não tem problema algum a veracidade dessa sentença, afinal, posso deixar de crer na existência de deus sem querer

[181] Traduzindo livremente os títulos: "Agnosticismo de Hume" (Noxon); "Crítica de Hume à religião" (Gaskin); "Em defesa de 'Agnosticismo de Hume'" (Noxon).

[182] *"He had never entertained any belief in Religion since he began to read Locke and Clarke."* (NOXON, J. 1966, p. 248).

afirmar que ele não existe em absoluto, dito de outra forma, descrer da existência de algo não é igual a crer na não existência desse mesmo algo, o contrário da forma $P \supset Q$ não é $\sim P \supset \sim Q$, mas sim $\sim Q \supset \sim P$. Posso não crer por não saber se algo é o caso, por não ter razões ou evidências que justifiquem a crença, mas isso não é motivo para e não implica afirmar que certamente algo não é o caso.

A seguir Noxon vai discutir a questão de quem melhor representa Hume nos *Diálogos*, repito que esse não é nosso foco aqui, portanto, não me deterei demasiadamente nessa parte. Ele defende que, apesar de Filo ser o responsável por sustentar a posição cética e no mais das vezes representar o que vemos nos trabalhos de Hume, não dá para afirmar, como faz Norman Kemp Smith (comparação feita pelo autor[183] e que eu concordo), que Filo fala por Hume do começo ao fim do texto, pois há muitas posições de Hume na boca de Cleantes, o debatedor teísta – posições importantes, inclusive, como, por exemplo, a que versa sobre a limitação do nosso conhecimento e o que guia nossas crenças no mundo.

> É verdade que a posição de Filo é muito parecida com a do próprio Hume – o papel do crítico que não se compromete a defender sua própria posição, mas faz com que as reivindicações dos outros se desintegrem sob análise, que visa não provar a afirmação feita, mas mostrar que nenhuma afirmação pode ser racionalmente justificada. E certamente muitas das falas de Filo são como ler citações dos textos de Hume. Entre as dificuldades dessa interpretação está o fato de que um dos princípios mais importantes de Hume é atribuído a Cleantes, cuja posição deísta depende. O princípio é que, a partir da experiência humana, surgem certas crenças irreprimíveis que não são adquiridas por meios racionais nem são vulneráveis à crítica racional. Embora não apoiada por evidências empíricas nem justificada por raciocínio lógico, essa convicção persiste em todas as mentes normais. Será que a crença de Cleantes na divindade, em um criador inteligente, é entendida como um exemplo dessa crença, uma crença natural que nenhuma mente sincera pode rejeitar, quaisquer que sejam as dificuldades envolvidas na tentativa de justificá-la? Hume faz Cleantes expressar sua convicção de tal maneira que qualquer um que a rejeite parece estar na posição insustentável do cético que nega publicamente a existência de um mundo exterior por falta de uma prova racional, mas continua, em particular, acreditando em tal.[184] (NOXON, J. 1966, p. 251) [Tradução minha].

---

[183] NOXON, J. 1966, p. 250.

[184] *"Admittedly the role of Philo is very like that usually played by Hume himself-the role of the critic who does not commit himself to defending his own position but makes the claims of others disintegrate under analysis, who aims not to prove a claim but to show that no claim can be rationally justified. And certainly many of Philo's speeches do read like quotations from Hume's texts. Among the difficulties of this interpretation is the fact that one of Hume's most important principles is attributed to Cleanthes, whose deistic position is found to depend upon it. The principle is that out of human experience arise certain irrepressible beliefs which are neither acquired by rational means nor vulnerable to rational criticism. Although neither supported by empirical evidence nor justified by logical reasoning, this conviction persists in all normal minds. Is Cleanthes' belief in deity, in an intelligent creator, meant as an example of such a belief, a natural belief which no candid mind can reject whatever the difficulties involved in attempt-ing to vindicate it? Hume has Cleanthes express his conviction in such a way that anyone who rejected it would seem to be in the unten-able position of the skeptic*

De maneira alguma eu cogitaria a crença em deus como irresistível, como é o caso da crença que temos no mundo exterior, para a última temos aplicações práticas imediatas – essas crenças só têm em comum o fato de não ser possível demonstrar a veracidade delas[185]. (Mais abaixo veremos que Gaskin pensa assim também, esse é um dos pontos que ele critica no texto de Noxon). Não entendo também que essa seria a visão de Hume, longe disso, penso que a filosofia dele depõe contra essa suposta inclinação para se crer em deus, e esta passagem do *Tratado* é bem esclarecedora em relação a esse ponto:

> As opiniões dos filósofos antigos, suas ficções da substância e dos acidentes e seus raciocínios acerca de formas substanciais e qualidades ocultas são como os espectros na escuridão, e derivam de princípios que, embora comuns, não são nem universais nem inevitáveis na natureza humana. (T, 1, 4, 4, §2. 2009, p. 258).

Mas ver Noxon dando atenção para isso é interessante, pois de fato Hume fala sobre essas propensões para crenças, como na relação causal[186] e outras, não obstante as dificuldades frente à chamada *dúvida universal,* onde os céticos sempre triunfarão[187]. A eventual ideia de a crença em deus ser uma "propensão" possivelmente vem por estarmos inseridos em meios que tomam tal crença como verdadeira, uma influência do ambiente que fica naturalizada, em todo caso, não é algo necessário e mesmo se fosse, o estar propenso não significa ter razão para crer sem respaldo na experiência, menos ainda para se tomar qualquer tese como verdade última. O mais significativo aqui, a meu ver, é notarmos que tais falas contendo posições verdadeiras de Hume na boca de Cleantes intensificam ainda mais o debate, pois Hume não traz essas falas, da maneira que as traz, por acaso, e colateralmente percebermos a força que essa ideia provoca em muitos teístas (como se fosse um instinto natural), mostra como o filósofo entendia não se tratar de um tema que cabe resposta simples, como um mero sim ou não.

---

who publicly denies the existence of an external world for want of a rational proof, but continues privately to believe in it." (NOXON, J. 1966, p. 251).

[185] "Mas essa opinião universal e primária de todos os seres humanos é logo varrida pela mais tênue filosofia, que nos ensina que nada senão uma imagem ou percepção pode jamais estar presente à mente, e que os sentidos são apenas os canais de entrada pelos quais essas imagens são conduzidas, e são incapazes de produzir qualquer comunicação direta entre a mente e o objeto." (EHU, 12, 1, §9. 2003, pp. 206-207).

[186] "Mas, embora essa conclusão referente à ignorância humana seja o resultado do mais cuidadoso exame do assunto, as pessoas ainda têm uma forte *propensão* a acreditar que penetram mais profundamente nos poderes da natureza, e que percebem algo como uma conexão necessária entre a causa e o efeito." (EHU, 8, 1, §21. 2003, p. 133). [Grifo meu].

[187] EHU, 12, 1, §14. 2003, p. 208.

Para fechar essa questão das implicações da representatividade de Hume nos *Diálogos*, Noxon defende que o fato de Filo abrir mão de suas posições ao final do debate não pode ser simplesmente ignorado, ele vê como uma forma de reforçar a dificuldade de se decidir afirmativamente, que Hume via intrínseca à questão – presente também nos outros textos dele, que serão apresentados a partir da parte IV do artigo –, isto é, a reviravolta e a dúvida em si, uma hora estar de um lado, uma hora estar do outro, mostram na verdade que não se pode dizer que deus existe ou que deus não existe, pensando nessa situação, o certo a julgar pela natureza não seria aceitar o deísmo, mas a suspensão do juízo, que fica implícita na mudança de posição do personagem. Concordo com ele, essa é uma leitura possível, e pode se unificar sem problemas com a que mencionamos[188] de não querer criar desavenças com os crentes, seria uma genial estratégia. Vale lembrar ainda que, mesmo possivelmente tendo que maquiar o texto para não atrair esses problemas, os *Diálogos* terminam não afirmando que Cleantes tem razão, a frase final de Panfilo pode ser vista como uma outra estratégia perspicaz nesse sentido: "não posso deixar de pensar que os princípios de Filo são mais plausíveis que os de Demea, mas que os de Cleantes se *aproximam* ainda mais da verdade." (D, 12, §34. 1992, p. 187) [grifo meu]. Veja, o próprio discípulo de Cleantes fala apenas em "aproximar", nem ele fecha questão. Dito isso, Noxon nos instruí a buscar as outras obras de Hume para elucidar a sua interpretação, que é o mais interessante para nós:

> Certamente um crítico não tem o direito de ignorar um décimo segundo capítulo de um livro sobre o qual está comentando [...]. Alguma tentativa tem que ser feita para interpretar este final reconhecidamente inesperado. E se alguém tentar entender a conexão do décimo segundo capítulo dos *Diálogos* não apenas com os outros onze, mas com as outras obras de Hume, deve encontrar uma pista inequívoca para a posição mesma de Hume.[189] (NOXON, J. 1966, p. 252) [Tradução minha].

Nessa linha, ele mostra que no diálogo que vemos na *Seção 11* da primeira *Investigação*, intitulada *"De uma providência particular e de um estado vindouro"*, entre Hume e o suposto amigo fazendo o papel de Epicuro, que já comentamos aqui[190], muitas falas de Hume aparecem de forma similar as do personagem Cleantes, o que acaba por reforçar o ceticismo e não a negação de existência de um deus. Ele detalha mais esse ponto, mas seria

---

[188] Pág. 97.

[189] *"Surely a critic has no right to ignore a twelfth of a book upon which he is commenting* […]. *Some attempt must be made to interpret this admittedly unexpected finale. And if one does try to think out the connection of the twelfth Dialogue not only with the other eleven but with Hume's other works, one should find an unambiguous clue to Hume's own position."* (NOXON, J. 1966, p. 252).

[190] Págs. 41-42.

repetitivo nos determos nele, uma vez que já foi mostrado no Capítulo 1 como a *Seção 11* reflete o ceticismo e como ela reflete a opinião de Hume, além de não vir ao caso aqui fazer uma análise dos pormenores dos *Diálogos*. O ponto é que Hume não chamaria essas falas para si por acaso, mesmo tendo dito que sempre expressou simpatia pelos princípios contrários a tais[191], apresentados pelo amigo epicurista.

Como dissemos, há várias definições para deus, nenhuma é digna de crença, mas sobretudo as definições dadas pelas religiões, uma vez que via de regra contrariam a experiência. Um dos mais importantes estudiosos de Hume, Norman Kemp Smith, diz algo com que concordo, mas não podemos inferir da fala dele que Hume afirmava a inexistência de deus, mesmo porque o conceito deus não está limitado ao que vemos nos textos sagrados e na tradição religiosa. Assim diz a frase dele, citada nesse artigo de Noxon que estamos analisando:

> Em relação a Hume, Kemp Smith observa, "ele mesmo não acredita em milagres nem, consequentemente, em uma revelação especial; ele não acredita em vida após a morte ou em qualquer tipo de deveres especificamente religiosos; ele não tem crença em um Ser Divino a quem os atributos morais possam ser creditados e, portanto, em nenhum 'Deus' como as religiões o entendem."[192] (NOXON, J. 1966, p. 255) [Tradução minha].

Noxon apresenta pontualmente alguns itens para mostrar que essa passagem não pode ser usada para negar a possibilidade de tais deuses (inclusos os religiosos), é aquilo que falamos, ser improvável não é ser impossível. Ninguém discute que Hume não cria em deuses definidos pelas religiões, seria uma aberração inominável o chamar de teísta religioso, mas Kemp Smith abre espaço para ele crer em um deus abstrato, o chamado "deus dos filósofos", um tipo de deísmo. Assim como Noxon, discordo dele. Como temos mostrado, Hume não cria em deus algum, nem mesmo nesse deus abstrato; não afirmava suas respectivas inexistências por saber que nesse campo nada podemos falar. Não preciso ter crença em algum tipo de deus para compreender que se trata de um ser hipoteticamente possível. Na verdade, o deísta, o ateu e o agnóstico agem de forma semelhante no mundo, deus não se faz presente no dia a dia

---

[191] "'Noto', disse eu, percebendo que seu discurso havia terminado, 'que você não despreza as artimanhas dos demagogos de antanho; e como decidiu fazer-me passar pelo povo, atraiu minhas boas graças defendendo princípios pelos quais, como você bem sabe, sempre expressei uma simpatia especial." (EHU, 11, §24. 2003, p. 195).

[192] *"For Hume, Kemp Smith observes, 'has himself no belief in miracles nor consequently in a special Revelation; he has no belief in an after-life or in any type of specifically religious duties; he has no belief in a Divine Being to whom moral attributes can be ascribed and none therefore in 'God' as religiously understood.'"*. (NOXON, J. 1966, p. 255).

para nenhum deles. A diferença é que o primeiro afirma que deus existe, o segundo, que deus não existe, o terceiro, que reflete a posição de Hume nos termos de hoje, é coerente com o que a experiência nos dá, vê que nesse campo cabe apenas a suspensão do juízo. Há uma confusão enorme das pessoas, veem alguém que não crê em deus e dizem de imediato que ele não o reconhece como uma hipótese – ainda que indigna de ponderação real, por não ter respaldo na experiência, principalmente a julgar pela maioria das definições padrões, que não só não tem respaldo, como a contraria –, ou seja, já o julgam ser ateu e não agnóstico. A experiência é tão pouco para deliberar sobre essas coisas, mas é o que temos, se nem nisso um ser dá indícios de existir, chega a ser patético postular a existência do mesmo. Fé, sem mais, não é virtude, é ingenuidade. Obviamente todas essas práticas típicas do teísmo, crer em milagres, revelações, vida após a morte e afins, estão a anos-luz de Hume. Sobre creditar os atributos morais a deus, Kemp Smith tem toda razão também, era a última coisa que Hume iria fazer, a moralidade não surge de máximas divinas e eternas, mas da razão (que busca o bem-estar) e do sentimento, e nossa base de observação é o costume e a natureza[193]; grosso modo, podemos esboçar assim os princípios da moral humiana. Não tem nada a ver com deus.

A seguir, ele verá uma relação da passagem talvez mais enfática da *Investigação* sobre nossa ignorância (EHU, 4, 1, §12), que trabalhamos ao final de 3.1, com a impossibilidade de desconsiderar a hipótese de deus, pois deus pode ser a causa geral, a qual não temos condições de qualificar. Importante mostrar a leitura e as respectivas ênfases dadas por Noxon nesse ponto, revelando a debilidade do conhecimento humano em todas as questões, inclusa a da existência de deus, claro. Saliento que ele, para corroborar sua interpretação, destaca a passagem com estes seguintes intervalos:

> Nenhum filósofo razoável e comedido jamais pretendeu indicar a causa última de qualquer operação natural, ou exibir precisamente a ação do poder que produz qualquer um dos efeitos particulares no universo ... Quanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las. ... Esses móveis princípios fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. ... Assim, o resultado de toda filosofia é a constatação da cegueira e debilidade humanas.[194] (NOXON, J. 1966, p. 257) [Tradução EHU, 4, 1, §12. 2003, pp. 59-60].

---

[193] "[...] *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais. É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odiosos, louváveis ou repreensíveis; aquilo que lhes impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria – é provável, eu dizia, que essa sentença final se apóie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira. Pois que outra coisa poderia ter uma influência desse tipo?" (EPM, 1, §9. 2003, p. 229).

[194] *"No philosopher, who is rational and modest, has ever pretended to assign the ultimate cause of any natural operation, or to show distinctly the action of that power, which produces any single effect in the universe ... as*

Ele também entende que se esses princípios e as causas últimas nos estão vedados de conhecer devido à nossa condição, necessariamente a hipótese de tal ser deus não pode ser descartada, assim como não pode ser afirmada por meramente ser possível, restando então a única posição coerente possível, que é a suspensão do juízo. "É com base nesse ceticismo fundamental que Hume conclui que a única posição sustentável sobre a questão discutida nos *Diálogos sobre a Religião Natural* é o agnosticismo."[195] (NOXON, J. 1966, p. 257) [Tradução minha].

Noxon aborda a passagem da *Investigação*[196] que abre essa dissertação, ela é indiscutível, mediante o que está dito ali, qualquer um que queira afirmar que Hume defendia a existência ou a não existência de deus estará em grandes problemas. Só fechando os olhos ou querendo colocar Hume como grosseiramente contraditório no que diz respeito à própria estrutura do seu pensamento, alguém poderia seguir com essas afirmações. Assim também entende Noxon, dizendo que ela tira toda possível dúvida sobre a posição de Hume frente a esse tema, mostrando que nela o filósofo afirma notoriamente nossa incapacidade de decidir sobre a existência de deus, já que o mesmo é tido como um ser que deu origem ao mundo e como uma presença espiritual. Vejamos novamente como de fato ela é claríssima a esse respeito:

> É certo que, quando os homens enveredam pela discussão de questões que jazem inteiramente fora do alcance das faculdades humanas, tais como as que se referem à origem dos mundos, ou à organização do sistema intelectual ou da região dos espíritos, eles podem ficar por longo tempo golpeando o vazio em suas infrutíferas contendas, sem jamais chegar a alguma conclusão definida. (EHU, 8, 1, §1. 2003, p. 120).

Essa passagem crucial é realmente uma grande síntese disso tudo, revela com todas as letras como Hume via a questão sobre a existência de deus: não se pode chegar a conclusão alguma. Fica a pergunta então do que o levou a se preocupar tanto com esse tema, escrevendo inclusive um livro sobre o mesmo e o revisando durante toda a sua vida, os *Diálogos sobre a Religião Natural*, uma vez que a resposta está para além da capacidade humana. Entendo que uma das hipóteses é exatamente isso, mostrar em todos os pormenores nossa incapacidade de

---

to the causes of these general causes, we should in vain attempt their discovery. ... These ultimate springs and principles are totally shut up from human curiosity and inquiry.... Thus the observation of human blindness and weakness is the result of all philosophy." (NOXON, J. 1966, p. 257).

[195] *"It is on the basis of this fundamental skepticism that Hume concludes that the only tenable position on the question discussed in the Dialogues Concerning Natural Religion is agnosticism."* (NOXON, J. 1966, p. 257).

[196] NOXON, J. 1966, p. 258.

resolução, para abandonarmos a questão de vez, frente aos diversos argumentos afirmativos que carecem de fundamento, quase como se o livro fosse a ilustração desse pensamento: seus personagens encarnam as "infrutíferas contendas". Noxon argumenta que Hume escreve o mencionado livro não para tentar elucidar (afirmativa ou negativamente) a questão da existência de deus, o que seria, nos termos dele, algo inútil e, portanto, fútil, já que o mesmo entende que a resposta para essa questão não nos é possível, mas para mostrar como esses argumentos são todos, ao fim e ao cabo, desprezíveis:

> Estou certo de que Hume escreveu os Diálogos precisamente para revelar a futilidade de tal argumento teológico e mostrar que o único caminho sensato é abandonar tais tópicos para o que ele chama de "exame da vida comum". Obviamente não é fútil mostrar que um certo tipo de argumento é fútil, e eu diria que o próprio Hume achou que era muito útil fazer isso.[197] (NOXON, J. 1966, p. 259) [Tradução minha].

É muito importante essa ressalva que ele faz, nesse campo não é fútil mostrar que um argumento é fútil, não poder chegar a uma solução não significa que não há valor em mostrar que as tentativas de solução carecem de fundamentos. É o que, por exemplo, estamos fazendo aqui, saber que não se sabe é imprescindível. Essa interpretação de que o objetivo dos *Diálogos* não é chegar a uma solução final afirmativa para a questão, isto é, poder concluir se deus existe ou não existe, a própria fala do personagem Filo já no término do debate a reforça, quando ele diz que toda essa discussão é "meramente verbal", incapaz de se chegar a qualquer certeza:

> Há um tipo de controvérsia que, pela própria natureza da linguagem e das ideias humanas, está envolvida em perpétua ambiguidade e é totalmente incapaz de atingir uma certeza ou precisão razoáveis, a despeito de todas as precauções e definições. [...] No caso da disputa relativa ao teísmo, mesmo um exame extremamente superficial já é suficiente para revelar que ela é dessa natureza e, por conseguinte, meramente verbal. (D, 12, §7. 1992, p. 171).

Ele também destaca no artigo aquela passagem[198] da *Seção 12* sobre não termos condições para negar ou afirmar a veracidade da hipótese de deus como criador dos mundos, que também já abordamos aqui, tanto ao final de 3.1, como em 3.2, dando a mesma

---

[197] *"I am sure that Hume wrote the Dialogues precisely in order to reveal the futility of such theological argument, and to show that the only sensible course is to abandon such topics for what he calls 'the examination of common life'. It is obviously not futile to show that a certain kind of argument is futile, and I daresay that Hume himself thought it was very useful."* (NOXON, J. 1966, p. 259).

[198] EHU, 12, 3, §25. 2003, pp. 218-219.

interpretação, que é bem direta e simples: nada podemos dizer sobre esse campo. Vejamos o recorte feito por Noxon:

> Qual era, então, a natureza do ceticismo de Hume? Ele chamou de um ceticismo mitigado, e na última seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, ele o coloca assim: "A limitação de nossas investigações aos assuntos que estejam mais bem adaptados à estreita capacidade do entendimento humano. ... Um correto julgamento ..., evitando todas as indagações remotas e elevadas, restringe-se à vida comum e aos objetos que se enquadram à prática e à experiência cotidianas ... Já que nem mesmo podemos apresentar uma razão satisfatória pela qual acreditamos, após um milhar de experimentos, que uma pedra irá cair, ou o fogo irá queimar, como poderíamos nos dar por satisfeitos no tocante a qualquer decisão que viéssemos a tomar sobre a origem dos mundos e a situação da natureza desde o início até o fim dos tempos?"[199] (NOXON, J. 1966, p. 260) [Tradução minha].

O artigo termina dizendo como Hume queria saber o motivo que leva as pessoas religiosas a fazer afirmações tão audaciosas sobre aquilo que elas não tinham como saber, por exemplo, a existência e as possíveis características de deus, a imortalidade da alma, recompensa e punição eternas, e assim por diante. Ele conclui que não há como a mente humana chegar a uma posição final sobre essas especulações teológicas, mas que perceber que não há razão para se crer em coisas tal como uma punição eterna no Inferno pode libertar as pessoas de seus medos e crendices descabidas que não têm qualquer respaldo na experiência. Assim, ele chega ao agnosticismo, mas ressalta que Hume entendia que a escolha religiosa, crer em deus ou não, acaba por ser uma questão de "hábito, capricho e inclinação", citando o filósofo[200]. Noxon termina dizendo que de acordo com Hume parece ser o caso que cada pessoa é fadada a ser crente ou descrente, uma espécie de predestinação que bloqueia a mente de considerar os argumentos contrários, o que ele vê como uma volta ao que é próprio do calvinismo (a predestinação), abandonado por Hume há muito tempo, mesmo que o filósofo não considere assim. Discordo de Noxon nesse ponto, estar habituado, inclinado é uma coisa, predestinado é outra. Convencer é sempre complicado, mas não é impossível. E também são coisas bem distintas convencer alguém de uma tese contrária que carece igualmente de fundamento e apenas mostrar que as afirmações que ela está fazendo não

---

[199] *"What, then, was the nature of Hume's own skepticism? He called it a mitigated skepticism, and in the last section of his Enquiry concerning Human Understanding he credited it with 'The limitation of our inquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding. … A correct judgement …, avoiding all distant and high inquiries, confines itself to common life, and to such objects as fall under daily practice and experience. … While we cannot give a satisfactory reason, why we believe, after a thousand experiments, that a stone will fall, or fire burn; can we ever satisfy ourselves concerning any determination, which we may form, with regard to the origin of worlds, and the situation of nature, from, and to eternity?'."* (NOXON, J. 1966, p. 260).

[200] NOXON, J. 1966, p. 261.

podem ser justificadas, seja pela razão, seja pela experiência. Francamente, Hume quase ressuscita quando alguém o remete a Calvino[201]. A referida citação é uma nota na última parte dos *Diálogos*, vejamos uma parte maior dela, antes de passar ao texto de Gaskin, pois corrobora ainda mais a posição apresentada nessa dissertação:

> Parece evidente que a disputa entre céticos e dogmáticos é inteiramente verbal ou, pelo menos, só diz respeito aos graus de dúvida e convicção que devemos admitir em relação a todos os raciocínios; e tais disputas, em última análise, são habitualmente verbais, *não permitindo qualquer conclusão precisa*. [...] Assim, a única diferença entre essas seitas, se é que merecem esse nome, é que o cético, movido pelo hábito, capricho ou inclinação, insiste mais nas dificuldades, ao passo que o dogmático, pelas mesmas razões, privilegia a necessidade. (D, 12, §8, nota 9. 1992, pp. 173-174). [Grifos meus].

Gaskin começa dizendo em sua resposta a Noxon que essa confusão sobre a posição de Hume em relação à religião se dá porque muitas das vezes Hume afirma uma posição que se desmonta frente aos seus próprios argumentos. Segundo ele há, portanto, uma diferença entre o que Hume afirma e o que argumenta, de forma que todas as vezes que Hume faz um comentário inclinado em direção ao que diz a religião, é apenas para servir a um determinado contexto ou uma concessão ao público. Ele concorda com a tese de que Hume é crítico a quase todo aspecto da religião e que o mesmo é um cético, assim como o personagem Filo dos *Diálogos*, que ele vê como representando plenamente as ideias de Hume. Mas isso não refuta a hipótese do deísmo; Hume a desafia, mas nunca demonstra que se trata de algo falso. Ao contrário de Noxon, ele não vê força na hipótese da existência de deus, e pensa que estamos muito longe de ter qualquer predisposição a crer em tal ser.

> Uma tese mais recente, desenvolvida por R. J. Butler e adotada por Noxon [...], é a de que Hume considera que a crença em Deus (via o argumento do desígnio) é um "instinto original" ou "crença natural" que sobrevive da mesma maneira que a crença em um mundo exterior, quando os seus fundamentos racionais estão destruídos. Eu já desafiei essa tese em outro artigo e argumentei que, para Hume, a crença em Deus não é uma crença natural, mas uma possibilidade racional fraca que permanece em aberto após análise crítica do argumento do desígnio. Mas esta sugestão está muito longe de admitir a afirmação de Capaldi de que "não há contexto em que Hume tenha desafiado o argumento do desígnio". É certamente tão

[201] "Calvino, João (1509-1564) Reformador protestante francês, nascido na Picardia, Calvino fez seus estudos de lógica, gramática e filosofia em Paris. Dedicou toda a sua vida a pregar em favor da religião reformada, que organizou na França e na Suíça. Durante seus últimos anos, fixou-se em Genebra, onde fundou um partido autoritário que, reforçado por refugiados estrangeiros, tornou-se majoritário no Conselho da cidade. Sua doutrina religiosa repousa nos seguintes princípios: a) retorno à Bíblia como fonte primeira e única da fé cristã; b) crença na predestinação; c) concepção de graça inspirada em sto. Agostinho. Teólogo rigoroso e chefe de estado autoritário, Calvino foi também um grande orador e um notável escritor. Sua estética, segundo Weber, teria desempenhado um importante papel econômico no surgimento e desenvolvimento do capitalismo. Obras principais: *Instituição da religião cristã* (1536) e *Tratado das relíquias* (1543)." (JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. 2008, p. 52).

> evidente quanto qualquer coisa poderia ser na literatura filosófica que Filo nos *Diálogos* e o "amigo que aprecia os paradoxos céticos" na *Investigação* desafiam tal com argumentos poderosos e duradouros.[202] (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 56) [Tradução minha].

Não há por que falar em estarmos inclinados a crer em deus e é visível que Hume contesta os argumentos sobre um deus criador, fruto do suposto "desígnio" ("*design*"). Ele entende que adequar a hipótese de deus às aparências sensíveis, aos efeitos, como Hume recomenda[203], é algo necessário, que não pode ser ignorado por quem entendeu a filosofia humiana:

> Quando uma causa (tal como Deus no argumento do desígnio) é "conhecida apenas pelo efeito [o mundo dado], nunca devemos atribuir a ela quaisquer qualidades além do que é precisamente requerido para produzir o efeito" (*Investigação*, 146). Por exemplo, não podemos atribuir a ele benevolência maior do que aquela que se mostra como efeito.[204] (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 57) [Tradução minha].

O critério usado é o que a experiência nos dá, isso significa não a contrariar para que uma tese seja minimamente aceitável e útil. No caso da suposta benevolência divina, um tema caro na filosofia da religião, o ponto é não ignorar o indiscutível mal que acontece no mundo, não fechar os olhos para o que seria incoerente com um ser onipotente e ao mesmo tempo sumamente bom, que não usa a vida das pessoas como meios. Nesse mesmo parágrafo do qual a citação acima foi retirada, ele diz como os argumentos que tentam provar o desígnio não se sustentam, *intelligent design* não se segue necessariamente do que vemos no mundo, e uma analogia ao que o homem produz é um argumento muito fraco, que não prova nada. Trata-se de apenas mais uma hipótese como qualquer outra. Ele termina essa parte colocando

---

[202] *"A more recent thesis, developed by R. J. Butler5 and adopted by Noxon* […]*, is that Hume considers that belief in God (via the design argument) is an "original instinct" or "natural belief" which survives, like belief in an external world, when its rational foundations are destroyed. I have already challenged this thesis in another article and argued that for Hume belief in God is not a natural belief but a weak, rational possibility left open after critical analysis of the design argument. But this suggestion is very far from conceding Capaldi's assertion that 'there is no context in which Hume ever challenges the argument from design'. It is surely as evident as anything could be in philosophical literature that Philo in the Dialogues and the 'friend who loves skeptical paradoxes' in the Enquiry do challenge it with powerful and enduring arguments."* (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 56).

[203] "Que vossos deuses, ó filósofos, sejam adequados, portanto, às aparências presentes da natureza, e não tenhais a pretensão de alterar essas aparências mediante suposições arbitrárias para adequá-las aos atributos que tão credulamente conferis a vossas divindades." (EHU, 11, §15. 2003, p. 190).

[204] *"When a cause (such as God in the design argument) is 'known only by the effect [the given world], we never ought to ascribe to it any qualities beyond what are precisely requisite to produce the effect' (Enquiry, 146). For example, we cannot ascribe to it benevolence greater than that apparent in its effect."* (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 57).

a seguinte dificuldade: “Se supusermos uma causa mental como necessária para explicar a ordem física, essa causa mental também carecerá de algo que a explique (*Diálogos*, 160-162).”[205] (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 58) [Tradução minha]. Esse argumento é muito similar àquele que pergunta pelo “criador de deus”, que já mostramos a fraqueza aqui[206], nesse formato colocado agora, dizendo que a explicação vai precisar de outra explicação, novamente não é algo necessário, afinal, não conhecemos a “natureza” de muitas coisas que usamos para explicar outras coisas – natureza não no sentido de razão última além da aparência, porque nesse caso não conhecemos ela de absolutamente nada, mas no sentido corriqueiro do senso comum –, mais uma vez usando um exemplo da Física, sabemos que há forças no universo, como o eletromagnetismo e a gravidade, explicamos muitas coisas com elas sem saber exatamente explicar a essência de cada uma delas, talvez tenham até uma natureza em comum, como sugere a, ainda sem demonstrada correspondência empírica, *Teoria das Cordas*[207], tudo isso muito longe do nosso alcance (atual). Deus poderia ser algo desse tipo, só não se pode explicar a ordem física com ele por não termos evidências que justifique sequer a sua existência, não temos razões e a natureza não nos dá qualquer indício para crer nessa hipótese. Definitivamente essa necessidade de um ser explicando o outro ao infinito não é um bom argumento frente ao que Aristóteles chama de *“Primeiro Motor”*, que também já mencionamos aqui[208], ou qualquer coisa que o valha, isto é, um causador incausado, o próprio Hume descreve a possibilidade desse Ser:

> O Autor último de todas as nossas volições é o Criador do mundo, que primeiramente imprimiu movimento a essa imensa máquina e situou todos os seres na posição particular da qual cada acontecimento subsequente deve resultar por uma necessidade inevitável. [...] é ele a causa originária e o autor último dessas ações. Pois, do mesmo modo que o homem que detonou um explosivo é responsável por todas as consequências quer tenha empregado um rastilho longo ou curto, assim, em todos os casos em que se estabeleceu uma cadeia contínua de causas necessárias, aquele Ser, finito ou infinito, que produz a primeira é, analogamente, autor de todas as restantes, e deve tanto suportar a censura como receber o louvor que cabem a elas. (EHU, 8, 2, §32. 2003, p. 142).

[205] *“If we suppose a mental cause to be needed as the explanation of physical order, the mental cause is likewise in need of explanation (Dialogues, 160-162).”* (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 58).

[206] Pág. 103.

[207] Teoria Física, matematicamente perfeita, mas ainda não aceita pela comunidade científica por não ser possível testá-la, que coloca uma possível solução unificadora para as forças universais, conciliando a gravitação, as propriedades quânticas e o eletromagnetismo em um só “mecanismo”. De acordo com essa teoria, além das conhecidas três dimensões espaciais (verticalidade, horizontalidade e profundidade) e da temporal, existiriam mais sete dimensões “recurvadas”, responsáveis por outras propriedades, entre elas a carga elétrica e a massa.

[208] Ver pág. 82.

O importante que realmente podemos tirar disso é que não é possível simplesmente querer explicar algo, complexo ou não, com um conceito que nada diz; algo completamente indefinido vira apenas um nome, uma palavra sem sentido, aí sim sem qualquer explicação inteligível. E o "deus" proposto por alguns é tão abstrato que é quase o mesmo que nada dizer. Mas como temos mostrado, não se tem nada na experiência que justifique a crença em um "deus" assim também.

Trazendo um ponto de divergência entre nossos comentadores, que aparece logo a seguir no texto, para Gaskin o personagem Filo representa o ceticismo mitigado, ao contrário do que nos diz Noxon, que o pinta como um cético excessivo (pirrônico). Os argumentos de Gaskin são bem interessantes e a passagem[209] que ele cita dos *Diálogos* para corroborar a sua tese é pertinente. Mas essa questão não interfere no tema do agnosticismo, quero dizer, para mostrar que a existência de deus é uma possibilidade. Tanto um cético mitigado como um cético pirrônico não agirão de forma diferente mediante a possibilidade de existir um deus, pois é preciso crer para guiar seus passos em consonância com o mesmo. Penso que em relação ao último dispensa maiores explicações, pois é algo óbvio para quem alega não ter quaisquer crenças e suspende totalmente o juízo, agindo de forma indiferente até sobre o próprio alimento; já em relação ao primeiro, o cético mitigado, vale reforçar que ele não vai agir ou deixar de agir no cotidiano levando em consideração a hipótese da existência de deus, primeiro porque ele não sabe como esse suposto deus seria de fato, depois que não tem qualquer motivo para crer nos textos sagrados e/ou naqueles "porta-vozes" que dizem falar em nome de tal Ser, ele se guia pela experiência, e deus, seja qual for a definição para o mesmo, não se mostra nela. Saber que se trata de uma hipótese concebível só mostra, ao cético mitigado, o quanto nós somos ignorantes e como essa questão está muito além do que podemos pleitear saber. O conhecimento empírico é prático, e ele basta ao cético mitigado, que não tem a petulância de usar tal para afirmar posições metafísicas propriamente ditas.

Gaskin vai argumentar que Filo não muda radicalmente de posição ao final dos *Diálogos*, mas que Hume usa essa estratégia para mostrar toda a ambiguidade e dificuldade de se decidir a questão. "Deus" como causa ordenadora do universo não precisa ter relação alguma com as definições dadas pelas religiões, que são carregadas de características antropomórficas, o que reduz a possibilidade de existir tais. Em uma palavra, "deus" apenas como causa ordenadora é mais viável, embora, como os outros, não é um ser necessário. Nesta passagem ele revela como vê a questão:

---

[209] GASKIN, J. C. A. 2002, p. 61.

> Cada crítica de Filo serve para enfraquecer, ao invés de destruir, o argumento do desígnio (a conclusão é ambígua, a analogia é forçada, os atributos do *designer* são limitados e amorais, e assim por diante) e, ao final, a possibilidade de uma interpretação deísta da ordem no universo sobrevive e é dramaticamente exagerada por Filo em sua aparente mudança de ponto de vista [...] Mas é evidente que nessa conclusão o ateu pode enfatizar que é algo remoto e o teísta a possibilidade da analogia, e é a isso que Hume dá o aval em seus comentários quando diz que a disputa é "meramente verbal" e "incuravelmente ambígua".[210] (GASKIN, J. C. A. 2002, pp. 62-63) [Tradução minha].

Depois ele elencará de forma sintetizada como Hume vê a religião, tomando como base todos os seus escritos. Destaca que o filósofo via que a origem da religião é o medo do desconhecido e que ele não tinha preocupações com algo depois da vida, pois acreditava que não havia nada por vir, mas que não era propriamente dito um ateu, já que via a possibilidade da existência de deus. Para Gaskin ele considera seriamente apenas a possibilidade de um deísmo atenuado, mas que mesmo nesse tipo de deus, só se pode crer pela *fé*, já que não se tem respaldo na experiência, nem justificação pela razão[211]. O que temos é o *mistério*, entenda-se, não se trata de algo que podemos refutar. Na passagem abaixo Gaskin cita Hume, trecho do livro *História Natural da Religião*, que diz novamente de forma clara nessa obra que a nós resta apenas a suspensão do juízo:

> Mas o que exatamente significa para Hume a proposição "existe um deus"? O parágrafo final de Filo nos *Diálogos* (que é também a última expressão pública de Hume sobre o assunto) coloca a proposição assim: "a causa ou causas da ordem no universo provavelmente têm alguma analogia remota com a inteligência humana". Além dessa possibilidade ambígua que não se compromete, "o todo é um quebra-cabeça, um enigma, um mistério inexplicável. Dúvida, incerteza, suspensão do juízo

---

[210] *"Each of Philo's criticisms serves to weaken rather than destroy the design argument (the conclusion is ambiguous, the analogy is far fetched, the attributes of the designer are limited and amoral, and so on), and, at the end, the possibility of a deistic interpretation of the order in the universe survives and is dramatically overstated by Philo in his apparent reversal of standpoint* [...] *But it is apparent that in this conclusion the atheist can stress the remoteness and the theist the possibility of the analogy, and this is what Hume allows for in his comments that the dispute is 'merely verbal' and 'incurably ambiguous'."* (GASKIN, J. C. A. 2002, pp. 62-63).

[211] *"But why then does Philo (Hume) advise a person 'seasoned with a just sense of the imperfections of natural reason' to 'fly to revealed truth' (a characteristic Humean ending to a sceptical discussion)? Because faith in a revelation is the only attitude which is possible for a thinking man who retains a religion which is more extensive than the possibility of attenuated deism which Philo allows for. But it is an attitude which he can neither explain nor defend".* (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 68).
"Mas por que então Filo (Hume) aconselha uma pessoa 'experiente, com um senso preciso das imperfeições da razão natural' a 'saltar para a verdade revelada' (uma característica que para Hume termina em uma discussão cética)? Porque *fé* em revelações é a única atitude possível para um homem pensante que mantem uma religião além da *possibilidade* do deísmo atenuado que Filo admite. Mas essa é uma atitude que ele não pode explicar nem defender". [Tradução e grifos meus].

> aparecem como o único resultado de nosso escrutínio mais preciso sobre esse assunto" (N.H.R., 76).[212] (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 68) [Tradução minha].

Em relação a religiões institucionalizadas, esta importante fala de Filo diz muito: "É verdade que tanto o medo como a esperança têm lugar na religião, pois essas duas paixões, em ocasiões diversas, excitam o espírito humano; e cada uma delas constrói o tipo de divindade que lhe é mais conveniente." (D, 12, §29. 1992, p. 183). Quanto ao cristianismo e sua definição para deus, Gaskin mostra que não era o tipo de hipótese que Hume levava em consideração, ficando apenas como uma possibilidade *a priori*, praticamente impossível de ser o caso, a julgar pela experiência, uma vez que contraria todo o observado. O crente vive um verdadeiro *milagre* em sua própria pessoa para acreditar nesse tipo de coisa. Ele cita esta famosa passagem da *Seção 10*, *Dos milagres*, para justificar o seu ponto:

> Podemos concluir, portanto, levando tudo em conta, que a religião cristã não apenas esteve acompanhada de milagres em suas origens, mas, mesmo nos dias de hoje, nenhuma pessoa razoável pode dar-lhe crédito sem um milagre. A mera razão é insuficiente para convencer-nos de sua veracidade. E todo aquele que a aceita movido pela *fé* está consciente de um permanente milagre em sua própria pessoa, milagre esse que subverte todos os princípios de seu entendimento e o faz acreditar no que há de mais oposto ao costume e à experiência.[213] (EHU, 10, 2, §41. 2003, p. 182).

É óbvio que as narrativas bíblicas não são ideias dignas de crença, pois contrariam todos os fundamentos naturais gerados pelo *hábito*. Um verdadeiro raciocinador não tem motivos para levar tais a sério, crer nessa religião e afins é crer no absurdo, que é o mesmo que crer pela *fé*. Podem ser o caso como pode, logicamente falando, chover para cima. Mas é importante repetir, isso não é o mesmo que afirmar que se trata de algo necessariamente impossível, pois não se pode afirmar ou negar nada em absoluto nesse campo. E não falo "chover para cima" apenas de forma irônica, não podemos afirmar que é impossível isso acontecer, nada garante que o futuro repita o passado, é o que nos mostra Hume em sua epistemologia. Esse exemplo ainda é bom porque, fazendo uma analogia, o crente que diz ter certeza absoluta e segue tais coisas sem ter um contato direto com a suposta divindade não

---

[212] *"But what precisely is meant for Hume by the proposition 'there is a god'? Philo's final paragraph in the Dialogues (which is also Hume's last public utterance on the subject) interprets the proposition thus, 'that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence'. Beyond this ambiguous, non-commital possibility 'the whole is a riddle, an enigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspense of judgement appear the only result of our most accurate scrutiny, concerning this subject' (N.H.R.,* 76)." (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 68).

[213] GASKIN, J. C. A. 2002, p. 68.

seria muito diferente de alguém que, alegando um "sentimento" íntimo, colocasse o guarda-chuva sob os pés.

Ao contrário do filósofo dinamarquês Kierkegaard, que exalta o "salto da fé" no absurdo[214], a *fé* do ponto de vista de Hume não é entendida como uma virtude, muito menos como uma sabedoria, não é vista com o mínimo de louvor, mas como algo irracional, inexplicado, e incoerente àqueles que se guiam pela experiência, pelo que o mundo físico nos dá, mesmo que Hume use vez ou outra de eufemismos para falar isso. Como uma síntese desses pontos, a conclusão do artigo já é antecipada no meio do texto, onde a hipótese da existência de deus permanece em aberta, mas frisando como a considerável delas está longe das extremamente improváveis colocadas pelas religiões, tendo em vista os fatos empíricos:

> Assim, concluo que Filo é Hume e que Filo certamente desafia o argumento do desígnio. Mas sua posição não afirma o ateísmo. Em vez disso, deixa aberta uma possibilidade deísta que fica longe de qualquer tipo de afirmação religiosa significativa: a crença em deus no sentido do termo que Filo concede ao final dos *Diálogos* não implica nenhum dever, não pede ação alguma, não permite nenhuma inferência e não envolve devoção.[215] (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 63) [Tradução minha].

Na réplica de Noxon, artigo intitulado *In Defence of "Hume's Agnosticism"*, ele reconhece que na crítica que Gaskin fez ao seu primeiro artigo fica realmente demonstrada a posição de Hume sobre as questões religiosas de seu tempo – o que ele havia dito não ser possível em *Hume's Agnosticism* –, a saber, segundo ele sintetiza[216], o filósofo duvidava fortemente de todas as afirmações feitas pela religião, a não ser quando diziam que provavelmente a causa da ordem universal lembrava de maneira remota a inteligência humana. Mas ele continua afirmando, ao contrário do que pensa Gaskin, que não é correto

---

[214] "Os cavaleiros do infinito são bailarinos a quem não falta elevação. Saltam no ar e logo voltam a cair, o que não deixa de constituir passatempo divertido e nada desagradável à vista. Mas de cada vez que recaem não podem, logo no primeiro momento, guardar completo equilíbrio. Por instantes vacilam indecisos, o que logo mostra que são estranhos ao mundo. Tal indecisão é mais ou menos sensível conforme a sua maestria, mas nem o mais hábil a consegue de todo dissimular. Inútil vê-los no ar. Basta observá-los no momento em que tocam e se firmam no solo, é então que se reconhecem. Voltar porém a cair de tal modo que se dê a impressão do êxtase e da marcha ao mesmo tempo; transformar em andamento normal o salto; exprimir o impulso sublime num passo terreno; eis o único prodígio de que só é capaz o cavaleiro da fé." (KIERKEGAARD, S. 1979, p. 225).

[215] *"Thus I conclude that Philo is Hume and that Philo does challenge the argument for design. But his challenge does not affirm atheism. Instead it leaves open a deistic possibility which falls short of any sort of religiously significant affirmation: belief in god in the sense of the term which Philo allows at the end of the Dialogues would carry no duty, invite no action, allow no inference, and involve no devotion."* (GASKIN, J. C. A. 2002, p. 63).

[216] NOXON, J. 2002, p. 70.

dizer que Filo fala consistentemente por Hume. Para Noxon a voz consistente é a do autor, que olha seu trabalho de fora, tendo a intenção de apontar com ele a futilidade na discussão, no sentido de que não se pode chegar a lugar algum, não se pode decidir – não que seja fútil mostrar isso, como falamos[217] –, pois nesse campo metafísico não há como ter respostas. Na visão dele, com a qual eu concordo, o agnosticismo de Hume é algo que podemos e devemos tirar como conclusão de todos os seus escritos, o que é muito mais do que Filo disse e não se prende ao personagem. Afinal, por que Hume teria que ser fiel a todas as falas do último?

> Minha observação inicial, de que "David Hume deixou seus leitores se perguntando sobre suas convicções pessoais em relação às grandes questões da religião", pretendia ser uma alusão figurativa à controvérsia não resolvida sobre quem fala por Hume nos *Diálogos* e, portanto, ao desacordo sobre suas convicções. O que aponta para uma das pressuposições principais do artigo na sequência, a saber, que nenhuma decisão razoável sobre onde encaixar a posição pessoal de Hume poderia basear-se apenas nos *Diálogos*. Por ter lido os outros livros de Hume e suas cartas, eu não estava me perguntando sobre as convicções religiosas pessoais de Hume. Eu penso que já havia entendido esse ponto. Gaskin pensa que entendeu também. Eu penso que Gaskin entendeu. Em resumo, concordamos sobre isso. O que eu não concordo é com a suposição de Gaskin de que podemos compreender as convicções pessoais de Hume apenas ouvindo o que Filo diz.[218] (NOXON, J. 2002, p. 71) [Tradução minha].

Noxon entende então que escolher um dos personagens para representar Hume é estar em desacordo com a filosofia dele como um todo. Nos diz que entendeu perfeitamente a posição (agnóstica) de Hume sobre a questão da existência de deus ao ler seus escritos e vê Gaskin entendendo também, o que não se pode fazer é descrevê-la apenas olhando para os *Diálogos*, menos ainda para um só dos personagens, no caso, Filo. A seguir, ele diz que Filo pode no máximo representar o jovem Hume, que filosoficamente ainda imaturo não tinha mudado do pirronismo para o ceticismo mitigado. Não me deterei aqui nos argumentos dele que pretendem sustentar essa posição, primeiro porque seria desviar muito do nosso tema, e segundo porque não fiz uma pesquisa pormenorizada sobre essa fase de Hume para fazer um comentário significativo. Por exemplo, não teria como dar uma opinião segura se ele está

---

[217] Pág. 117.

[218] *"My opening remark, that 'David Hume has left his readers to wonder about his personal convictions on the great questions of religion,' was intended as a figurative allusion to the unresolved controversy about who spoke for Hume in the Dialogues, and thus to disagreement about his convictions. It pointed further to a main presupposition of the paper, viz, that no reasonable decision about where to fix Hume's own position could be based upon the Dialogues alone. Having read Hume's other books and his letters, I was not wondering about Hume's personal religious convictions. I thought that I understood them. Gaskin thinks that he understands them. I think that Gaskin has understood them. In short, we agree about what they were. What I disagree with is Gaskin's assumption that we can understand Hume's personal convictions only by hearing them voiced by Philo."* (NOXON, J. 2002, p. 71).

falando isso mais para agir de maneira política com quem pensa assim como Gaskin, o que é possível, pois a "conversão" final de Filo, não sendo devido às estratégias que apresentamos aqui, seria incompatível com qualquer fase de Hume. Enfim, Hume é mais que Filo, sigamos em frente.

Ele deixa claro a seguir que não estava duvidando da sinceridade de Hume quando esse responde a James Boswell, biógrafo de Samuel Johnson[219], no leito de morte, não temer o fim e não acreditar em vida após a morte. A explicação que Noxon dá é satisfatória, o que chamou a atenção dele foi a incredulidade do Dr. Johnson, quando esse ficou sabendo da resposta. Para esclarecer, ele cita a passagem em seu contexto, com as respectivas falas:

> Com a habitual falta de tato do entrevistador profissional, Boswell pediu as opiniões do filósofo moribundo sobre a aniquilação e a vida após a morte. Hume disse duas coisas: *que não tinha medo da morte e que não acreditava em vida futura*. Eu nunca duvidei que ele falasse com toda sinceridade. O que me interessou nesse episódio foi a incredulidade de Samuel Johnson, quando Boswell contou a ele, respondendo: "Ele mentiu. Ele tinha vaidade em ser considerado alguém tranquilo. É mais provável que ele tenha mentido do que existir algo tão improvável como um homem que não tem medo da morte...".[220] (NOXON, J. 2002, p. 74) [Tradução e grifos meus].

Vale abrir um parêntese aqui para dizer que essa frase de Hume tem sido usada por alguns ateus para afirmar o suposto ateísmo do mesmo e justificar o seu próprio. Vejamos, é certo que Hume não cria em deus e, assim como Noxon, não vejo em momento algum essa fala dele como falsa, pois ela não contraria em nada tudo o que ele disse sobre o conhecimento humano; antes reforça, não se deve acreditar no que não tem qualquer respaldo na experiência. E como reiteradas vezes dissemos, não crer em deus não é o mesmo que afirmar que tal ser não existe. Hume não tinha medo de algo após a morte porque não há evidência para se crer nesse tipo de coisa – [fora de meios religiosos fundamentalistas, normalmente as pessoas temem mais o terminar da vida em si do que o que hipoteticamente pode vir depois, claro que a pessoa pode se apavorar com a ignorância, ao saber que tudo imaginável sem contradição intrínseca é possível, mas quase sempre não será o primeiro medo. E sem o contexto de sugestão religiosa específica desde a infância, é algo próximo à

---

[219] Famoso escritor e literário inglês, contemporâneo a Hume, conhecido como Dr. Johnson (1709-1784).

[220] *"With the professional interviewer's usual want of tact, Boswell solicited the dying philosopher's views on annihilation and the life hereafter. Hume said two things: he was not afraid of death and he did not believe in a future state. I have never doubted that he spoke with perfect sincerity. What interested me in this episode was Samuel Johnson's incredulity when it was reported to him by Boswell: 'He lied. He had a vanity in being thought easy. It is more probable that he lied than that so very improbable a thing should be as a Man not afraid of death…'."* (NOXON, J. 2002, p. 74).

piada; quem nos dias de hoje se preocupa em colocar uma moeda na boca e se desespera frente a possibilidade de eventualmente não ter como pagar o Caronte, barqueiro da mitologia grega, após a morte?] –, mas isso não é igual a dizer ter ciência que não há algo, mas sim que não há motivos racionais para se crer em supostos mundos que não se apresentam aos nossos sentidos. Hume certamente considerava patética e apelativa uma crença desse tipo, movida provavelmente apenas pelo medo e pela tradição, sem o indivíduo refletir a respeito, já que a vida habitual não revela nada que corrobore isso. Essa é uma afirmação compatível com o agnosticismo, não temer aquilo que não tem razões para acreditar existir, por exemplo, não temo nesse momento que um monstro gigante vindo de algum canto do universo destrua a minha casa, não porque sei que tal não existe, mas porque a mera possibilidade lógica não é motivo para guiar minhas posições no mundo, é preciso evidências, no mínimo. Outro exemplo, não tenho como dizer se a gravidade vai continuar atuando no próximo segundo, mas não temo essa possibilidade. Temer por ser uma possibilidade *a priori* não é racional. Hume não tinha esse sentimento por ter chegado à uma verdade última, fica claro que não precisa ser o caso. Portanto, sua frase não é unicamente possível de ser dita por um ateu, no sentido forte do termo, entenda-se, certamente vem da boca de quem não crê em deus, mas não necessariamente da boca de quem afirma saber que nenhum deus há.

No tocante ao começo da frase, que Hume diz não ter medo da morte, penso que pode ser algo incomum, mas não impossível como pintou o Dr. Johnson, pois além dessa questão de não temer uma punição ou qualquer coisa que a valha após fechar os olhos, podemos pensar em uma aceitação de sua condição como alguém prestes a falecer, além de ter também uma visão epicurista a esse respeito: a partir do que a experiência mostra, que é o melhor guia, quando se está presente, a morte não está, e quando a morte está presente, não se está mais para poder senti-la. Muitas pessoas se acostumam com a ideia da morte quando ela vem paulatinamente, como foi no caso de Hume. Essa interpretação é corroborada pela autobiografia dele, que não parece soar insincera para tão somente dar uma imagem de alguém tranquilo:

> Na primavera de 1775, fui atingido por uma doença nas minhas entranhas que, a princípio, não me deu nenhum alarme, mas desde então, quando presto atenção nela, tornou-se mortal e incurável. Eu agora conto com uma rápida definhação. Eu sofri muita pouca dor com a minha doença; e o que é mais estranho, apesar do grande declínio da minha pessoa, eu nunca sofri um momento de abatimento em meu espírito; de modo que, se for para nomear um período da minha vida, escolhido para viver de novo, estaria tentado a apontar para este período mais tardio. Eu possuo o mesmo ardor de sempre com os estudos e a mesma alegria na companhia de pessoas. Considero, além disso, que um homem de sessenta e cinco anos, ao morrer, somente interrompe alguns anos de enfermidades; e, embora eu

> veja muitos indícios da minha reputação literária finalmente explodindo com um brilho extra, eu já sabia que poderia ter apenas alguns anos para apreciá-la. É difícil ser mais desapegado da vida do que sou atualmente.[221] (MOL, 20, Mil xl. 1995) [Tradução minha].

Noxon termina o texto reafirmando o agnosticismo de Hume e desafiando Gaskin a dizer o que o levou a pensar que ele não havia compreendido a posição de Hume, quando na verdade ele tentou mostrar que o ponto de Hume era exatamente desnudar a distância que essa questão está da capacidade do entendimento humano.

[221] *"In spring 1775, I was struck with a disorder in my bowels, which at first gave me no alarm, but has since, as I apprehend it, become mortal and incurable. I now reckon upon a speedy dissolution. I have suffered very little pain from my disorder; and what is more strange, have, notwithstanding the great decline of my person, never suffered a moment's abatement of my spirits; insomuch, that were I to name a period of my life, which I should most choose to pass over again, I might be tempted to point to this later period. I possess the same ardour as ever in study, and the same gaiety in company. I consider, besides, that a man of sixty-five, by dying, cuts off only a few years of infirmities; and though I see many symptoms of my literary reputation's breaking out at last with additional luster, I knew that I could have but few years to enjoy it. It is difficult to be more detached from life than I am at present."* (MOL, 20, Mil xl. 1995).

CONCLUSÃO

A leitura de Hume é sempre agradável, instigante e desafiadora. Foi um prazer conhecer mais desse magnífico filósofo após essa significante pesquisa, pude ler muita coisa interessante escrita sobre esse tema da existência de deus e outros mais durante o percurso, que tem como fruto esse trabalho. O mais curioso de olhar esse período de mestrado agora, ao seu término, é ter a clareza de como esse tempo foi uma convivência diária com David Hume, sempre o lendo ou seus diversos comentadores, pensando e discutindo a partir das ideias dele, ensinando em sala de aula, seja apresentando o próprio filósofo ou sua vasta influência, figura certa em todas as minhas aulas de teoria do conhecimento e outras, sintetizando, foi quase como trazê-lo de volta à vida – na minha subjetividade pessoal, uma hipérbole, claro, deixemos ressureições na mitologia. Sem sombra de dúvida é um tempo que me marca de maneira singular. Dito isso, que não podia deixar de registrar aqui, vamos ao apanhado geral.

Minha posição, que espero ter tido êxito em apresentar e argumentar a favor dela no decorrer do texto, e a sequência dos estudos realizados podem ser resumidas da maneira que se segue.

Eu não tive com a pesquisa que me engajei o objetivo de fazer apenas um levantamento de qual a posição pessoal de Hume frente à questão da existência de deus, ela tem seu lugar na história da filosofia, aparece no texto e com certeza é importante, algumas vezes até se mistura na argumentação, é verdade, mas minha pretensão é maior, qual seja, mostrar que a partir da crítica humiana feita ao entendimento humano – onde ele aponta limitações que permanecem válidas nos dias de hoje e possivelmente continuarão a permanecer assim enquanto existir seres humanos, ao menos como conhecemos –, não temos condições de afirmar que deus existe ou que deus não existe. Entendo que a suspensão do juízo é uma consequência necessária. Frisando que não ter crença que algo existe, não é o mesmo que afirmar que esse algo não existe. Demonstro a partir de vários aspectos, comentadores e exemplos ilustrativos esses pontos ao longo da dissertação.

A base textual principal, minha fonte primária, é a primeira investigação de Hume: *Investigação sobre o Entendimento Humano*, publicada no ano de 1748. A epistemologia descrita nela e suas seções sobre teologia e ceticismo[222] são suficientes para defender minha posição, mas é extremamente pertinente trazer passagens da bela obra humiana dedicada a discutir a questão da existência de deus: os *Diálogos sobre a Religião Natural*, publicado postumamente em 1779, para corroborar a tese agnóstica, por isso ela está presente aqui,

[222] Sobre a epistemologia que mais vem ao caso, temos as seções 4, 5 e 7; sobre teologia e ceticismo, me refiro às seções 10, 11 e 12. Essas em destaque, mas certamente o livro como um todo, não por acaso várias citações de outras seções apareceram ao longo da dissertação. Como dissemos, a *Investigação* não é partes isoladas, mas um todo coerente.

sendo inclusive ponto de partida para muitos dos comentadores que abordamos. A nosso ver, a interpretação pela suspensão do juízo é reforçada ao usar as duas obras, assim como as outras de Hume. Não obstante, a escolha da *Investigação* como carro-chefe tem um propósito, entendo ser um ensaio filosófico depurado e corrigido de Hume, em que o autor fala diretamente, de forma técnica e sem ambiguidades, com poucas lacunas; não por acaso, ela faz parte dos escritos para os quais ele disse, em 1775, pouco antes de sua morte: "O autor deseja, doravante, que os textos a seguir – e só eles – possam ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos"[223]. Ademais, meu objetivo não era produzir mais um texto com esse tema baseado nos *Diálogos*, por mais rico que o último seja, minha intenção é contribuir com a temática a partir dessa outra obra, de suma importância para a história do pensamento, elementar para toda epistemologia que mereça o nome, e que considero mais precisa para o caminho argumentativo escolhido, claro.

A filosofia da ciência não está distante do campo que estamos tratando, pois discutimos se podemos ou não ter ciência da existência de deus, que é antecedida pela busca em compreender como funciona o que chamamos de "conhecimento" – a pesquisa aqui exposta pode contribuir de maneira introdutória nessa área também. Nessa linha de relativa inovação, também não focamos demasiadamente na conhecida *Seção 10*, intitulada *Dos milagres*, que normalmente tem protagonismo para quem trabalha os temas relacionados a deus a partir da *Investigação*. Ela é uma seção importante para nosso trabalho, certamente não deixa de aparecer de forma razoável aqui, sobretudo quando tem uma ligação mais intrínseca ao tema principal, mas, novamente, julgo ser tema recorrente de trabalhos acadêmicos a análise da mesma, não que seja menos relevante, não que não tenha campo, mas muita gente já escreveu sobre e penso que esmiuçar todos os pormenores e implicações dela cabe a esse outro tipo de trabalho, isto é, que preferencialmente tenha apenas os milagres como objeto, o que não é o meu caso, evidentemente, o foco aqui é partir das dúvidas céticas e do que podemos ou não conhecer, pois o ponto é se se pode ou não afirmar que deus existe ou que deus não existe, e como entendemos que as sólidas críticas de Hume ao entendimento humano implicam em não poder saber qualquer coisa a esse respeito, o mais importante é deixar claro em que consiste essa limitação intelectiva e por que não podemos decidir sobre questões metafísicas, cabendo apenas o ceticismo como posição coerente, o que faz com que outras seções tenham um peso maior, como é o caso, por exemplo, da *Seção 12*, *Da filosofia acadêmica ou cética*, como puderam perceber ao longo do texto.

---

[223] EHU. Nota introdutória. Ref. *Essays and Treatises on Several Subjects, Vol. II*. 2003, p. 16.

A questão da existência de deus é relevante nos meios acadêmicos e não acadêmicos, atrai pessoas de todas as áreas, de forma que senti a necessidade de apresentar algum contexto biográfico do autor na Introdução, com o intuito de atingir a todos os leitores, incluindo aqueles leigos, que de David Hume mal conhecem o nome, mas que se interessam pelo tema. Esclareço isso em consideração aos estudiosos e *experts*. Fiz questão de ser bem breve nesse quesito, e mesmo no referido curto parágrafo biográfico, não me afasto do rigor técnico, para não dar chances de perder o ritmo da leitura com informações que nós, que nos debruçamos nos textos do autor e tudo sobre ele há um bom tempo, estamos carecas de saber. Trabalho também desde o primeiro momento para mostrar em que consiste a filosofia *cética naturalista* de Hume, que é base para a suspensão do juízo aqui defendida, ponto esse que vai se aprofundando no decorrer da dissertação, com suas implicações para a teologia, obviamente.

Dedico o primeiro capítulo inteiro a uma explicação didática da obra, apresentando cada ponto das seções que mais dizem respeito ao nosso tema (inclusa a *Seção 10*, por certo não poderia escolher as muitas partes da mesma que são relevantes ao tema sem antes mostrar minha interpretação de cada passo, incluindo a definição de *milagres*), tentando assim mostrar o meu ponto de vista e leitura, sobretudo dessa, mas também das demais obras de Hume, que conduz, como consequência final, ao agnosticismo. Com essa proposta, começo trabalhando detidamente a epistemologia humiana, trago a problemática que há em uma de nossas crenças mais naturalizadas, a expectativa de que eventos passados, sobretudo eventos físicos, irão se repetir no futuro. Explano o caro conceito de *hábito* na filosofia humiana e as respectivas soluções. Apresento ainda nessa área os liames da redução dos princípios de conexão e associação mentais: a *semelhança*, a *contiguidade* e a *causação* – procuro exemplificar cada. A seguir, mostro em que consiste os conceitos de *força oculta* e *poder secreto* e fecho o capítulo com as bases céticas. Tem caráter explicativo, apresento item a item, mas faço questão de remeter minha interpretação ao nosso tema, não deixando as passagens desconexas. Nessa parte também apresentamos a diferença entre *ceticismo mitigado* e *ceticismo radical*; o primeiro é defendido por Hume, o segundo é rechaçado.

Vale frisar que acredito que Hume é coerente aos seus preceitos, o que faz dele um agnóstico não ocasionalmente. Daí a relevância de não deixar de mostrar aqui como interpreto a posição individual dele, não para fazer um trabalho de cunho histórico, que, como eu disse, não é a intenção, mas para reforçar a suspensão do juízo que estou a defender. Penso que essa coerência em Hume, do pensamento com as ações e com a postura, dá ainda mais força às teses dele. Mas, novamente, o que nos interessa de fato são as teses.

Ser agnóstico não significa necessariamente levar a sério a hipótese da existência de deus, não estou falando daquele sujeito que em todas as suas ações pondera as consequências se deus existir, que considera com temor a possível espreita de um deus, não se trata do cara que fica "em cima do muro" com medo, como dissemos, mas sim daquele que apenas reconhece não ser capaz de afirmar que deus não existe em absoluto, devido à limitação humana. O agnóstico, entendido aqui, age no mundo da mesma forma que o ateu, ambos não creem em deus e, portanto, não fazem algo ou deixam de fazer por causa de tal, a diferença está em que estou entendendo o ateu não de forma leviana, mas sim técnica, significando alguém que afirma não existir deus, enquanto o agnóstico é alguém que considera a existência de deus como mais uma hipótese possível, como qualquer outra imaginável sem contradição intrínseca, nesse campo que estamos drasticamente longes de poder conhecer. Mas assim como o agnóstico não teme a hipótese de que o universo pode o engolir no próximo segundo, ou a do solipsismo, ou a da realidade ser a *Esfera* de Parmênides, ou a de que podemos estar na *Matrix*, e assim por diante[224], ele não teme a da existência de deus; nenhuma delas merece ser levada em consideração sem respectiva evidência que a justifique. A mera possibilidade de ser o caso não justifica crença. Não sabemos e ponto.

O terceiro capítulo trata das bases para a suspensão do juízo. Primeiro apresento a limitação do conhecimento. Compreendo que se pode dizer que há dois gêneros de conhecimento: um, que diz respeito à forma que vamos agir cotidianamente no mundo, o que chamamos de "conhecimento possível", prático, *habitual*; e outro, que seria um tipo de conhecimento último e real de todas as coisas, o "conhecimento impossível" a nós, que revelaria o princípio e a natureza da realidade. O primeiro é efêmero, sujeito a mudanças, o último nos é vedado pela própria limitação humana. Ainda no capítulo em questão, contraponho aqueles que consideram Hume teísta, deísta ou ateísta – e/ou que consideram que as teses dele levariam ao teísmo, deísmo ou ateísmo –, respondo mais sobre a visão deísta, simplesmente por ser mais recorrente que as outras, culminando com a apresentação do agnosticismo em Hume, agora detalhadamente, fundamentando minha posição com os devidos exemplos e citações. A última parte é uma das em que mais dialogo com comentadores relevantes para o tema, eles são Noxon e Gaskin – os dois são responsáveis por fazer um debate de suma importância, que ao cabo demonstra que Hume era cético sobre a existência de deus, perfeitamente o agnóstico de hoje, e que sua filosofia é coerente apenas ao

[224] Ver pág. 108.

agnosticismo; busquei apresentar e comentar aqui os textos deles a esse respeito, com seus argumentos e contra-argumentos relevantes ao tema, de maneira pormenorizada.

Finalizo a dissertação nessa conclusão afirmando, portanto, que as bases para a posição agnóstica levantadas por Hume ao investigar o entendimento humano continuam válidas nos dias de hoje. A suspensão do juízo frente ao que o mundo nos revela pelos sentidos é a única posição racionalmente defensável referente à questão da existência de deus. Se a definição que alguém der para deus pode ser pensada sem implicar uma contradição em termos, ela é possível de ser o caso, ao menos *a priori*, e a experiência não nos dá ferramentas para afirmar inexistências, ainda mais referente àqueles supostos seres que por natureza escapam aos nossos limitados sentidos e que podem ser coerentes com o que o *hábito* nos dá. Não temos qualquer motivo para crer em deus algum, mas se existe semelhante ser, é muito mais coerente que seja algo como o deus de Espinosa (panteísta), ou como o de Epicuro (deísta), algo menos tribal, mais abstrato, longe do antropomorfismo barato, dos textos sagrados, do deus a vigiar nos céus, punidor dos que não o adoram, que protege os seus escolhidos, autor de regras insanas e coisas do tipo, isso releva muito mais a vontade dos religiosos criadores dessas narrativas do que qualquer outra coisa. Sintetizando, fora dos sentidos, sem correspondência com a experiência, estamos falando de uma metafísica clássica, que busca e coloca suas bases em ficções mentais, fiando apenas na constatação de que tudo é possível nesse campo que não temos acesso, na nossa ignorância, isto é, nossa incapacidade em demonstrar que algo possível não é eventualmente o caso, ou ainda criando falsas necessidades da razão. Esses não são motivos válidos para depositar a menor confiança, pois abre campo para se crer em qualquer coisa, o que é um notório disparate. Certamente o não ter como provar que deus não existe está a anos-luz de ser evidência que tal ser existe, não se pode tirar essa conclusão da primeira sentença. Da mesma forma, não se pode concluir que deus não existe do fato de não ter como provar sua existência. Ambas as afirmações, "deus existe" e "deus não existe", são insustentáveis.

Por realmente crer que Hume aplicava na prática os seus ensinamentos e posições, termino citando Mossner, o já mencionado autor da consagrada biografia do nosso filósofo: "Hume, no sentido estritamente convencional dos termos, não era nem crente nem descrente, isto é, nem teísta nem ateísta. Em suma, ele era um cético."[225] (MOSSNER, E. C. 1978, p. 653) [Tradução minha].

---

[225] *"Hume, in the strict conventional sense of the terms, was neither a believer nor an unbeliever, that is to say, neither a theist nor an atheist. In short, he was a skeptic."* (MOSSNER, E. C. 1978, p. 653).

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hume

HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2006.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: UNESP, 2003.

_____. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: Martins Fontes, 1992.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Vol. 1 and 2. Ed. David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2007.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2ª ed. SP: UNESP, 2009.

_____. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Rev. Edn. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

_____. *My Own Life* (MOL). *The Writings of David Hume.* Ed. James Fieser. Internet Release, 1995.

Bibliografia primária

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. de Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.

BERKELEY, George. *Obras Filosóficas*. Trad. Jaimir Conte. SP: UNESP, 2010.

BÍBLIA. *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Capinas – SP: UNICAMP, 2008.

DIOGENES, Laércio. *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 1987.

HUXLEY, Thomas H. *The order of nature: miracles*. In *Hume* (1881), chap. VII. *Hume on miracles.* Ed. Stanley Tweyman. Bristol England: Thoemmes Press, pp. 129-139, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* (CRP). Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Caloustre Gulbenkian, 1997.

KIERKEGAARD, S. *Os Pensadores - Kierkegaard*. In *Temor e Tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEWIS, C. S. *O problema do sofrimento*. Trad. Neyd Siqueira. 2ª ed. SP: Vida, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. *Palestras*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

MONTAIGNE, M. *Apologia de Raymond Sebond*. In *Os Ensaios*. Trad. Rosemary C. Abílio. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Edições 70. Lisboa, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª ed. MG: Autêntica, 2008.

Bibliografia secundária

ANDRE, Shane. *Was Hume An Atheist?* In *Hume Studies*, Vol. XIX, Nº 1, pp. 141-166, April, 1993.

BUCKLE, Stephen. *Hume's Enlightenment Tract.* New York: Oxford University Press, 2001.

CHALMERS, Alan. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Filker. SP: Editora Brasiliense, 1993.

CHIBENI, Silvio S. *A Humean analysis of scientific realism*. In *Ensaios sobre Hume*. Lívia Guimarães (org.). Belo Horizonte: Segrac Editora, pp. 89-108, 2005.

DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DIXON, Thomas. *Science and Religion: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

ECHELBARGER, Charles. *Hume's Tacit Atheism.* UK: Cambridge University Press, 1975.

FERREIRA, Jamie. M. *Hume's 'Mitigated Scepticism': Some Implications for Religious Belief*. In *Religion and Hume's Legacy*. Ed. D. Z. Phillips and Timothy Tessin. London: Macmillan Press Ltd, 1999.

FOGELIN, Robert J. *A Tendência do Ceticismo de Hume*. Trad. Plínio Smith. In *Sképsis*, Nº 1, 2007.

GARRETT, Don. *A Small Tincture of Pyrronism: Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man'*. In *Pyrrhonian Skepticism*. Ed. Walter Sinnott-Armstrong. New York, NY: Oxford UP, pp. 68-98, 2004.

_____. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

GASKIN, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2ª ed. London: Macmillan, 1988.

_____. *God, Hume and Natural Belief*. Philosophy, Vol. 49, Nº 189, July, pp. 281-294, 1974.

_____. *Hume's Critique of Religion*. Journal of the History of Philosophy (1976). In *David Hume Critical Assessments*. Ed. Stanley Tweyman. New York: Routledge, 2002.

_____. *Contrary Miracles Concluded***.** Hume Society. Dublin: Hume Studies 10th Anniversary Issue, 1984.

GUIMARÃES, Lívia. *Ceticismo e crença religiosa no Tratado da Natureza Humana*. Kriterion, Vol. 52, Nº 124. Belo Horizonte: UFMG, pp. 509-528, 2011.

HANFLING, Oswald. *Hume's Idea of Necessary Connexion*. In *Philosophy*, Vol. 54, Nº 210 (Oct.). Cambridge University Press, pp. 501-514, 1979.

JAPIASSU, Hilton.; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARGUTTI, Paulo. *Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o pirronismo*. Kriterion, Vol. 35, Nº 93. Belo Horizonte: UFMG, pp. 164-183, 1996.

MAURER, Armand. *Method in Ockham's Nominalism*. The Monist, 61, pp. 426-443, 1978.

MILLICAN, Peter. *The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry*. In *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford: Clarendon Press, pp. 20-47, 2002.

MINOIS, Georges. *História do ateísmo.* Trad. Flávia Nascimento Falleiros. SP: Unesp, 2014.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. SP: Unesp, 2009.

_____. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003.

MOSSNER, Ernest C. *The Life of David Hume*. New York: Oxford University Press, 1980.

_____. *The Religion of David Hume.* In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, Nº 4, Oct. - Dec. Texas: University of Pennsylvania Press, pp. 653-663, 1978.

MOUNCE, Howard O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.

NATHAN, G. J. *The Existence and Nature of God in Hume's Theism*. In *Hume: A Re-evaluation*. D. Livingston e J. King (orgs.). New York: Fordham Univ. Press, 1976.

NORTON, David F. *David Hume: Common-Sense Moralist and Skeptical Metaphysician*. Princeton Univ. Press, 1982.

_____. (Org.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge Univ. Press, 2009.

NOXON, James. *Hume's Agnosticism*. Philosophical Review (1964). In *Hume: A Collection of Critical Essays.* Ed. V. C. Chappell. New York: Anchor, 1966.

_____. *In Defence of "Hume's Agnosticism"*. Journal of the History of Philosophy (1976). In *David Hume Critical Assessments*. Ed. Stanley Tweyman. New York: Routledge, 2002.

O'CONNOR, David. *Routledge Philosophy GuideBook to Hume on Religion*. London: Routledge, 2001.

QUINTON, Anthony M. *Hume*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: UNESP, 1999.

SMITH, Norman K. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Palgrave Macmillan, 2005.

VINK, Ton. *David Hume: Sceptical Atheist or Religious Conservative?* In *David Hume: A Tercentenary Tribute*. Ed. Tweyman, S. Caravan Books: Ann Arbor Michigan. pp. 107-123, 2013.

WILLIAMS, Bernard. *Hume on Religion*. In *David Hume: A symposium*. Ed. D. Pears. London: Macmillan, 1963.

WRIGHT, John. P. *The Sceptical Realism of David Hume.* London: Manchester University Press, 1983.