



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: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

LUIS FELIPE LOPES

**A ESTRUTURA DRAMÁTICA DOS *DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÃO  
NATURAL* DE HUME E O PROBLEMA DO ATEÍSMO**

Belo Horizonte - MG  
2018

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: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

LUIS FELIPE LOPES

**A ESTRUTURA DRAMÁTICA DOS *DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÃO  
NATURAL* DE HUME E O PROBLEMA DO ATEÍSMO**

Belo Horizonte - MG  
2018

LUIS FELIPE LOPES

**A ESTRUTURA DRAMÁTICA DOS *DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÃO  
NATURAL* DE HUME E O PROBLEMA DO ATEÍSMO**

Tese apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG -, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração Filosofia. Linha de Pesquisa: História da Filosofia - Filosofia Moderna.  
Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Livia Mara Guimarães.

Belo Horizonte - MG  
2018

100           Lopes, Luis Felipe  
L864e           A estrutura dramática dos Diálogos sobre religião natural  
2018           de Hume e o problema do ateísmo [manuscrito] / Luis Felipe  
Lopes. - 2018.  
                  366 f.  
                  Orientadora: Livia Mara Guimarães.

                  Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

                  Inclui bibliografia

                  1.Filosofia – Teses. 2. Hume, David, 1711-1776.  
3.Ateísmo – Teses. I. Guimarães, Livia Mara. II.  
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



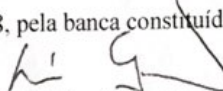
## FOLHA DE APROVAÇÃO

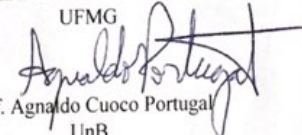
**A Estrutura Dramática dos Diálogos sobre Religião Natural de Hume e o Problema do Ateísmo**


**LUIS FELIPE LOPES**

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

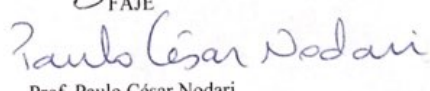
Aprovada em 10 de agosto de 2018, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Livia Mara Guimaraes - Orientador  
UFMG

  
Prof. Agnaldo Cuoco Portugal  
UnB

  
Prof. Túlio Roberto Xavier de Aguiar  
UFMG

  
Prof. Bruno Batista Pettersen  
FAJE

  
Prof. Paulo César Nodari  
UCS

Belo Horizonte, 10 de agosto de 2018.

**Dedico este trabalho a Deus,  
aos meus amores mais lindos - Lídia e Carol-,  
ao meus meus pais - Robson e Ozana -,  
aos meus irmãos - Grazy e Robson Jr -,  
familiares e amigos que muito me apoiaram nesta empresa.**

Agradeço, primeiramente, a Deus pelo dom da vida e saúde; a Nossa Senhora, pelo cuidado sempre presente; aos meus pais - Robson e Ozana - que me ensinaram a ser dedicado e não desistir a buscar o que é certo, de maneira virtuosa e no tempo oportuno: gratidão eterna a ambos pela paciência, estímulo e amor incondicionais - vocês são especialíssimos em minha vida, dom de Deus.

Gratidão aos meus familiares que sempre me apoiaram e incentivaram a não desistir e se dispuseram a me ajudar com palavras e carinho: meus irmãos, Grazy e Robson Júnior; meus cunhados, Luciana e Xico; meus avós, os que já partiram, deixando saudades, e aos que estão aqui a me ensinar muito sobre a vida; meus tios e tias de perto e de longe, em especial tios Manoel e Nice, tia Tânia - pela sempre cordial receptividade em sua casa no primeiro ano do doutorado - e tios André e Nádia pelo carinho e amor; aos meus primos que são família presente, especialmente Pedro, Tadeu e Matheus pelas conversas e alegria nas visitas semanais. Não poderia esquecer minha nova família, Dona Vera e Seu Elso, Renato, Lilian e Sóstenes (e agora o Samuel); Mara, Toddy Moreno, Gabriela, Mel e David; muita alegria pela recepção e apoio, pela presença sempre alegre.

Sou grato aos meus amigos que são dom de Deus: à Tradição - Felipe, Borges e Dr. David - que me ajudou a ir sempre mais profundamente e com rigor em minhas investigações nas alegrias e nas dificuldades; aos amigos do CMB - Raiana, Hugo e tantos outros - por crescerem comigo na alegria e no companheirismo; aos amigos do colégio Pódion, professores de excelência e que me ajudam a crescer cada dia; aos meus amigos queridos do Santuário São Francisco, que sempre rezaram e se mostraram amigos de toda hora. Um abraço especial ao meu irmão Fr. Paulo Maria, pelo carinho, amor e orações.

Agradeço, muito especialmente, à minha orientadora professora Livia, por ser muito prestativa, precisa e atenta a tudo que escrevia, sendo uma grande entusiasta de meu trabalho, incentivando-me a ir além do cômodo: sem palavras de gratidão. Aos membros da banca de qualificação, professores Túlio e Bruno, que muito me ajudaram a aprimorar essa pesquisa; cada palavra me ajudou muito a melhorá-la. Agradeço ao grupo Hume pelas leituras e questionamentos sempre presentes nas reuniões, de modo especial, na pessoa de Vinícius França, que me ajudou muito com sua amizade. Gratidão ao professor Agnaldo por ter me ajudado e animado, desde a época da graduação, no caminho da pesquisa e do rigor: cada dica sempre se mostrou muito valiosa.

Por fim, agradeço a alguém que, nos últimos anos, tem me ajudado muito a buscar e realizar sempre planos maiores: minha linda esposa Lídia. Obrigado pela paciência nestes anos de esforço; por estar sempre ao meu lado na escrita dessa tese, sempre com paciência e amor; amor esse que agora frutifica na vida de nossa querida Carol. Não tenho como agradecer os maiores presentes que Deus me deu. Te amo!

**"As every enquiry, which regards religion, is of the utmost importance, there are two questions in particular, which challenge our attention, to wit, that concerning its foundation in reason, and that concerning its origin in human nature."**

*"Como toda a investigação sobre religião é da maior importância, existem duas questões em particular que prendem a nossa atenção, a saber, aquela que diz respeito ao seu fundamento racional e aquela que diz respeito à sua origem na natureza humana".*

(David Hume. **The Natural History of Religion**. Introduction)

*"Mas o único caminho que o pode conduzir ao ponto onde começa a verdadeira religião tem necessariamente de o conduzir para além da contemplação das essências, até o verdadeiro mistério da existência. Este caminho não é muito difícil de encontrar, mas poucos são os que ousam percorrê-lo até ao fim. Seduzidos como estão pela beleza inteligível da ciência, muitos homens perdem todo o gosto pela metafísica e pela religião."*

(Étienne Gilson. **Deus e a Filosofia**. Cap. IV)



## **Resumo**

A presente tese versa sobre a investigação de Hume, nos *Diálogos*, sobre a questão da existência de Deus. Defende-se que a supramencionada obra se enquadra em uma perspectiva de ateísmo, uma vez que é proposta uma teoria explicativa alternativa ao teísmo. Nesse sentido, investigaremos o percurso intelectual e estilístico da obra, identificando a filosofia do autor em relação aos personagens, para analisarmos suas reservas às provas do desígnio e cosmológica. Dessa forma, Hume propõe que evocar um Deus como condição explicativa do mundo natural e da moral carece de justificação, sendo possível, consoante seu naturalismo e ceticismo, uma alternativa explicativa mais consoante a natureza humana, a saber: o ateísmo como uma filosofia *Godless*.

**Palavras-Chave:** Hume, Ateísmo, Crença em Deus, Explicações Naturais, Ceticismo

## **Abstract**

This thesis deals with Hume's enquiry, in *Dialogues*, concerning the issue of the existence of God. It is argued that the aforesaid work fits into an atheistic perspective, since an alternative explanatory theory to theism is proposed. For that manner, we will investigate the intellectual and stylistic path of the work, identifying the author's philosophy in relation to characters, to analyze his restrictions on the design and cosmology proofs. Therefore, Hume proposes that evoking God as an explanatory condition of natural world and morality lacks justification, and it is possible, according to his naturalism and skepticism, an alternative explanatory theory in accordance with the human nature, namely: atheism as a kind of Godless philosophy.

**Key-Words:** Hume, Atheism, Belief in God, Natural Explanations, Skepticism

<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1 - Quem fala por Hume</b>	<b>26</b>
<b>1.1 Critérios hermenêuticos acerca dos Diálogos</b>	<b>30</b>
<b>1.2 Quem não fala por Hume</b>	<b>36</b>
<i>1.2.1 O papel de Hérmino nos Diálogos</i>	<i>37</i>
<i>1.2.2 O papel de Demea nos Diálogos</i>	<i>38</i>
<b>1.3 Quem pretensamente fala por Hume</b>	<b>49</b>
<i>1.3.1 O papel de Pânfilo nos Diálogos</i>	<i>49</i>
<i>1.3.2 O papel de Cleanto nos Diálogos</i>	<i>54</i>
<i>1.3.3 O papel de Filon nos Diálogos</i>	<i>68</i>
<i>1.3.4 Sobre as hipóteses da ausência de um porta-voz específico de Hume</i>	<i>93</i>
<b>Capítulo 2 - O argumento a priori e a crítica humiana</b>	<b>100</b>
<b>2.1 Influências histórico-filosóficas do argumento dito a priori nos Diálogos</b>	<b>105</b>
<b>2.2 O argumento de Demea</b>	<b>122</b>
<i>2.2.1 Análise da estrutura do argumento demeano</i>	<i>124</i>
<b>2.3 As críticas de Hume à prova dita a priori</b>	<b>138</b>
<i>2.3.1 Críticas de Cleanto ao argumento de Demea</i>	<i>139</i>
<i>2.3.2 Crítica de Filon ao argumento de Demea</i>	<i>156</i>
<b>Capítulo 3 - O argumento a posteriori e a crítica humiana</b>	<b>165</b>
<b>3.1 Influências histórico-filosóficas na elaboração do argumento do desígnio</b>	<b>171</b>
<i>3.1.1 A hipótese de Butler</i>	<i>180</i>
<i>3.1.2 A hipótese de Bentley</i>	<i>190</i>
<i>3.1.3 A hipótese dos teólogos empiristas</i>	<i>199</i>
<b>3.2 O Argumento do Desígnio</b>	<b>203</b>
<i>3.2.1 A versão da Parte II</i>	<i>209</i>
<i>3.2.2 A versão da Parte III</i>	<i>217</i>
<i>3.2.3 Da modulação do argumento à modéstia da versão da Parte XI</i>	<i>226</i>
<b>3.3 As críticas ao argumento a posteriori</b>	<b>235</b>
<i>3.3.1 As críticas à analogia e à ordem-desígnio</i>	<i>237</i>
<i>3.3.2 O problema do mal</i>	<i>257</i>
<i>3.3.3 Não precisamos ir além do mundo</i>	<i>264</i>
<b>Capítulo 4 - O ateísmo humiano nos Diálogos</b>	<b>271</b>

<b>4.1 Interpretações sobre o ateísmo</b>	<b>272</b>
<i>4.1.1 O ateísmo contextual</i>	273
<i>4.1.2 O ateísmo positivo e negativo de crença</i>	280
<i>4.1.3 O agnosticismo e o deísmo</i>	286
<i>4.1.4 O ateísmo como teoria explicativa alternativa</i>	289
<b>4.2 Explicação Completamente Natural e o Princípio da Parcimônia</b>	<b>298</b>
<i>4.2.1 A Completude Natural Explicativa</i>	300
<i>4.2.2 Princípio da Parcimônia</i>	307
<b>4.3 O ateísmo de Hume</b>	<b>315</b>
<i>4.3.1 ATEA, explicações naturalizadas e parcimônia</i>	316
<i>4.3.2 O ATEA e a reversão da Parte XII</i>	323
<i>4.3.3 A maior plausibilidade da interpretação consoante o ATEA</i>	330
<b>Conclusão</b>	<b>342</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>345</b>
<b>Apêndice A - Seria o argumento de Demea propriamente a priori?</b>	<b>359</b>

## Lista de Abreviações

**Hume** - o detalhamento das obras se encontra na bibliografia específica de Hume.

**T - A Treatise of Human Nature.** Adotamos a edição brasileira da Editora UNESP como padrão das citações em português, além de seguir a notação clássica de livro, parte, seção e parágrafo na numeração. E.g.: T 1.3.3.5 [lê-se: *Tratado*, Livro 1, Parte 3, Seção 3, Parágrafo 5]. As notas do livro serão apresentadas assim Tn1, sendo n o indicativo de nota seguido do número.

**D - Dialogues Concerning Natural Religion.** Adotamos a edição portuguesa da Editora Calouste Gulbenkian como padrão das citações em português, além de seguir a notação clássica de parte e parágrafo. E.g.: D I, 3 [lê-se: *Diálogos*, Parte I, Parágrafo 3].

**EHU - An Enquiry Concerning Human Understanding.** Adotamos a edição brasileira da UNESP como padrão das citações em português, além de seguir a notação clássica de seção, parte (quando há) e parágrafo. E.g.: E VIII.1, 25 [lê-se: *Primeira Investigação*, Seção VIII, Parte 1, Parágrafo 25].

**A - Abstract of Treatise.** Adotamos a edição brasileira da Editora UNESP do *Tratado*, a qual apresenta o *Abstract* ao final, como padrão das citações em português, além de seguir a notação de indicação do parágrafo. E.g.: A 27 [lê-se *Abstract*, Parágrafo 27].

**N - The Natural History of Religion.** Adotamos a edição portuguesa da Editora Calouste Gulbenkian como padrão das citações em português, além de seguir a notação clássica de seção e parágrafo. E.g.: N IV, 5 [lê-se: *História Natural*, Seção IV, Parágrafo 5].

**RP - Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences.** Adotamos a edição brasileira da Editora Iluminuras como padrão das citações em português, além de seguir a notação de identificação do parágrafo. E.g.: *RP I* [lê-se: *Do Surgimento*, Parágrafo 1].

**Clarke** - o detalhamento da obra se encontra na bibliografia primária.

**Dem - A Demonstration of the Being and Attributes of God and other Writings.** Adotamos a edição inglesa da Editora de Cambridge como padrão das citações em língua inglesa com tradução nossa, além de seguir a notação de identificação por seção e parágrafo. E.g.: Dem. I, §1° [lê-se: *Demonstração*, proposição I, parágrafo 1°].

**Kant** - o detalhamento da obra se encontra na bibliografia primária.

**KrV - Crítica da Razão Pura.** Adotamos a versão portuguesa da editora Calouste Gulbenkian, além da numeração clássica referente às edições A e B. E.g.: KrV, B633-634/A605-606.

**Locke** - o detalhamento da obra se encontra na bibliografia primária.

**Ess. - An Essay Concerning Human Understanding.** Adotamos a edição inglesa da Editora de Oxford como padrão das citações em língua inglesa com tradução nossa, além de seguir a notação de identificação por livro, capítulo e parágrafo. E.g.: *Ess.* I, IV, §9 [lê-se: *Ensaio*, Livro I, Capítulo IV, Parágrafo 9].

## Introdução

A presente tese versa sobre a interpretação da filosofia da religião de Hume, nos *Diálogos*, como ateísmo. A questão central se concentra na investigação acerca da crença na existência de Deus, analisando a viabilidade de compatibilizá-la com a teoria humiana. Haveria espaço para Deus na teoria do autor escocês ou sua filosofia seria sem Deus, porquanto não haveria espaço para Ele na esfera explicativa e mesmo moral? Tentar-se-á mostrar que a filosofia sem Deus é a proposta interpretativa mais coerente com o ceticismo e naturalismo humiano. Esse problema se põe pelo que segue.

O problema da religião em David Hume parece ser uma questão menor se comparada ao interesse que despertam suas incursões filosóficas em outras questões, quais sejam: epistemologia e o problema do conhecimento acerca do mundo; moral e a fundamentação dos princípios morais *et cetera*. Todavia, haveria em uma tal interpretação um equívoco<sup>1</sup>.

Hume mesmo faz notar que sua investigação é abrangente, por isso, denomina-a, na introdução do *Tratado*<sup>2</sup>, de investigação acerca da natureza humana. Ele não está a retomar as questões da natureza no sentido grego de φύσις, mas reconstruindo uma investigação sobre o ser humano como um todo, naquilo que caiba em sua metodologia, como o filósofo faz notar:

Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação (...) Nenhum deles pode ir além da experiência ou estabelecer qualquer princípio que não seja fundado sob esta autoridade (HUME, 2009 [1739-1740], p. 22 e 24)

E ainda

Não devemos pensar que tal aperfeiçoamento na ciência do homem será menos honroso para nosso país natal que aquele ocorrido na filosofia da natureza; devemos antes considerá-lo como uma glória ainda maior, em virtude da maior importância daquela ciência (...) Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão

<sup>1</sup> Merrill afirma que, apesar de sua não religiosidade pessoal, Hume contribui enormemente com a reflexão acerca da religião. Cf. MERRILL, Kenneth R. **Historical Dictionary of Hume's Philosophy: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements**. n. 86. USA: The Scarecrow Press, Inc, 2008, p. 42.

<sup>2</sup> HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [1739-1740], p. 20-21.

desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar os nossos princípios tanto universais quanto possível (...) ainda é certo que não podemos ir além da experiência. (HUME, 2009 [1739-1740], p. 22-23)

Assim, a investigação que envolve a religião, por ser “objeto de conhecimento dos homens, que (a) julgam por meio de seus poderes e faculdades” (HUME, 2009 [1739-1740], p. 21), está também assentada na ciência da natureza humana, logo, tal inquirição não é de somenos importância, porquanto trata de questões centrais acerca de nossas capacidades naturais e nossa vida social inclusivamente.

Não apenas isso, mas o contexto social e intelectual no qual o autor escocês cresceu estava repleto de influências da religião<sup>3</sup>, desde a formação escolar, passando pela formação acadêmica<sup>4</sup>, inclusivamente ditando regras de vida e comportamentos sociais<sup>5</sup>. Mesmo com o advento da ciência moderna, com Newton, a religião não perdeu em definitivo sua influência nas investigações sobre o mundo natural, já que houve forte presença de religiosos cientistas que se utilizavam dos novos conhecimentos científicos para sustentar suas crenças<sup>6</sup>. O mesmo se via no âmbito filosófico, no qual os filósofos dedicavam-se a debater questões religiosas

---

<sup>3</sup> O foco desta tese está na religião cristã, objeto investigativo de Hume em suas obras, bem como o Deus cristão. Dessa forma, afastamos uma análise geral de qualquer religião ou divindade de outro tipo.

<sup>4</sup> Já no *Abstract* do *Tratado*, faz-se referência a filósofos religiosos que influenciaram a primeira obra do autor escocês, como: “sr. Locke, meu senhor Shaftsbury (...), dr. Butler” (A.1). Cf. HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2009 [1739-1740], p. 645-646.

<sup>5</sup> Kemp Smith, em sua Introdução dos *Diálogos*, afirma categoricamente que Hume teve contato seguro com quase todo o corpo doutrinário calvinista, que lhe influenciara desde a infância, mesmo que em sua maturidade tenha se afastado de tal corpo doutrinário. Cf. HUME. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Introduction and Notes by Norman Kemp Smith. New York: Social Sciences Publishers, 1948 [1779], p. 2-3; 6-7.

<sup>6</sup> Thrower assevera que a ideia de que a ciência seria um modo de criticar a religião é algo tardio, presente apenas a partir dos séculos XVII e XVIII, ou seja, na época de Hume, não se havia consolidado a ideia de que religião e ciência se contrapunham: “O leitor decerto terá estranhado que ainda não se tenha feito qualquer referências desenvolvimento da ciência empírica, frequentemente considerada uma das causas de descrença neste período. A verdade, porém, é que, tal como cedo se veio a verificar, embora a nova concepção científica do mundo pudesse implicar ateísmo e descrença, só nos sécs. XVII e XVIII se chegou explicitamente a essa conclusão. Numa carta escrita a Edmund Spencer nos finais do séc. XVI, Gabriel Harvey manifestava sua contrariedade perante a tendência que revelava a nova ciência para tratar um número cada vez maior de fenômenos que até então pertenciam ao domínio da Fé. Mas Buckley sustenta que uma análise da literatura do séc. XVI demonstra que os agnósticos e ateus só muito raramente recorreram a argumentos baseados na ciência para apoiar suas teses” (THROWER, James. **Breve História do Ateísmo Ocidental**. Lisboa: Edições 70, 1971, p. 88).

(RUSSELL, 2008, p. 25)<sup>7</sup>, como a imortalidade da alma, a vida futura e, em especial, provas sobre a existência de Deus, contra seus críticos, visando sustentar a racionalidade das crenças religiosas, como nos dá notícia Martin Bell: “A primeira metade do século dezoito foi um período de intenso debate em teologia” (HUME, 1990 [1779], p. 6)<sup>8</sup>, em sua Introdução dos *Diálogos*, de 1990<sup>9</sup>.

O autor assevera que as questões em disputa no início do século XVIII versavam também sobre o uso da razão como forma de sustentar as crenças religiosas, com especial destaque para a crença base em Deus, uma vez que haveria evidências racionais que justificassem tal crença, como expõe Wesley Salmon: "durante todo o tempo de vida de Hume - bem como antes e depois -, a ‘religião natural’ usufruía de considerável popularidade. De acordo com essa abordagem, a existência de um Ser Supremo poderia ser estabelecida por argumentos racionais, *a priori* ou *a posteriori*” (SALMON, 1978, p. 143)<sup>10</sup>.

Dado seu agudo senso histórico e filosófico, Hume não desenvolveu sua filosofia alheio a tantos problemas<sup>11</sup>. Mesmo em sua juventude, já tendo contato com Clarke e Locke (RUSSELL, 2008, p. 39), o filósofo escocês apresenta o quanto a religião era um tema que lhe inquietava (HENDEL, 1925, p. 410). Kemp Smith, em sua Introdução à versão dos *Diálogos* de 1948, reafirma isso quando fala que várias questões das doutrinas calvinista - providência divina, vida futura e crença em um Ser Supremo - interessavam à investigação humiana, como se fazem presentes já no texto *The Platonist*, ainda na década de 1740. Aliás, já no *Tratado*, como nos mostra Paul Russell (2008, p. 10-11), o autor escocês enfrenta temas que tocam diretamente pontos que sustentam a religião - como a questão do infinito e da causalidade -, mesmo não sendo este o ponto central da obra; posição afirmada igualmente por Charles Hendel (1925, p. 27), quando assevera que já havia uma motivação religiosa nos escritos

<sup>7</sup> Paul Russell chama esse período, dos séculos XVII e XVIII, de "o período de ouro da teologia inglesa", dado seu desenvolvimento a partir da aliança entre razão e teologia cristã. Cf. RUSSELL, Paul. **The Riddle of Hume's Treatise: skepticism, naturalism and irreligion**. New York: Oxford University Press, 2008, p. 25-26.

<sup>8</sup> "The first half of the eighteenth century was a period of intense debate in theology" .

<sup>9</sup> Para maiores detalhes, conferir a Introdução de Bell ao texto dos *Diálogos* de 1990. HUME. **Dialogues Concerning Natural Religion**. London: Penguin Classics, 1990 [1779], p. 6-7.

<sup>10</sup> "During Hume's lifetime - as well as before and after - 'natural religion' enjoyed considerable popularity. According to this approach, the existence of a Supreme Being could be established by rational arguments, either *a priori* or *a posteriori*".

<sup>11</sup> Há várias passagens das obras que fazem referência a autores e problemas da época, como o caso de Locke (D I, 17; T n8 e n19; EHU I, 4), Clarke (T n18), Malebranche (D II, 2; EHU I, 4), Butler (T n1), entre outros .



iniciais de Hume, quando estudava as opiniões dos filósofos para alcançar a verdade por si mesmo, como ele deixa claro em sua carta a Dr. Cheyne<sup>12</sup>, ainda em 1734.

Em que pese haver influências religiosas em outros textos do autor escocês, no contexto humiano de investigação sobre o tema, a sua obra central, como destacam O'Connor<sup>13</sup> (2001, p. 7 e 23), Gaskin<sup>14</sup> (2009, p. 484) e Sessions<sup>15</sup> (2002, p. 1) é o *Dialogues Concerning Natural Religion*, porquanto, é o texto no qual se faz presente o debate filosófico sobre as questões centrais da religião<sup>16</sup>, como também afirma Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 24-25) em sua Introdução dos *Diálogos*, tais como: 1) se há um criador do mundo e se somos capazes de inferir sua existência e natureza (D II, 1)<sup>17</sup>; 2) se a moral tem seu fundamento último na religião, quando da existência de um Deus bom e fonte do bem (D X, 27-28)<sup>18</sup> e 3) se as crenças religiosas são justificadas racionalmente (GASKIN, 1978, p. 4; O'CONNOR, 2001, p. 8). Como afirma Holden<sup>19</sup> (2010, p. xi), não há como fazer uma interpretação sistemática da filosofia da religião, no que toca à crença acerca da existência de Deus, de Hume sem o texto dos *Diálogos*.

---

<sup>12</sup> Há uma controvérsia se a carta de 1734, *Letter to a Physician*, seria de fato endereçada a Dr. Cheyne, todavia, não sendo importante para nosso propósito, porquanto, a centralidade está no conteúdo da carta que faz menção a debates religiosos de então. Para um debate sobre isso, conferir: WRIGHT, J. Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician. In.: **Hume Studies**. v. XXVIX, n. 1, abr., 2003, p. 125-141.

<sup>13</sup> O'CONNOR, David. **Hume on religion** London, UK: Routledge, 2001.

<sup>14</sup> GASKIN, J.C.A. Hume on Religion. In: NORTON, David; TAYLOR, Jacqueline F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

<sup>15</sup> SESSIONS, William L. **Reading Hume's Dialogues: a veneration for true religion**. Bloomington, USA: Indiana University Press, 2002.

<sup>16</sup> Em que pese a presença da Seção X - Sobre os Milagres - e XI - Sobre uma Providência Particular e um Estado Futuro - na *Investigação*, os comentadores são unânimes ao reconhecer o texto dos *Diálogos* como a obra que dá um tratamento filosófico mais rigoroso e refinado às questões da existência e natureza divina, do mal no mundo e da racionalidade das crenças religiosas; enquanto outras obras tratam o tema apenas dentro do contexto mais geral da filosofia humiana, por exemplo, na abordagem antropológica da *História Natural da Religião* ou na crítica anti-metafísica da *Investigação*. Isso não quer dizer que os *Diálogos* não mantenham relação com as outras obras, mesmo porque, sendo uma das últimas obra de Hume, pressupõe outros debates filosóficos do autor escocês. Cf. GASKIN, 1978, p. 2; O'CONNOR, 2001, p. ix - Prefácio - e 7-8; FERRAZ, Marília Cortês de. **Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume**. 2012. 194f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 28.

<sup>17</sup> HUME, David. Diálogos sobre a Religião Natural. In: **Obras sobre Religião**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1779].

<sup>18</sup> Cf. GASKIN, J.C.A. **Hume's Philosophy of Religion**. 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1978, p. 167.

<sup>19</sup> Thomas Holden chega a chamar a obra de obra central em religião. Cf. HOLDEN, T. **Spectres of False Divinity**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. xi-xii.

Apesar de parecer, como afirma O'Connor, um texto sem muitas dificuldades de compreensão, a sua estrutura de diálogo apresenta alguns percalços de interpretação sobre qual a real postura de Hume dentro do debate, em especial acerca da crença na existência de Deus<sup>20</sup>: um deísta, como o apresentam O'Connor (2001, p. 10-11) e Gaskin (1978, p. 168); um teísta, como o apresentam Yoder<sup>21</sup> (2008, p. 97-99) e Shane Andre<sup>22</sup> (1993, p. 164) ou um agnóstico<sup>23</sup>, como o queira James Noxon<sup>24</sup> (1966, p. 248-250)<sup>25</sup>. A questão versa, especialmente, sobre a possibilidade de se mostrar a existência de um Ser que sustenta as crenças religiosas, uma vez que as bases da religião e seu escopo dependem do modo como se concebe haver ou não um Ser de atributos extraordinários, como Deus, como Pânfilo apresenta no prólogo da obra (D Intr., 4).

A controvérsia se instaura tendo em vista o fato de o autor escocês não asseverar categoricamente a inexistência de Deus. Sobre essa questão, vários intérpretes são concordes em afirmar que não há uma prova efetiva da inexistência de Deus (CAPALDI, 1970, p. 233; MARQUES, 2005, p. 133), mas que Hume está analisando o escopo das crenças religiosas, em especial a crença em Deus, uma vez que esta sustenta grande parte dessas crenças. Dessa forma, a avaliação que ele faria das provas apresentadas por Demea e Cleanto estaria no âmbito da verificação de sua coerência e consistência, em especial no que tange à conclusão pretendida: há um Deus criador do mundo com características extraordinárias; ou seja, o autor escocês não introduz a crença não há um Deus de modo expresso.

Ora, se não há uma negação expressa da crença em Deus, mas uma avaliação dos argumentos apresentados, a conclusão de que a proposta filosófica de Hume pode ser interpretada a partir do ateísmo não é explícita, pois quedaria possível compatibilizar as

---

<sup>20</sup> Uma explanação mais pormenorizada sobre a definição do que seria deísmo, teísmo e agnosticismo, como atribuído a Hume, será tratado no capítulo 04 deste trabalho. Pelo presente, queda apresentar as propostas interpretativas, que serão analisadas mais à frente, contextualizando o debate sobre os *Diálogos*, bem como o modo de apresentar o aspecto controverso da interpretação da obra humiana.

<sup>21</sup> YODER, Timothy S. **Hume on God**. London: Continuum, 2008.

<sup>22</sup> ANDRE, Shane. Was Hume an Atheist?. In: **Hume Studies**. vol. XIX, n. 1, apr., 1993, p. 141-166.

<sup>23</sup> Yoder interpreta Flew como um defensor do agnosticismo de Hume. Cf. Yoder, 2008, p. 8-11

<sup>24</sup> NOXON, James. Hume's Agnosticism. In: **The Philosophical Review**. vol. 73, n. 2, apr., 1964, p. 248-261.

<sup>25</sup> Anthony Flew segue posição semelhante. Cf. FLEW, Anthony (ed.). **Writings on Religion**. La Salle, IL: Open Court, 1992, p. vii.

críticas apresentadas e a crença em algum tipo de divindade, mesmo que com características mais modestas; o que queremos mostrar não ser o caso.

Some-se a isso uma estrutura bastante complexa e sofisticada de organização da obra. Dividido em doze partes e uma introdução, a qual chamo prólogo, o texto busca inquirir o problema da religião, com destaque para a questão da crença em Deus (D Int., 5), por se tratar de tema obscuro e importante (D Int., 3-4); para tanto, visa estabelecer a melhor abordagem a ser adotada, como se depreende da primeira parte, quando da discussão sobre o uso do ceticismo proposto por Fílon ou sobre o uso de uma metodologia voltada para explicações naturais, como o queira Cleanto. O debate é uma reminiscência de Pânfilo, discípulo de Cleanto, transmitida a Hérmino, quando de ter presenciado a discussão, durante o verão, entre estes três personagens: Fílon, Cleanto e Demea. O narrador busca recordar tudo quanto foi possível reter daqueles diálogos.

A sequência das partes demonstra a centralidade da investigação por razões que sustentem a crença em um Deus, no caso, cristão; estando assim organizadas: a) as partes II a XII, excetuando-se a IX, se dedicam ao argumento a partir do mundo natural, como proposto por Cleanto, tendo em Fílon seu debatedor, focando na ordem e finalidade do mundo, com base em raciocínios de analogia; b) a parte IX dedicada à prova *a priori* da existência de Deus, tendo Demea como seu porta-voz e Fílon e Cleanto como críticos, cujo foco está em uma investigação abstrata sobre a existência de Deus a partir da máxima de que tudo que existe tem uma causa; c) a parte XII dedica-se, além de retomar de modo crítico a questão do argumento natural de Cleanto, a tratar da posição final de Fílon sobre a crença em Deus, bem como que tipo de religião decorreria dessa divindade no caso dela ser possível.

Essas questões impedem uma interpretação trivial da obra, exigindo uma análise mais aprofundada, quando do reconhecimento de três fatores que nortearam a composição dos *Diálogos*: I) o uso de estilo literário<sup>26</sup>; II) a complexidade-obscuridade do tema e III) o contexto histórico-social.

---

<sup>26</sup> Para uma maior discussão desse tema, conferir: CARABELLI, Giancarlo. **Hume e la Retorica dell'Ideologia: uno Studio dei "Dialoghi sulla Religione Naturale**. Firenze: La Nuova Scuola Editrice, 1972, p. 13; BARNHART, Joseph. Hume's Legacy of Philosophical Theology. In.: **Southest Philosophical Studies**. v. 15, 1990, p. 12; FOSL, P. S. Doubt and Divinity: Cicero's Influence on Hume's Religious Skepticism. In.: **Hume Studies**. v. XX, n.1, abr., 1994, p. 110; SESSIONS, 2002, p. 7; .

No que tange a I), seu veio e interesse pela literatura se fazem presentes ao longo do texto, como expressão de seu gênio literário (TWEYMAN, 1993, p. 167), sem contudo se descurar da questão filosófica (RECCA, 2007, p. 68)<sup>27</sup>. Tal empresa se apresenta de modo muito claro pela presença de 5 personagens, os quais conduzem as discussões ao longo do texto por meio de diálogos<sup>28</sup>, mostrando a influência literária clássica e moderna de textos que se utilizavam de tal expediente, bem como a aguda compreensão histórico-social de Hume em relação aos debates intelectuais.

Essa utilização dialógica não era inédita em Hume<sup>29</sup>. Ora, em sua época, Shaftesbury dedicara-se à questão, afirmando que o uso do estilo dialógico dava-se por meio de uma maestria artística do autor (2000, p. 123) que tinha um impacto maior sobre seu leitor (*Ibid.*, p. 125), em contraponto ao uso do estilo de tratado (*Ibid.*, p. 124-125), mais comum entre os modernos que entre os antigos.

Havia a presença dos famosos textos sobre religião, de Berkeley, *Três Diálogos entre Hilas e Philonous*, de 1713, e o *Alciphron*, de 1732. Não apenas isso, como notado, a formação do jovem Hume, como apontam Kemp Smith e Paul Russell, permitindo um contato com doutrinas clássicas, como as epicuristas (HUME, 1948 [1779], p. 25) e de Cícero (*Ibid.*, p. 60), bem como os autores de sua época, como o próprio Berkeley (RUSSELL, 2008, p. 10; HENDEL, 1925, p. 411), fez com que esse estilo de escrita o influenciasse. Price (1964, p. 97) chega a afirmar que a formação clássica de Hume fora bem robusta, deixando-se influenciar muito pelo estilo de diálogo usado por Cícero (YAJIMA, 2017, p. 250), no *Sobre a Natureza dos Deuses*, como também o afirma Kemp Smith, em seu comentário aos *Diálogos* (HUME, 1948 [1779], p. 60).

---

<sup>27</sup> “(...) i *Dialoghi sulla religione naturale* sono un’opera prevalentemente filosofica (...)” (RECCA, C. *Natura e Istituzione della religione in David Hume*. In.: **Annali della Facoltà di Scienze della Formazione**. v. 6, 2007, p. 68. Disponível online em: <<http://ojs.unict.it/ojs/index.php/annali-sdf/article/view/57>>. Acesso em 12 abr. 2017).

<sup>28</sup> Shaftesbury dá notícia de que o uso de diálogos como forma de apresentar um debate filosófico não é inédita em Hume, mas permeava o contexto intelectual de então, como se nota nos diálogos de Berkeley *Três Diálogos entre Hilas e Philonous*, de 1713, e o *Alciphron*, de 1732. Há que se considerar o fato de Hume ter tido contato com esses textos e autores, como afirma Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 25; 60). Sobre o uso dos diálogos no tempo de Hume, vide SHAFTESBURY. **Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times**. v. I, Indianapolis, EUA: Liberty Fund, 2000, p. 123-127.

<sup>29</sup> O próprio Shaftesbury, o qual usara a forma dialógica no século XVIII, havia afirmado que o uso de diálogo seria uma forma de chegar à verdade de modo não convencional, ou seja, pelo debate, e não pela voz de um autor. Isso permitiria que o autor, em sua opinião, fosse aniquilado (diluído) dentro do texto, de tal modo que o leitor pudesse se ver no debate, como fizeram os antigos (BELL, 2001, p. 238-239).

De fato, o autor escocês teve na sua formação intelectual a influência de autores com grande habilidade literária, tendo contato com textos dessa natureza, inclusivamente os clássicos, como em Cícero e Virgílio (FOSL, 1994, p. 103; PRICE, 1964, p. 97-99;). Sobre isso, o próprio autor dos *Diálogos* dá notícia em sua *My Own Life*, ao afirmar que devorava Cícero e Virgílio; além de citar no ensaio *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*<sup>30</sup> (Do Surgimento e do Progresso das Artes e das Ciências) uma grande quantidade de autores literatos clássicos, como Ovídio, Homero, Plutarco, entre outros. Isso mostra que a formação estilística, além da filosófica, fez parte da vida intelectual de Hume, contudo, isso não pode ser confundido como um descuramento de Hume de sua filosofia em prol de sua inclinação mais literária.

Há inclusive uma querela sobre o papel exercido por Cícero na composição dos *Diálogos*, em especial quanto à forma e ao conteúdo. Em relação a este, o que se mostra mais evidente é que não se pode dar ao texto ciceroniano toda a base modelar que inspirou o autor escocês (PRICE, 1964, p. 104), sem contudo considerar que Cícero fora uma das fortes influências humanas (PRICE, 1964, p. 97-98; FOSL, 1994, p. 103). Quanto à forma, Hurlbutt (1956, p. 495-496) acredita haver grandes semelhanças na estrutura de ambos os diálogos. Nota-se, a título de exemplo, o fato de, no início do texto do autor romano (CÍCERO, 2003, p. 22-23)<sup>31</sup>, haver a contextualização do debate sobre os deuses dentro da situação de então, bem como a apresentação de seus personagens. Cícero afirma ir à casa de Cota, na qual estavam Veleio e Balbo para poderem discutir sobre a natureza dos deuses, questão obscura (*Ibid.*, *id.*). Isso se aproxima da estrutura do prólogo dos *Diálogos*, no qual Pânfilo introduz a questão e os personagens, reforçando a dificuldade do tema e sua obscuridade. É digna de nota o fato de os debates serem contados por alguém que os presenciou.

Outra semelhança estrutural está no fato de Cota e Fílon serem interlocutores críticos de todos os argumentos apresentados. Cota avalia o epicurismo de Veleio e o estoicismo de Balbo, enquanto Fílon inquire sobre a prova do desígnio de Cleanto e o apriorismo de Demea. Isso confere uma proximidade estrutural às obras. Quanto à análise do estoicismo de Balbo,

---

<sup>30</sup> HUME. Do surgimento e Progresso das Artes e Ciências. PIMENTA, P. (org.) In.: **A Arte de Escrever Ensaio**: David Hume. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008 [1742], p. 98.

<sup>31</sup> Estamos adotando a tradução feita por Leandro Vendemiatti, em sua dissertação de mestrado. Cf. VENDEMIATTI, Leandro Abel. *De Natura Deorum de Cícero*. 2003, 148f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2003.

há que se considerar o fato dele apresentar um argumento do desígnio, a partir da ordem do mundo. Isso é mais um elemento de proximidade entre as obras, em que pese o argumento de Cleanto não ser o de Balbo.

Contudo, a estrutura da obra de Cícero segue uma dinâmica diferente da obra de Hume. O autor Romano usa quase toda primeira parte do livro I para apresentar outras posições sobre os deuses também presentes na época, pela boca de Veleio (2003, p. 23-55), fazendo um grande resumo de todas as grandes escolas filosóficas sobre o tema (*Ibid.*, p. 21). Isso não está presente dessa maneira na obra humiana, na qual a apresentação de cada filosofia é feita pelo personagem que a defende, sem haver algum tipo de resumo geral, normalmente, ficando cada personagem adstrito às suas bases filosóficas. De fato, no *Sobre a Natureza*, cada livro se dedica de modo separado a tratar dos argumentos dos personagens, sendo Cota apenas o avaliador de todos; enquanto nos *Diálogos*, o modo de tratamento das questões segue mais por tema levantado do que por escola filosófica.

Pelo exposto, tomaremos a opinião de que o autor escocês, em relação a Cícero, fora influenciado na composição estrutural dos *Diálogos*, mas não reduz seu texto a uma mera cópia dos personagens<sup>32</sup> e dos problemas do *Sobre a Natureza*, atualizando-os ao debate científico nascente.

Isso se dá, consoante Fosl (1994, p. 112), pelo fato de que Hume não fora descuidado com o contexto<sup>33</sup> no qual estava presente. Hurlbutt (1956, p. 496-497) afirma que há em alguns conteúdos, como no argumento do desígnio, forte influência de uma compreensão de estrutura de mundo mais atual<sup>34</sup>, seguindo a interpretação de Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 25-26), a partir da ciência de então.

---

<sup>32</sup> Quanto à questão da influência sobre os personagens, será tratada no primeiro capítulo desta tese.

<sup>33</sup> Isso se torna mais claro quando se percebe que o autor escocês teve contato com textos em forma de diálogo de sua época, como ele apresenta no ensaio *Do Progresso*, quando, em um trecho, ele compara um personagem de Cícero, Ático, e o tratamento dado a ele nos textos com um diálogo entre dois personagens de Jeromy Collier, cujo texto circulava no início do século XVIII (RP XXXIV). Assim, apesar do elemento estrutural do diálogo ter sido influenciado pelo contato com os clássicos, outras fontes de influências concorrem para a motivação humiana de uso da estrutura de diálogos.

<sup>34</sup> Alguns historiadores da Filosofia Moderna afirmam que Hume estaria a debater com um Deus ortodoxo cristão, apresentado pela boca de Demea, e com um deus mecânico, como o propõe Cleanto. Em ambos os casos, são crenças vigentes diante de uma sociedade mais mecanizada e religiosa. Cf. HYMAN, Gavin. **A Short History of Atheism**. New York: I.B. Tauris & Co, 2010, p. 28-32 e 52-58; JACOB, Margaret. **The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans**. London: George Allen & Unwin, 1981, p. 29-30; THROWER, 1971, p. 92-95.

Dessa forma, a estrutura da obra se une ao seu conteúdo, exigindo cuidado quanto à interpretação dos temas debatidos, mormente no que tange à posição filosófica de cada um dos personagens, os quais têm posicionamentos bem peculiares e distintos, sendo possível reconhecer em Cleanto, Fílon e Demea a tríade que conduz as discussões a depender da compreensão que cada um tem em relação à religião e a Deus<sup>35</sup>. Dessa forma, a estilística da obra se mostra amalgamada com a filosofia ali debatida, não sendo possível dar ao veio literário de Hume a finalidade última da composição dos *Diálogos*, sem contudo lhe diminuir a importância.

Quanto à complexidade do tema, está também vinculada a sua obscuridade (CARABELLI, 1972, p. 47-49)<sup>36</sup>, uma vez que debater sobre religião, em especial sobre as bases de suas crenças, como a crença na existência de Deus, envolve compreensões filosóficas diversas com argumentos sutis<sup>37</sup>. Assim, a escolha estilística de Hume consegue resumir as principais posições presentes nos debates intelectuais à época<sup>38</sup>, introduzindo o leitor na questão como seria tratada pelos seus defensores, bem como a possibilidade de um debate filosófico sobre o tema, quando do modo de analisar *pari passu* as estruturas formais e materiais de cada argumento. De fato, Hume não adota uma estratégia falaciosa no tratamento das questões de religião - uma falácia do espantalho (CLARK, 2013, p. 64)<sup>39</sup> -, mas tem em mente o debate filosófico e científico de sua época e tenta apresentar sua investigação filosófica sobre a temática<sup>40</sup>, em certo sentido, literariamente, contextualizando o leitor no

---

<sup>35</sup> Carabelli chama bem a atenção para esse fato ao afirmar que cada personagem pode ser lido dentro de um contexto teórico específico de tal sorte que a leitura dos *Diálogos* seria uma leitura dialética de uma debate teórico sobre matéria de religião, de tal sorte que cada teoria estaria instanciada nos personagens, como assevera: "Desejando estabelecer uma relação direta dos conteúdos e não somente da estrutura entre os *Diálogos* e o contexto da sociedade escocesa, a referência histórica dos *Diálogos* deve ser encontrada não tanto naquilo que se refere a Filon, mas bastante no que se refere a Demea e a Cleanto" (1972, p. 242).

<sup>36</sup> Cf. CLARK, Samuel. Hume's Uses of Dialogues. In: **Hume Studies**. v. 39, n. 1, dez. 2013 p. 71-73.

<sup>37</sup> Citando Michael Prince, Bell afirma que à época havia a crença de que o uso da forma de diálogos indicaria que a questão deveria ser debatida de modo racional, de tal forma que uma obra com esse formato implicava uma posição filosófica controversa a ser discutida (2001, p. 238), como se faz notar: "The dialogue form represented the activity of free, rational enquiry and thus to make anything the topic of dialogue was thereby to imply that the questions being considered were ones which it was appropriate to determine by reason."

<sup>38</sup> BELL, Martin. The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*. **Hume Studies**, v. 27, n. 2, nov. 2001, p. 241-242.

<sup>39</sup> Cf. BELL, 2001, p. 239

<sup>40</sup> Bell chega a percorrer as influências típicas da época que marcam a posição filosófica de alguns personagens, especialmente Cleanto. Este é associado a Lorde Kames (2001, p. 235-236), amigo de Hume, em seu empirismo religioso com base em uma teologia natural, como o descreve Smith (Ibid., p. 233-234).

debate histórico sobre a crença na existência de um Deus e suas consequências. Assim, a adoção de vários personagens com posturas diferentes ajuda na compreensão do rico contexto intelectual de então, permitindo que eles possam instanciar essas discussões na obra (BELL, 2001, p. 235-236).

Além do mais, como afirma Clark (2013, p. 71-73), a discussão sobre religião em Hume é complexa por envolver não apenas questões de cunho teológico, mas elementos da vida prática. Havia uma preocupação do impacto que a religião exercia na vida moral e social (D XII, ).

Some-se a esses dois fatores, o que trata o ponto III), o contexto histórico-social desfavorável a críticas à religião. Para além do ambiente intelectual de então, deve-se também pontuar a problemática política, jurídica e cultural que envolvia apresentar críticas à religião à época. Os contextos social, político e religioso não eram favoráveis a uma publicação abertamente crítica à religião, não apenas na época da elaboração dos *Diálogos*, como desde antes. Cabarelli (1972, p. 17-18) relembra o fato de haver, à época, uma censura prévia aos livros que deveriam ser publicados, que, na Inglaterra, fora abolida já em 1695, mas que na Escócia ainda vigorava de modo mais rígido. Todavia, a *common law*, na terra da rainha, era aplicada ainda desfavoravelmente em relação aos autores considerados, em matéria de religião, destoantes da crença padrão<sup>41</sup>, ou seja, para efeitos práticos, toda publicação contra a religião poderia, e de fato era o caso, gerar perseguição e consequências penais inclusivamente, porquanto, houve um trânsito da competência de analisar questões de matéria religiosa da Igreja para o Estado, entre os séculos quinze e dezesseis, como afirma Carabelli: “A jurisdição sobre os crimes de blasfêmia era progressivamente passada, no curso de 1500 e de 1600, da igreja para ao estado” (1972, p. 19)<sup>42</sup>. Nesse sentido, não apenas as questões religiosas eram tratadas pelo Estado, mas destaca-se o tratamento dado àquilo que se enquadrava como crime que ofendia ostensivamente as bases da religião. Sobre a mesma

---

<sup>41</sup> Cabarelli faz tais ressalvas em uma longa nota de rodapé, a nota 39, fazendo referência ao modo como a censura se dava na Inglaterra e na Escócia. Já em 1697, com o *Blasphemy Act of 1697*, o ateísmo deixou de ser criminalizado, todavia, isso não quer dizer que tenha havido uma liberação de uma postura abertamente contrária às crenças-padrão da época. Cf. CABARELLI, 1972, p. 18-19; BERMAN, 2013, p. 35-36.

<sup>42</sup> “La giurisdizione sui reati di *blasphemy* era progressivamente passata, nel corso del '500 e del '600, dalla chiesa allo stato”



questão, assevera Mossner<sup>43</sup>: "Mesmo na relativamente tolerante sociedade intelectual da Grã-Bretanha do século dezoito, a prudência demandava que qualquer ataque à religião, natural ou revelada, especialmente natural e revelada como no presente caso, seria melhor escrita de modo indireto (...)”<sup>44</sup> (1977, p. 1 - grifo do autor)

Nessa senda, afirma Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 38-39) que, em que pese haver um suposto ambiente de tolerância dentro dos países protestantes, qualquer postura que se opunha a dogmas e princípios religiosos básicos poderia fazer mover o Estado para investigar e punir, porquanto, eram tratados como impiedade<sup>45</sup>. Recca também corrobora tal posição. Ela afirma que a Assembleia Geral da Igreja escocesa, apesar dos atos de tolerância, ainda atuava diante de textos considerados fora da ortodoxia religiosa vigente - *benpensante*. Apesar de ter conseguido publicar, em 1748, a primeira *Investigação* com as seções "Sobre os Milagres" e "De uma Particular Providência e um Estado Futuro", diante desses textos, houve uma gravosa reprimenda. Hume chegou a sofrer um processo excomunhão, em 1756, apenas por pedir certos livros que pareciam suspeitos, além de alguns anos antes, em 1745, Hume ter escrito uma carta tentando se defender de várias acusações feitas a sua obra do *Tratado*, quando de sua concorrência à vaga de filosofia moral na Universidade de Edimburgo<sup>46</sup>. Diante disso, Hume, por seu turno, tomara medidas<sup>47</sup> que permitissem que suas obras

---

<sup>43</sup> MOSSNER, E. Hume and the Legacy of the *Dialogues*. In.: MORICE, G.P. (ed.). **David Hume: bicentenary papers**. Austin, Texas: University of Texas Press, 1977, p. 1-22

<sup>44</sup> "Even in the relatively tolerant intellectual society of eighteenth-century Britain, prudence demanded that any attack on religion, natural or revealed, especially natural *and* revealed as in the present case, had better be written by indirection (...)”.

<sup>45</sup> Russell (2008, p. 38) dá um exemplo de um professor de Glasgow, Simson, ainda no início do século XVIII, ter de responder um processo por heresia, bem como outros pensadores considerados "*Neu-Lights*".

<sup>46</sup> Cf. NELSON, John. **Hume's "New Scene of Thought" and The Several Faces of David Hume in the *Dialogues Concerning Natural Religion***. Lanham, USA: University Press of America, 2010, p. 123-124.

<sup>47</sup> Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 57) reforça a tese de que a obra dos *Diálogos* era vista como perniciosa por Hume, bem como por seus amigos, que o desencorajaram a publicá-la. Mesmo Adam Smith, o qual era muito próximo, "não era menos desencorajador" (*was no less discouraging*) que os outros amigos de Hume, afirma o comentador, posição igual defendida por Mossner (1977, p. 1), quando afirma que havia entre seus amigos certa resistência de que o texto fosse publicado antes da morte de Hume, chegando a haver entre eles alguns que acreditavam que o texto poderia até mesmo gerar problemas se publicado *post-mortem*, mesmo que a elaboração do texto não tenha sido feita pensando nessa hipótese póstuma.

pudessem circular (GASKIN, 1978, p. 1; 2009, p. 484)<sup>48</sup>, acarretando pouco ou nenhum problema de ordem social a si<sup>49</sup>.

Ora, a escolha de uma metodologia mais literária<sup>50</sup>, logo, mais obscura quanto à compreensão, dificultaria atribuir de modo claro a Hume uma postura notadamente antirreligiosa, consoante a problemática no qual ele já estava envolvido quando da publicação de alguns de seus textos pretéritos. No caso, Hume estava sendo acusado de ateísmo<sup>51</sup> e de se contrapor às principais doutrinas religiosas de sua época, logo, de se afastar do pensamento padrão desenvolvido nas universidades e predominante, inclusivamente, na política. De fato, a obra não apresenta com clareza<sup>52</sup> o real posicionamento do autor frente às questões debatidas. Saber identificar quem representa Hume na obra é uma das difíceis tarefas de interpretação do texto, sendo, entretanto, fulcral para compreender o posicionamento do autor escocês em relação às crenças religiosas, em especial, no que tange à crença em Deus, porquanto, cada personagem se mostra partidário de uma compreensão específica de religião.

Diante desse quadro constitutivo e inquisitivo da obra, o presente trabalho vai investigar a hipótese de que o texto humiano de 1779 é notadamente ateu, mesmo de modo não explícito, no sentido de tentar propor uma explicação completa acerca do mundo a qual não tem lugar para Deus, sendo uma filosofia sem Deus, ainda que Hume não prove que não haja

---

<sup>48</sup> Berman faz notar que o Ato de 1666/1667 - que quase criminalizava a negação da existência de Deus -, e o de 1677/1678 - criminalizou abertamente a negação sobre a existência de Deus - e o de 1697 contra a blasfêmia e da perseguição política na qual um blasfemo poderia incorrer, de tal sorte que os críticos da religião velavam sua postura, evitando represálias políticas e mesmo jurídicas. Cf. BERMAN, David. **A History of Atheism in Britain: from Hobbes to Russell**. London: Rutledge Taylor & Francis Group, 2013, p. 48-49.

<sup>49</sup> Cabarelli chama a atenção para uma autocensura de Hume, no qual ele se preocuparia com o impacto editorial de sua obra nos leitores londrinos e escoceses, bem como a diferença no temperamento de cada qual. Cf. CABARELLI, 1972, p. 21-23.

<sup>50</sup> Mossner defende igual tese. Cf. MOSSNER, 1977, p. 1-2.

<sup>51</sup> Beattie, em seu *Essay*, de 1770, atribuía a alguns textos do autor escocês a alcunha de ateu. Contudo, vale notar que, apesar do uso da expressão ateu nem sempre se fazer presente ao tratar de Hume, vários autores da época o colocava como *free-thinker*, termo que estava completamente associado a autores, especial depois do *Alciphron* de Berkeley, de base secular. Sobre o uso do termo *free-thinker* por Berkeley em bases seculares, conferir DAVIE, G. Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy. In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, 1979, p. 45-46; ou ainda RUSSELL, 2008, p. 17.

<sup>52</sup> James Beattie já dava notícia, em 1770, em uma longa nota de rodapé de sua obra *Essay*, que, desde a redação da seção XI do *First Enquiry*, Hume usava esse expediente. João Paulo Monteiro corrobora tal interpretação quando afirma que, em Hume, "seus textos estão permeados de ironia, de exemplos de ocultação do significado real por trás de um véu de ambiguidade". Cf. MONTEIRO, J.P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 136 e BEATTIE, James. **Essay on the Nature and Immutability of Truth**. Edinburgh: Denham & Dick, 1805, p. 313.

um tal Ser. Apesar de tratarmos do termo ateu de modo aprofundado apenas no quarto capítulo, antecipamos que ser ateu será tomado no sentido de apresentar uma teoria explicativa concorrente à do teísmo, carecendo de qualquer ser supremo, mormente o Deus cristão, como base de compreensão do mundo em suas esferas natural e prática.

Para tanto, devemos passar, num primeiro momento, a uma analítica dos personagens, distinguindo suas compreensões, quando for o caso, acerca de Deus e da religião, visando mostrar quem seria o porta-voz humiano nos *Diálogos*; no caso, defenderemos a tese de que Fílon fala predominantemente por Hume, já que suas asserções sobre o tema debatido encontram guarida na filosofia humiana, em que pese haver momentos esparsos nos quais Demea e Cleanto falam por Hume. Com essa finalidade, apresentaremos um critério hermenêutico para os personagens, o qual envolve estabelecer razões internas e externas de interpretação do papel de cada personagem. Consoante esse critério, buscaremos reconstruir a filosofia da religião de cada personagem e sua compatibilização com a filosofia humiana, cotejando sua obra central em religião com outros textos, com vistas a mostrar o afastamento de Demea e Cleanto e a aproximação de Fílon da teoria filosófica do autor escocês. Essa proposta hermenêutica servirá de fundamento para análise da crença-base de que há um Deus no sentido cristão.

Depois do exame dos personagens, os capítulos segundo e terceiro se dedicarão ao tema central da obra, a saber, as duas principais provas em favor da existência de Deus, respectivamente, o argumento cosmológico e do desígnio. Essa investigação acerca dos dois argumentos tentará mostrar que Hume considera os argumentos imprestáveis como provas, portanto, contêm conclusões que não se sustentam a partir de suas premissas, avaliando os argumentos em sua estrutura e conteúdo. Para realizar tal empresa, apresentaremos: a) o tipo de argumento que Hume tem em mente quando os investiga nos *Diálogos*, uma vez que há várias formulações históricas; b) quem é(são) o(s) representante(s) histórico(s) dos argumentos; c) o argumento em si, bem como seus desenvolvimentos filosóficos e d) as críticas apresentadas pelo filósofo escocês na obra. Nesse ponto de avaliação dos argumentos, há que se reconhecer o posicionamento de Hume frente à impossibilidade da existência do Deus cristão, mesmo que exposto de modo não explícito, mormente pela apresentação de duas propostas explicativas que permeiam suas críticas, a saber: a completude natural explicativa e o princípio da parcimônia.

Enfim, tentar-se-á mostrar, no quarto e último capítulo, que, mesmo sem provar a inexistência de Deus, Hume apresenta uma teoria filosófica que se mostraria independente, sem qualquer referência a um Ser divino cristão, sendo possível identificar um ateísmo nele neste sentido: o autor escocês apresenta uma teoria explicativa de mundo completa naturalmente, a qual dispensa a necessidade de se apelar para Deus como causa da estrutura natural do universo e da vida prática dos homens. Em um primeiro momento, a) apresentaremos dois modos de interpretar o ateísmo, fornecendo, por fim, nossa interpretação do conceito, diferindo-o, inclusive, de outras nomenclaturas como deísmo e agnosticismo; depois, b) avaliaremos a proposta de uma explicação completa e o princípio da parcimônia em relação à compatibilidade com a filosofia humiana, enfatizando seu papel na crítica humiana aos argumentos da prova da existência de Deus, uma vez que Hume toma ambas como incompatíveis com a sustentação de tal existência, em especial a partir do naturalismo e ceticismo do filósofo escocês; além de mostrar sua compatibilidade com uma interpretação da parte XII. Por fim, c) a partir de nossa interpretação do ateísmo, pretende-se mostrar que o projeto filosófico de Hume em termos de religião, nos *Diálogos*, é mais coerentemente compreendido como ateísmo, sendo uma filosofia sem Deus.

## Capítulo 1 - Quem fala por Hume

Dadas as condições literárias do texto, em especial sua composição por personagens, logo, sem uma voz direta do autor<sup>53</sup>, faz-se mister saber se há quem represente Hume dentro do texto<sup>54</sup>. A filosofia de Hume sobre religião, em sua última obra, é central<sup>55</sup>, requer reconstruir se é possível estabelecer um vínculo filosófico entre algum personagem e Hume, tomando tal personagem por seu porta-voz, na tentativa de extrair a posição do autor escocês em tal matéria, sob pena, como afirma Noxon, de sua perspectiva e suas questões centrais ficarem sem um tratamento mais direto e preciso (NOXON, 1964, p. 249)<sup>56</sup>. A questão gravita em torno: 1) do fato de que Hume não é claro e nem explícito na apresentação de sua suposta posição filosófica dentro da obra, como o fizeram outros escritores de diálogos - como Berkeley ou mesmo Platão<sup>57</sup> -, os quais elegeram abertamente algum personagem como porta-voz e 2) da ideia de que se não há quem fale por Hume, logo, o que é tratado no texto seria ou uma propedêutica dos debates da filosofia da religião de então ou apenas um texto literário sem pretensões filosóficas<sup>58</sup>.

Quanto a 1), temos que diversas circunstâncias - históricas, filosóficas, estilísticas e temáticas - fizeram com que Hume não pudesse expor suas ideias de modo mais explícito. Dessa forma, a tarefa de responder à pergunta quem fala por Hume se coloca obrigatoriamente, não apenas para encaixar a obra dentro do contexto filosófico do autor escocês, em especial no que toca sua posição sobre religião, mas para tornar os *Diálogos* uma

---

<sup>53</sup> Há uma única exceção, na Parte XII, na qual uma nota de rodapé marca a voz direta de Hume no texto. Cf. O'CONNOR, 2001, p. 214.

<sup>54</sup> Yajima defende que não é possível interpretar os *Diálogos* sem investigar quem sejam os personagens e suas posturas, em especial, cotejando com as teorias humana e de outros filósofos proeminentes do contexto intelectual da época. Cf. YAJIMA, Naoki. Why did Hume not become an Atheist? The Influence of Butler on Hume's *Dialogues*. In.: **The Journal of Scottish Philosophy**. v.15, n.3, set.,2017, p. 250.

<sup>55</sup> Mossner a chama de obra mais madura (*matuarest*) e melhor trabalho escrito (*best written work*). Cf. MOSSNER, 1936, p. 334; HOLDEN, 2010, p. xi.

<sup>56</sup> "Unless this question [who speaks for Hume] can be answered, Hume's last philosophical testament provides us with no clue to his own religious convictions." (NOXON, J. Hume's Agnosticism. In.: **The Philosophical Review**, vol. 73, n° 2, abr./1964, p. 249).

<sup>57</sup> O'Connor assevera que de fato há um ocultamento da parte de Hume de sua postura explícita nos *Diálogos*. Cf. O'CONNOR, 2001, p. 216-217.

<sup>58</sup> Como afirma Noxon, sem responder a pergunta sobre quem fala por Hume não se poderia responder a pergunta sobre a filosofia da religião de Hume de modo apropriado (NOXON, 1964, p. 257).

obra coerente com o debate sobre religião de então e expor como Hume se insere nesse debate, com suas contribuições críticas, uma vez que tudo leva a crer, como o coloca a tradição interpretativa humiana sobre os *Diálogos*, que esta é a obra capital sobre o tema do autor escocês.

Quanto a 2), as duas posturas soam claramente incoerentes com a obra filosófica de Hume, pois a) a religião não é de somenos importância<sup>59</sup>, porquanto uma proposta de investigação filosófica rigorosa sobre o tema já faz parte da Introdução<sup>60</sup> do *Tratado*, além de permear as investigações em matéria de metafísica<sup>61</sup>, filosofia moral<sup>62</sup> e epistemologia<sup>63</sup>; b) ademais, o uso do estilo literário não é completo em si, mas está dentro da dinâmica pedagógico-filosófica, estilística e histórica que pervade o debate sobre religião à época. Dessa forma, o uso de diálogos permitiria, como já o afirma Pânfilo no início dos *Diálogos*<sup>64</sup>, tratar de um tema complexo<sup>65</sup>, apresentando todas as nuances da questão abarcada, inserindo-se no contexto avesso à crítica religiosa de modo sutil e velado<sup>66</sup>, todavia, sem perder o rigor da argumentação. Logo, não há falar em ausência de voz de Hume<sup>67</sup> sob pena do texto perder

---

<sup>59</sup> O tema da religião não é marginal, como fica claro desde a primeira obra do filósofo escocês, sendo tratado recorrentemente à luz do naturalismo e ceticismo humiano. Cf. GUIMARÃES, Livia Mara. Ceticismo e Crença Religiosa no *Tratado da Natureza Humana*. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 124, dez./2011, p. 513-514; RUSSELL, 2008, p. 15-17; GASKIN, 2009, p. 484-485.

<sup>60</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 20-21.

<sup>61</sup> Conferir o debate sobre a existência no Livro I, Parte III, Seção VII; ou ainda, o debate acerca da ideia de conexão necessária, Livro I, Parte III, Seção XIV, ambos no *Tratado*. Destaca-se ainda, na primeira *Investigação*, a Seção XI, De uma Providência Particular e de um estado vindouro.

<sup>62</sup> Hume claramente pretende retirar da religião as bases do agir moral, apelando para ações morais com justificativas naturais e não religiosas ou metafísicas. Cf. Livro III, Parte I, Seção I do *Tratado*.

<sup>63</sup> Conferir o debate sobre crenças e crenças naturais - Livro I, Parte III, Seção V do *Tratado* - ou ainda no debate sobre os milagres e sua racionalidade, na Seção X da primeira *Investigação*.

<sup>64</sup> HUME, 2005 [1779], p. 3-4.

<sup>65</sup> Livia Guimarães reconhece que o tema da religião em Hume é de profunda complexidade, não apenas nos *Diálogos*, mas, inclusivamente, no *Tratado*. Em uma longa nota de rodapé, ela destaca o impacto que os primeiros escritos tiveram não apenas na vida de Hume, como no debate filosófico da época, como quando da publicação do texto de Beattie - *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, em 1770 -, o qual criticava o *Tratado*. Cf. GUIMARÃES, Livia, 2011, p. 514- 515.

<sup>66</sup> Velado como decorrência da ambiguidade em saber quem fala por Hume, logo, qual sua posição de modo explícito.

<sup>67</sup> Diretamente - na pessoa de uma personagem - ou indiretamente - pelo conjunto da obra.

seu sentido filosófico não só dentro da obra do filósofo escocês, como também dentro do debate em filosofia da religião do século XVIII<sup>68</sup>, como será tratado.

Isso fica claro quando da substantiva argumentação apresentada no texto. Ora, se o propósito do texto fosse apenas contextualizar ou apresentar o debate sobre religião, isentando qualquer postura positiva de Hume quanto à questão central do texto, a saber, investigar a crença<sup>69</sup> na existência e natureza de Deus, o estilo debativo dos *Diálogos* poderia ter sido substituído por um explanatório, uma vez que o veio literário do filósofo escocês o permitiria sem reservas<sup>70</sup>. Todavia, a densidade dos argumentos, bem como a tentativa de exaurir grande parte da controvérsia da época em matéria de existência e natureza divinas mostram que o propósito do texto é contribuir filosoficamente com o debate e não apenas circundá-lo, inclusive pelo tratamento argumentativo novo que é levantado na discussão e que encontra respaldo na teoria filosófica de Hume, como no caso do uso da diferenciação de questões de fato e relações de ideias e da crítica à causalidade, para citar apenas alguns, que sustentam a crítica a argumentos clássicos de provas da existência de Deus - como o argumento cosmológico, na Parte IX; ou ainda na compatibilização entre mal e natureza benevolente de Deus, na Parte X, diante da tese sobre a proporção entre causa e efeito em causalidade. Como assevera Gaskin, "A crítica de Hume à religião e à crença religiosa é, como um todo, sutil, profunda, e danosa à religião em modos os quais nunca tiveram antecedentes filosóficos e poucos sucessores" (GASKIN, 2009, p. 480) <sup>71</sup>.

E ainda noutra obra, afirma o mesmo comentador

---

<sup>68</sup> A despeito da complexidade do estilo, o que pode ensejar em certos momentos falta de clareza quanto ao tema tratado - como no caso da reviravolta de Fílon na seção XII -, o texto claramente procura tratar filosoficamente uma das questões cruciais das crenças religiosas, a existência de Deus, e não apenas contextualizar o problema.

<sup>69</sup> Nota-se claramente que todas as partes do texto tratam do problema das provas da existência de Deus, apenas alterando o tipo de prova a ser investigado. Todavia, a investigação humiana sobre esse tema está dentro do programa geral sobre como se justificam as crenças religiosas, como o afirma O'Connor (2001, p. 8-9). Aliás, logo na Parte I, em um debate entre Cleanto e Fílon, este afirma que "O que me faz ter mais reservas neste assunto, disse Fílon, não é tanto que Cleanto reduza todos os argumentos religiosos à experiência, mas que estes não pareçam sequer ser os mais certos e irrefutáveis deste gênero inferior" (HUME, 2005 [1779], p. 25 - D I, 7). Ou seja, tendo como base a ideia de que a maioria das crenças religiosas se fundam na crença básica da existência de Deus, a obra se dedica a investigar essa crença religiosa basilar, tendo em vista ampliar sua crítica a outras áreas de investigação, como a moral, política, epistemologia, por exemplo. Isso será explorado mais adiante neste trabalho.

<sup>70</sup> SESSIONS, 2002, p. 7; CLARK, 2013, p. 62-63.

<sup>71</sup> "Hume's critique of religion and religious belief is, as a whole, subtle, profound, and damaging to religion in ways that have no philosophical antecedents and few successors. Some of the damage and a little of the subtlety will, I trust, become evident in Part II of this essay, where Hume's seminal discussions of the design argument for the existence of God, miracles, morality, and natural belief are examined".

Meu propósito é ligeiramente diferente. É levar as várias explicações sobre religião de Hume a um quadro coerente no qual se pode ver que sua falha em achar quaisquer razões convincentes para a crença religiosa nos argumentos da religião natural o conduz, primeiro, a considerar os fundamentos da religião na revelação (...) Eu tentarei mostrar que as conclusões de Hume sobre religião formam um todo coerente e que sua crítica vai firmemente em direção a uma conclusão crucial com suas consequências para a religião pessoal e a moralidade. (GASKIN, 1978, p. 5)<sup>72</sup>

Se a argumentação humiana não fosse profunda e/ou densa, a obra não teria tido o impacto que teve à época, o que mostra que seu texto não é apresentativo, mas propõe novidades filosóficas no tratamento do tema, no qual se vislumbra a postura humiana dentro do texto, de tal sorte que motivou um sem números de respostas e avaliações às questões apresentadas nos *Diálogos* decorrentes de sua publicação, em 1779<sup>73</sup>.

Dentro dessas novidades propostas por Hume, poder-se-ia destacar: 1) a investigação feita à causalidade<sup>74</sup> e como isso impacta no argumento da proporção entre causas e efeitos, em especial como apresentado na parte II<sup>75</sup>, ao criticar os argumentos de Demea, sobre a natureza divina, e de Cleanto, sobre a inferência experimental do mundo que visa um desígnio fora do mundo, destacando a dessemelhança entre a causa<sup>76</sup> - Deus cristão - e o efeito - mundo - e 2) a não justificação racional e empírica da inferência<sup>77</sup> das qualidades divinas a

---

<sup>72</sup> “My purpose is somewhat different. It is to bring Hume’s various accounts of religion into a coherent picture in which it can be seen that his failure to find any convincing reasons for religious belief in the arguments of natural religion leads him first to consider religion’s foundation in revelation (...) I shall try to show that Hume’s conclusions about religion form a coherent whole and the his critique moves steadily towards one crucial conclusions with its consequences for personal religion and morality”.

<sup>73</sup> Sheffler insiste que o impacto do texto, ainda em manuscrito, fora tanto percebido no meio social e intelectual, que não só Hume, mas vários de seus amigos sofreram perseguições decorrentes da proximidade do texto, em relação aos últimos, ou sua autoria, em relação ao autor escocês. Ou seja, nota-se que o texto não fora visto como uma obra introdutória ou apresentativa, mas de cunho notadamente filosófico. Cf. SHEFFLER, R.J. David Hume's “Dialogues concerning Natural Religion”: Otherness in History and in Text. In: **The Journal of Religion**, v. 70, n. 4, out. 1990. p. 598-599.

<sup>74</sup> Cf. EHU IV, I.

<sup>75</sup> HUME, 2005 [1779], p. 23.

<sup>76</sup> Este *modus ratiotinandi* de Hume será usado de novo nas críticas ao argumento do desígnio nas partes III a VIII

<sup>77</sup> Cf. EHU IV, Parte 2.



partir das qualidades da criação, com base em sua teoria de que um raciocínio é tanto mais provável quanto mais força empírica ele tiver<sup>78</sup>, logo, quanto mais próximo da vida comum<sup>79</sup>.

Assim, determinar quem seria o porta-voz de Hume não é um mero capricho, mas permite compreender o desenvolvimento de sua filosofia da religião em consonância com sua filosofia naturalista e cética, porquanto se reconhece o quanto é importante um debate sobre a matéria, dentro da filosofia humiana, tendo em vista fundamentar as crenças morais, naturais e a vida social, em suma, visando uma reforma cultural<sup>80</sup>, no sentido de questionar a ordem vigente em suas esferas sociais, políticas, morais e religiosa.

Portanto, faz-se mister saber quem é o porta-voz do filósofo escocês na obra, porquanto, o texto apresenta a postura de Hume sobre religião, quedando saber qual das posições apresentadas via personagens corresponde a sua própria filosofia da religião; exigindo igualmente critérios interpretativos coerentes e consistentes com o plano filosófico humiano e a densidade literária da obra.

### **1.1 Critérios hermenêuticos acerca dos *Diálogos***

Para o exame sobre quem fala por Hume, deve-se distinguir, *ab initio*, razões literárias e filosóficas na estrutura da obra, inclusivamente no uso que Hume faz dos personagens para transmitir seus pensamentos e quem seria seu porta-voz. Aquelas razões tratariam apenas dos aspectos estilísticos usados por Hume que permitem dizer quando o estilo compõe exclusivamente a forma da obra ou quando o autor se usa do estilo para também adentrar à temática. Já as segundas razões são de cunho de conteúdo e tratam diretamente das posturas filosóficas que cada personagem e o próprio autor tomam ao longo da obra - no caso dos personagens - e nas obras anteriores - no caso de Hume.

---

<sup>78</sup> Cf. HUME, 2004 [1748], p. 21-24.

<sup>79</sup> Aliás, o ceticismo de Filon na obra, em especial na parte I, §§ 8-13, evoca recorrentemente elementos de vida comum como critério de análise da plausibilidade das crenças apresentadas, de tal sorte que o afastamento da vida comum confere grave força a uma negativa e justificativa de uma crença. Cf. HUME, 2005 [1779], p. 7-13.

<sup>80</sup> Samuel Clark afirma que o propósito de Hume com os *Diálogos* seria de reforma em nossa postura cultural, ou seja, um questionamento também da ordem vigente social que se manifesta em nós. Esse postura de um questionamento da ordem vigente é também apresentado por Sheffler. Cf. CLARK, 2013, p. 74-75 e SHEFFLER, 1990, p. 597-599.

Além dessas, poder-se-ia apresentar razões internas e externas para a compreensão da produção dos *Diálogos*. As razões internas tratam de todos os elementos que envolvem o texto internamente, ou seja, por si, a saber: estilo, conteúdo e estrutura. Já as últimas razões lidam com as influências externas à obra e que completam o quadro de elaboração dos *Diálogos*, quais sejam: as teorias filosóficas humanistas de outras obras e o contexto histórico.

Efetivamente, não há uma dissonância entre esses 4 tipos de razões, porquanto, tanto as razões internas quanto externas contêm elementos de conteúdo e estilo, seguindo a seguinte lógica: 1) razões internas literárias, subdivididas em 1.1) formais, quando o interesse está na análise dos elementos componentes de um diálogo, como a existência de personagens e de um lugar e tempo, por exemplo; e de 1.2) estilo, que no caso envolve a situação e atuação dos personagens da obra, do autor e seu modo de apresentar a questão; 2) razões internas filosóficas, as quais envolvem o conteúdo filosófico apresentado por parte de cada personagem dentro da obra; 3) razões externas literárias, que permitem compreender se há elementos sociais, históricos e políticos que conduzem àquela estrutura estilística específica e 4) razões externas filosóficas, as quais permitem cotejar o conteúdo dos personagens com o do autor e de outros filósofos, produzido em outras obras.

A base da hermenêutica do papel dos personagens dentro da obra, consoante o que fora falado, levando em conta a forma dialógica e literária, requer a percepção da dinâmica no tratamento do tema, destacando que há um *modus scribendi* do debate que comporta as posições filosóficas adotadas pelos personagens. Pânfilo<sup>81</sup> destaca no início do texto que o modo de diálogo seria o melhor para apresentar um tema tão controverso e obscuro, logo, de antemão nota-se a não unanimidade no tratamento dado ao tema, o que permite inferir existir diversas posturas sobre a discussão apresentada pelos *Diálogos*.

Dessa forma, uma coisa seria o porta-voz de Hume - enquanto transmissor da posição filosófica do autor da obra -, outra seria o autor escocês utilizar de conteúdos próprios pela boca de um dos personagens para poder conduzir o debate da forma o mais racional, dinâmica e criteriosa possíveis, evitando, dessarte, uma postura falaciosa - falácia do espantalho - de dar aos pretensos antípodas fraqueza argumentativa.

---

<sup>81</sup> Cf. HUME, 2005 [1779], p. 4.

Em suma, haveria uma razão literária no uso dos personagens que permitiria mostrar, textualmente e na dinâmica dos diálogos da obra, que tal ou qual personagem falaria por Hume e não apenas estaria dentro do elemento literário estrutural<sup>82</sup>. Além de elementos concernentes ao conteúdo das teorias e da argumentação apresentada por parte de cada personagem, buscando acordar tais posturas de algum ou mais personagens com as posições que o filósofo escocês vinha desenvolvendo ao longo de sua vida, tendo em vista que os *Diálogos*, em que pese não ter sido a última obra escrita de Hume, fora publicada muito tardiamente, permitindo ao autor revisitá-lo várias vezes e, caso fosse necessário, fazer adaptações de cunho estrutural e filosófico. Além de contextualizar as posturas de algum dos personagens e de Hume, enquadrar cada personagem dentro de uma teoria filosófico-religiosa e da estilística da obra, permiti-nos-á inseri-lo no quadro da filosofia da religião no qual o próprio autor escocês se fizera atuante.

Ora, quedando analisar essas razões, para saber quem fala por Hume, devem-se avaliar três questões básicas, as quais nortearão uma tal investigação, quais sejam: C1 - o conteúdo-papel de cada personagem; C2 - se esse conteúdo se refere ou expressa alguma teoria de Hume e C3 - se o propósito do uso do conteúdo poderia se encaixar com o propósito da filosofia humiana. Ao avaliar cada uma dessas questões, tanto as razões literário-filosóficas quanto as de cunho interno-externo serão abarcadas, de modo que, para se responder positivamente à pergunta sobre um porta-voz humiano no debate, devem-se preencher os três critérios.

C1 trata da estrutura (razão literária interna) e do conteúdo (razão filosófica interna) internos do texto em análise, uma vez que enseja investigar como cada personagem se insere dentro da dinâmica do texto - por exemplo, se participa dos debates, qual postura assume, com quem debate e em qual contexto interno. Por seu turno, C2 [razão externa filosófica]<sup>83</sup> e C3 se referem a questões externas ao texto ao tratarem de como as posições filosóficas de Hume se fazem presentes no corpo do texto, bem como se há doutrinas filosóficas diversas que permeiam o papel de cada participante dos diálogos. Em sentido estrito, C3 exige o

---

<sup>82</sup> Esse critério segue a lógica proposta por Mossner de que o uso dos personagens, como Demea e Cleanto, seguem um esquema “artístico” e “ideal” na composição estrutural. Cf. MOSSNER, 1977, p. 5.

<sup>83</sup> Não há menção explícita às razões externas literárias, porquanto, estas envolvem os motivos que forçam ou permitem Hume escrever um texto com tais características. Tais razões estariam no âmbito da formação intelectual humiana e das influências filosóficas e literárias com as quais Hume teve contato, no sentido de enfatizar o que efetivamente motivou o autor escocês a optar por um estilo mais estético.

estabelecimento das relações entre as diversas razões, ao cotejar as razões internas - conteúdo e personagem - e as externas - filosofia humiana, debate sobre religião -; forçando o cumprimento dos três critérios para que se possa efetivamente atribuir a um personagem o papel de porta-voz de Hume dentro dos *Diálogos*.

Essa postura hermenêutica parece se aproximar da tentativa de Sessions <sup>84</sup>, o qual a denomina interpretação interna, de mostrar que a leitura do texto humiano deveria seguir um rigor interno que deve dialogar com elementos externos ao texto, afastando a ênfase exclusivamente histórica que poderia predominar, chamada de interpretação externa, no sentido de se dar um peso maior aos elementos externos em detrimento aos internos. Com isso, Sessions procura dar maior completude ao próprio texto, como ele mesmo afirma: “Mas sua [da leitura de Sessions] responsabilidade está em interpretar o texto em si mesmo - não em colocar o texto em seu contexto” (SESSIONS, 2002, p. 3)<sup>85</sup>. Assim, Sessions afirma que deveria haver maior peso sobre os elementos estilísticos e literários do que uma avaliação *extra* texto com base nos elementos de outras obras e históricos. Não que Sessions defenda que só o elemento literário é suficiente, sendo um critério exclusivo, todavia, ele acredita que a estrutura interna é destacada em relação à externa para a compreensão do texto, como ainda faz notar: “O presente trabalho não é único simplesmente porque oferece o primeiro minucioso e detalhado comentário sobre os *Diálogos* como um todo. (...) Eu acho que há mérito em explorar (...) a autoluminescência do texto” (*Ibid.*, *idem*)<sup>86</sup>. Assim, a compreensão textual deveria valer-se de um predomínio dos elementos internos do texto como chave hermenêutica e de uma desconfiança de que todo texto é um todo orgânico profundamente unido sem dissonâncias textuais e argumentativas, permitindo uma interpretação, quando necessária, mais partitiva (*Ibid.*, p. 4-5).

Em que pese a proximidade em alguns pontos com a abordagem de Sessions, colocamos em uma outra perspectiva, pois os elementos internos ganham sentido nessa dinâmica se comparados com o conteúdo filosófico de Hume, seu propósito e seu contexto, ou seja, com elementos externos à obra, especialmente se considerarmos que as teses filosóficas dos

---

<sup>84</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 6-9.

<sup>85</sup> “But its central responsibility is to interpret the text itself - not to place the text in context”.

<sup>86</sup> “The present work is unique not simply because it offers the first thorough and detailed commentary upon the *Diálogos* as a whole. (...) I think it is worth exploring a text’s (...) self-luminescence”.

personagens devem corroborar ou não teses já defendidas por Hume, permitindo preencher os critérios estabelecidos. Com isso, a organicidade interna não pode predominar sobre aspectos externos, a não ser que a obra fosse fim em si mesma - como no caso de uma obra literária que visasse o próprio estilo. Como uma obra filosófica visa fins de argumentação sobre um conteúdo controverso qualquer, os *Diálogos* se inserem nessa lógica, não sendo possível falar em um domínio do estilo sobre o conteúdo, uma vez que o estilo se empresta ao debate, mas também não há falar em um descuramento da função do estilo, sendo necessário haver um equilíbrio interpretativo entre as questões internas e externas. Ademais, como Pânfilo enfatiza no prólogo, o tema é extremamente controverso e complexo, exigindo uma abordagem cuidadosa. A complexidade do tema não é criação do gênio literário humiano, mas demonstra, mais uma vez, o quanto o autor escocês estava cômico das discussões sobre religião à época, em especial sobre a racionalidade das crenças religiosas tipicamente defendidas em teologia natural.

Ao se analisar o conteúdo conforme a postura de cada personagem, tem-se que identificar se esse conteúdo foi usado por Hume apenas para dar dinâmica ao debate, ou seja, dentro do papel que o personagem assume ao tomar parte em uma determinada postura filosófica. Ora, um texto em diálogos requer um processo de ao menos duas partes<sup>87</sup>, logo, cada interlocutor deve apresentar sua posição frente a um tema ou uma situação. Dessa forma, tendo em vista a temática da religião na obra, Hume poderia apenas usar conteúdos típicos do período para preencher os diálogos, sem se comprometer com o conteúdo de cada personagem, comprometendo-se com propósitos meramente de dinâmica literária. Se esse fosse o caso, o conteúdo teria apenas uma razão literária no sentido de dar a cada personagem um papel dentro do cômputo geral da obra, o que retiraria de qualquer personagem a possibilidade de ser o porta-voz de Hume, porquanto Hume se ausentaria não só literária, mas filosoficamente; o que, defenderemos, não ser o caso. Dessa forma, reforça-se a exigência de preencher C1.

Não apenas isso, mas poder-se-ia verificar que o conteúdo de um personagem se refere a alguma teoria filosófica humiana, consoante C2. Todavia, isso não seria suficiente, pois

---

<sup>87</sup> Como a própria etimologia da palavra διάλογος indica a existência de διά - dois, dividido, de um lado e de outro; quando em composição - e λογος - discurso, palavra. O dicionário Greco-Português, de Isidro Pereira, traz a ideia de que o διάλογος seria uma conversa com duas partes, pois haveria dois discursos sobre algo - no sentido de dizer duas coisas, ou seja, διά-λέγω. Cf. PEREIRA, Isidro. **Dicionário Greco-Português e Português-Grego**. 8 ed. Braga, Portugal: Editora Apostolado da Imprensa, 1998. Verbetes διάλογος e διάλέγω

Hume, ainda assim, poderia usar suas teorias pela boca de algum personagem sem que o propósito defendido com base nessa teoria seja o mesmo do autor escocês, ou seja, a teoria do personagem não serviria para mostrar e consolidar uma postura filosófica tipicamente humiana, mas conduziria, apenas de modo didático, a conclusões absurdas à luz de sua filosofia, como tentativa de mostrar a consistência ou inconsistência de alguma teoria tratada na obra. Dessa forma, a apropriação de conteúdos do autor escocês pelos personagens, por obra estilística, nada mais teria que a função argumentativa e não justificativa de uma doutrina defendida por um personagem, porquanto suas conclusões seriam discordantes das humianas diante de uma mesma premissa filosófica<sup>88</sup>.

Dessa forma, não basta o conteúdo coincidir com outras teorias humanas *extra* texto, mas o uso da teoria, conforme C3, visando mostrar ou apresentar certa posição filosófica mais geral, é central para saber quando um personagem torna-se o porta-voz de Hume efetivamente ou quando ele apenas é usado por Hume dentro de um contexto literário. Pois, caso não haja um personagem específico que fale pelo filósofo escocês, ou Hume não quis se instanciar em algum personagem, usando o *corpus* da obra como sua postura ou a obra não o representaria. Vimos que esta postura é incoerente e inconsistente com o sistema filosófico humiano. Resta, então, saber se há: a) um porta-voz; b) vários ou c) nenhum, no sentido de que a obra como um todo fala por Hume.

A crucialidade em determinar ou delinear os contornos desse possível porta-voz fez surgir uma grande tradição interpretativa acerca dos *Diálogos*, a depender de como os personagens se posicionam na obra. Há duas posturas unânimes entre os intérpretes (GASKIN, 1978, p. 159-166; O'CONNOR, 2001, p. 214-216; SESSIONS, 2002, p. 26-27), quais sejam: 1) Demea não é porta-voz do filósofo escocês, em que pese a presença de argumentos advindos do personagem que encontram eco na filosofia de Hume<sup>89</sup> e 2) também há unanimidade quanto ao fato de que Hérmipo não fala por Hume em nenhum momento e nem o representa.

---

<sup>88</sup> A título de exemplo, na Parte IX, Cleanto adianta-se na crítica à Demea, mas não com a finalidade de mostrar que a existência de Deus não é uma questão provável via argumentos racionais, mas para deslocar a argumentação de uma via dedutiva para uma via indutiva. Hume não defende que tal via seja possível, logo, mesmo concordando com Hume que não é possível uma prova *a priori* da existência de Deus, Cleanto não faz com o mesmo propósito de Hume. Essas questões serão mais bem explanadas ao longo deste capítulo.

<sup>89</sup> Dessa forma, seria apenas o uso do personagem para dar dinâmica ao texto e não como porta-voz filosófico de Hume. Dye afirma: "Given Hume's well-known theological sympathies, certainly no one would be tempted to regard Demea as Hume's spokesman"(DYE, 1989, p. 120).

Contudo, a controvérsia se instaura de modo mais substantivo quando se analisa a postura dos outros personagens ou do texto como um todo, constituindo um quadro sêxtuplo<sup>90</sup>: 1) Cleanto seria o porta-voz de Hume<sup>91</sup>; 2) Filon seria o porta-voz de Hume<sup>92</sup>; 3) todos os personagens seriam os porta-vozes de Hume, no sentido de que cada um tem parte na composição do argumento central de Hume sobre religião<sup>93</sup>; 4) ninguém fala por Hume<sup>94</sup>, sendo isso irrelevante, todavia, o texto contribui para uma reflexão sobre a religião, o que já seria humiano; 5) Pânfilo fala por Hume<sup>95</sup> e 6) não há como responder quem fala por Hume, sendo essa a intenção de Hume<sup>96</sup>.

Queda analisar cada uma dessas possibilidades, não apenas a sêxtupla, mas igualmente garantir que Demea e Hérmipo não podem representar opções de voz de Hume nos *Diálogos*, a despeito da unanimidade entre os comentadores. Começemos por estas.

## 1.2 Quem não fala por Hume

---

<sup>90</sup> Scott Davis apresenta um resumo dessas posturas em seu texto de 1991, ao mostrar as variações sobre quem fala por Hume, desde do predomínio da posição de Kemp Smith, a partir de 1935, até as constantes revisões da postura humiana em Noxon e Yandell. Cf. DAVIS, S. Irony and Argument in "Diálogos", XII.: **Religious Studies**. v. 27, n. 2, jun. 1991, p. 239-240.

<sup>91</sup> Cf. SHEFFLER, 1990, p. 589.

<sup>92</sup> Kemp Smith defende essa postura na sua famosa introdução aos *Diálogos* de 1935 (*Ibid.*, p. 589-590), além do próprio Sheffler defender tal postura. Também Noxon mostra que já no *Monthly Review*, de 1779, Filon era tido como o herói do texto, havendo, como ele afirma, uma longa tradição que toma o personagem por porta-voz de Hume (NOXON, 1964, p. 250-251).

<sup>93</sup> Essa postura é atribuída a Hendel por Noxon (NOXON, 1964, p. 256). Todavia, como se depreende claramente do texto de Hendel sobre a questão, *Studies in Philosophy of David Hume*, de 1925, Pânfilo seria o porta-voz de Hume. Cf. HENDEL, Charles. **Studies in the Philosophy of David Hume**. Princeton: Princeton University Press, 1925, p. 306-309.

<sup>94</sup> Noxon atribui essa postura a Laird (*Ibid.*, p. 256). Para Foley, a visão de Hume sobre o argumento do desígnio não estaria em nenhum personagem e nem em vários juntos (FOLEY, R. Unnatural Religion: Indoctrination and Philo's Reversal in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. In.: **Hume Studies**. vol. 32, n. 1, abr. 2006, p. 83-84; 86-87).

<sup>95</sup> Segundo Sheffler, essa seria a postura de Hendel no seu texto de 1925. Cf. SHEFFLER, 1990, p. 589. Ademais, há o texto de Jeffrey Wieand, de 1985, que tenta sustentar a tese de Hendel. Cf. WIEAND, Jeffrey. Pamphilus in Hume's *Dialogues*. In.: **The Journal of Religion**. vol. 65, n.1, jan. 1985, p. 33-45.

<sup>96</sup> Essa postura é a de Noxon, na qual ele afirma que não há como saber quem fala por Hume, sendo esta a estratégia do filósofo escocês (NOXON, 1964, p. 256-259). Também Dancy vê a ausência de um autor como a metodologia humiana não só de escrita, mas de interpretação, desse modo, ninguém falaria por Hume (DANCY, J. 'For Here the Author is Annihilated': Reflections on Philosophical Aspects of the Use of the Dialogues Form in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. In: **Proceedings of British Academy**, n. 85, 1995, p. 54-55). Além desses, Barnhart (1990, p. 13) faz referência a essa postura em seu texto como uma postura comum a Höffding, Faulkenburg e Windelband, todavia, sem citar as respectivas obras.

Como fora apresentado, há duas posturas unânimes em relação aos personagens dos *Diálogos*: que nem Demea e nem Hércipo falam por Hume. As razões que demonstram essa impossibilidade de que ambos sejam apresentados como a voz de Hume seguem os critérios supra-apresentados, a saber: C1 - o conteúdo filosófico adotado por ambos no âmbito do texto, logo, o papel dentro da dinâmica da discussão acerca da religião na obra; C2 - o fato de quase nunca se achar correspondência entre o conteúdo filosófico desses personagens e de Hume e C3 - o fato de não haver qualquer similaridade entre o propósito dos personagens e o de Hume atinente à investigação sobre religião.

Há uma crucial diferença nos papéis exercidos por parte de cada personagem dentro do âmbito dos *Diálogos*, porquanto Demea é ativo na discussão sobre a existência e natureza de Deus ao longo de grande parte do texto, até sua saída da discussão, que se dá no final da Parte XI. Já Hércipo se mostra apenas como um ouvinte atento ao quadro investigativo narrado por Pânfilo - o qual teve contato com a presença de Demea, Cleanto e Fílon - em face da reminiscência da discussão ocorrida na biblioteca de Cleanto durante o verão (D Intr., 6)<sup>97</sup>.

Todavia, o reconhecimento do grau de participação não é suficiente para garantir que ambos não falem por Hume. Sendo assim, queda analisar cada personagem dentro da esquemática dos critérios hermenêuticos adotados.

### 1.2.1 O papel de Hércipo nos *Diálogos*

De modo ainda mais claro, a postura de Hércipo não pode ser aproximada a qualquer posição filosófica possível em Hume. Aqui as razões que envolvem C1 são marcantes, pois ele é citado apenas duas vezes na obra e de modo passivo. A primeira ocorre ainda na parte *Pânfilo a Hércipo*, quando Pânfilo, na frase de abertura (D Intr., 1), dirige-se ao amigo, em modo vocativo, dando a entender o contexto do debate que ele haveria de recordar; já a segunda se dá, ainda ao modo de vocativo, na Parte III, nas poucas intervenções descritivas de Pânfilo ao longo da obra, para marcar uma circunstância do debate, uma intervenção de Demea diante uma discussão entre Fílon e Cleanto (D III, 10). Dessa forma, o papel passivo e

---

<sup>97</sup> HUME, 2005 [1779], p. 5.



de espectador de Hérmino<sup>98</sup> não apresenta elementos literários e de conteúdo que possam colocá-lo como agente do debate em termos de teoria filosófica.

Essas duas razões literárias revelam outra razão filosófica: Hérmino não tem postura filosófica no decorrer da obra. Ora, sem uma tal postura resta mostrado que ele não se aproxima de qualquer conteúdo da filosofia humiana, evitando cotejar os propósitos, uma vez que ele não demonstra provar ou acrescer nada à narrativa da discussão, da qual é ouvinte. Ademais, sob qualquer hipótese, não há como referir a ele uma aproximação com Hume em termos de filosofia, sendo qualquer inferência nesse sentido carente de justificações textuais e extra-textuais.

Com isso, queda incompleto C1, pela ausência de conteúdo e de agência em termos estruturais, impossibilitando preencher igualmente C2 e C3, por não permitir inserir Hérmino em qualquer quadro filosófico possível.

### *1.2.2 O papel de Demea nos **Diálogos***

A postura literária e filosófica adotada por parte de cada personagem se encaixa dentro do debate sobre o papel da religião e sobre sua crença mais fundamental, como ainda o afirma Pânfilo no prólogo<sup>99</sup>, a saber, a crença na existência de Deus. Nessa senda, a discussão sobre a existência divina acaba também por tratar a controversa questão sobre sua natureza, tão obscura quanto singular, conduzindo a ter que reconhecer como cada personagem se posiciona sobre essas questões: se Deus existe e se pode sua existência ser provada e qual sua natureza; bem como se a religião tem alguma função na vida humana, em sentido geral. Nessa senda, quando se analisa o papel literário de Demea, sua postura é a de um racionalista em matéria de prova da existência de Deus e um devoto acerca de outros conteúdos da fé em geral<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 13; SHEFFLER, 1990, p. 592-594; O'CONNOR, 2001, p. 37.

<sup>99</sup> Pânfilo afirma que a crença na existência de Deus sustenta todas as outras crenças, a moral, a esperança. Cf. HUME, 2005 [1779], p. 4-5.

<sup>100</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 34-35 e 40.

A diferença aqui evoca a própria postura de Demea, quando de suas afirmações sobre a existência de Deus e outros conteúdos da fé. Demea claramente, como é proposto ainda no início da Parte I, afirma que a postura em relação aos “princípios da religião” deve ser de reverência e devoção, como inclusive faz notar Fílon ao afirmar: “A tua [de Demea] preocupação de habituar logo a mente dos teus filhos à devoção, disse Fílon, é seguramente muito razoável, e nada é mais necessário nesta época profana e irreligiosa” (D I,3). Todavia, quando se trata da existência de Deus, apesar de sua afirmação categórica, no início da Parte II, de que isso não está em disputa, Demea insiste em apresentar um argumento que provasse racionalmente uma tal existência, contudo, com base na própria natureza de Deus, como ele desenvolve na Parte IX, sendo que esta não entra no mérito da prova, porquanto é inacessível à razão humana (D II,1)<sup>101</sup>.

Tal posição evidencia seu papel dentro do debate sobre o conteúdo central dos *Diálogos*, a saber, a existência de Deus, uma vez que ele não a questiona, mas busca uma investigação que relacione natureza e existência divina, como o apresenta Williford<sup>102</sup>, visando mostrar como a reflexão sobre a existência da divindade, em grande medida, é investigar sua natureza.

Por todo o teor do teu discurso, imagináramos que estavas a defender a existência de um Deus contra os sofismas dos ateus e dos infieis e que precisavas de te tornar um defensor do princípio fundamental de toda a religião. Mas isto, espero, não é o algo que esteja em discussão entre nós. (...) A questão não é a *existência* de Deus, mas a sua *natureza*. (D II, 1)<sup>103</sup>

Com isso, não há que se questionar, para Demea, a crença na proposição *há um Deus*, mas deve-se apenas saber qual a natureza desse Deus, sendo obviamente clara a justificativa da crença na referida proposição, como Demea faz notar no §1º da Parte IX: "Mas se tantas dificuldades se colocam ao argumento *a posteriori*, disse Demea, não faríamos melhor em

<sup>101</sup> DYE, 1989, p. 121; *Idem*, Demea's Departure. In.: **Humes Studies**, v. XVIII, n. 2, nov. 1992, p. 468.

<sup>102</sup> Williford segue a linha proposta por Kemp Smith de que o argumento de Demea tem dois aspectos: um que trata da relação de causalidade presente no Princípio da Razão Suficiente e outro que trata da noção de necessidade como uma qualidade divina. Essa questão será mais bem abordada quando do tratamento à prova *a priori* propriamente dita. Cf. WILLIFORD, Kenneth. Demea's *a priori* Theistic Proof. **Hume Studies**. vol. XXVIX, n. 1, abr. 2003, p. 102-104.

<sup>103</sup> HUME, 2005 [1779], p. 21.

aderir àquele simples e subtil argumento *a priori*, o qual, oferecendo-nos uma infalível demonstração, corta de uma vez todas as dúvidas e dificuldades?" (D IX, 1)<sup>104</sup>. E ainda,

Tomarei a liberdade, Cleanto, disse Demea, de te dizer desde já que não aprovo a tua conclusão sobre a semelhança entre a Divindade e os homens, e ainda menos posso aprovar os meios pelos quais tentaste estabelecê-la. O quê?! Nenhuma demonstração da existência de um Deus?! Nenhum argumento abstracto?! Nenhuma prova *a priori*?! Serão essas provas, nas quais os filósofos tanto insistiram até agora, todas falácias, todas sofismas? Não podemos, neste assunto, ir além da experiência e da probabilidade? (D II, 6)<sup>105</sup>

Sessions (2002, p. 26-27) afirma que Demea segue a argumentação e postura propostas por Clarke sobre a existência de Deus, em um tipo de ortodoxia no sentido de não se questionar a existência de Deus<sup>106</sup>, mas apenas mostrar que há uma relação entre esta e sua natureza de modo que não seria possível pensar Deus sem pensar sua existência. Na mesma linha, Williford (2003, p. 103-104), concordando com Kemp Smith<sup>107</sup>, afirma que a forma como Demea constrói sua argumentação sobre a existência de Deus segue a estrutura de Clarke<sup>108</sup>, pois parte da noção de uma causa primeira para depois analisar a natureza dessa causa, posição igualmente defendida por Gaskin<sup>109</sup>. Sendo assim, Demea se posiciona como representante de um racionalismo em termos de prova da existência de Deus, sendo esta algo inquestionável por ser demonstrável via razão, de tal sorte, que sua negação conduziria a uma contradição, seguindo a exposição do §3º da Parte IX<sup>110</sup>, como no caso de supor uma cadeia causal sem uma causa primeira. Isso permite afastar esse personagem daqueles compostos por

<sup>104</sup> HUME, 2005 [1779], p. 87.

<sup>105</sup> HUME, 2005 [1779], p. 25.

<sup>106</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 37.

<sup>107</sup> Segundo Williford, no seu *Appendix D* à introdução aos *Diálogos*. Cf. WILLIFORD, 2003, p. 115 - nota de rodapé. Seguem a mesma linha de raciocínio outros comentadores. Cf. KHAMARA, Edward J. Hume versus Clarke on the Cosmological Argument. In.: **The Philosophical Quarterly**. v. 42, n. 166, jan.1992, p. 34; MOSSNER, 1936, p. 334-335; DYE, 1989, p. 121-122; *Idem*, 1992, p. 470.

<sup>108</sup> Não se quer aqui analisar em pormenores o argumento de Demea, o que será feito no próximo capítulo, pois estamos apenas mostrando que Demea representa uma postura de investigação religiosa típica da época, do contexto histórico de Hume. Ver-se-á que a estrutura proposta por Demea se diferencia em algumas nuances do argumento de Clarke, todavia, a representa em grande medida.

<sup>109</sup> "The one he actually discusses in the *Diálogos* appears to be a paraphrase of that set out by Samuel Clarke in the first of Boyle Lectures for 1704. It is an argument which begins and goes met of the way as the cosmological argument and then absorbs into its conclusion a notion which is essential to the ontological argument (...)" (GASKIN, 1978, p. 59)

<sup>110</sup> HUME, 2005 [1779], p. 87-88)

Cícero, já que nenhum deles apresenta uma investigação do tipo apriorística - Balbo é estóico, Veleio é epicurista e Cota é cético.

Para Demea, a crença de que há um Deus pode ser considerada justificada, uma vez que o argumento que ele propõe seja infalível, logo, sem espaço para dúvidas. Assim, crer em Deus seria uma postura inclusive racional dadas as certezas que compreendem um exame racional da questão. Certezas essas da ordem do demonstrável, tão evidentes como  $2+2$  são  $4$ <sup>111</sup>, portanto, também de uma ordem lógica.

O'Connor, ao se referir ao papel de Demea, afirma categoricamente que ele “professa uma forte crença no Deus do teísmo padrão, e insiste que sua crença pode ser provada no sentido mais estrito” (2001, p. 215)<sup>112</sup>. A certeza da crença é que confere certeza à prova, porquanto, seria indemonstrável o contrário, dada a obviedade acerca da existência do ser de Deus e das decorrências que deduzimos de uma tal existência. Por isso Williford e Dye propõem haver a noção de uma demonstração *a priori* da existência de Deus que se assemelhe a uma prova lógica, racionalmente deduzida<sup>113</sup>.

Some-se a isso o fato de como Demea expõe sua compreensão acerca da religião: uma forte piedade devocional. Sessions afirma, inclusivamente, que a postura de Demea de apresentar uma prova *a priori* não está no louvor à razão, mas na busca de uma certeza que sustente sua piedade. De alguma forma, do não se questionar o elemento revelado - Deus existe obviamente -, procede-se à garantia das verdades da fé. Dessa forma, a piedade estaria igualmente sustentada, não dentro de um debate exaustivamente científico, típico de teologia natural, mas como dado revelado a todos passível, quando necessário, de mostras racionais. A partir desse dado, racionalmente pode-se mostrar sua justificação.

É claro que o que atrai Demea ao argumento *a priori* não é algum tipo de amor à razão (ele é o menos racional dos três personagens) ou uma particular afeição aos detalhes desse argumento em particular, mas antes um intenso interesse em assegurar absolutamente firmes os alicerces de sua própria visão piedosa. Demea irá

---

<sup>111</sup> Sobre o fato da demonstração da existência de Deus ser semelhante a uma prova lógica e matemática, vide: WILLIFORD, 2003, p. 109-111 e DYE, 1989, p. 135-137.

<sup>112</sup> “[He] professes a strong belief in the God of standard theism, and insists that his belief can be proven in the strictest sense”.

<sup>113</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 148-149.

empregar qualquer método de argumentação que prometa sustentar sua própria religião (...) (SESSIONS, 2002, p. 137)<sup>114</sup>

Ora, a religião para Demea é algo que “cada pessoa sente dentro do seu íntimo”, como ele afirma no início da parte X dos *Diálogos*. Cada ser humano reconhece em si os elementos que o fazem perceber a presença da religião em sua existência, com destaque para as “agruras da vida” e nossa miséria e sofrimento. Dessa forma, a religião seria um elemento de consolo e conforto à vida, não por uma via racional e argumentativa, mas pela simples percepção de nossas limitações e fraquezas. Sessions (2002, p. 148) acredita ser essa a real declaração sobre religião de Demea, sendo um tipo de confissão. Tal postura corrobora a afirmação feita no início da parte I de que a “submissão” e o “acanhamento” devem ser a base de toda religião, permitindo que se abram os “maiores mistérios da religião” (D I, 2), como ele o afirma:

É só enquanto sujeita ao raciocínio e debate humanos, respondeu Demea, que protelo o estudo da teologia natural. A minha preocupação principal é habituar logo as suas mentes à devoção, e através de preceitos e ensinamentos contínuos (...) gravo profundamente nas suas mentes uma reverência habitual por todos os princípios da religião. (...) Depois de ter moldado as suas mentes para uma submissão e um acanhamento apropriados, não tenho quaisquer receios de os expor aos maiores mistérios da religião, nem vejo qualquer perigo nessa pretensiosa arrogância da filosofia que possa levá-los a rejeitar as doutrinas e opiniões mais estabelecidas. (D I, 2)<sup>115</sup>

Essas afirmações permitem atribuir a Demea uma condição fortemente dogmática<sup>116</sup>, mesmo diante da presença de um argumento racional acerca da existência de Deus, uma vez que os elementos da religião são dados seguros e facilmente perceptíveis, impossíveis de serem negados por qualquer raciocínio possível. Seu dogmatismo<sup>117</sup> consiste na sua não desconfiança acerca da religião, conferindo-lhe certeza plena, conformando-o à ortodoxia

---

<sup>114</sup> “It is plain that what attracts Demea to *a priori* argument is not some love of reason (he is the least rational of the three speakers) or a particular fondness for the details of this particular argument but rather an intense interest in securing absolutely firm footings for his own pious view. Demea will employ any method of arguing that promises to shore up his own religion (...)”.

<sup>115</sup> HUME, 2005 [1779], p. 6-7.

<sup>116</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 149; YODER, 2008, p. 109; O’CONNOR, 2001, p. 165.

<sup>117</sup> Sheffler (1990, p. 590) atribui a Demea uma postura de ortodoxia cristã, concernente a sua postura frente aos elementos da revelação, postura compartilhada por Dye quando se refere ao argumento de Demea e sua compatibilidade com a ortodoxia cristã (1989, p. 122-124); já Noxon o denomina ortodoxo rígido e inflexível (1964, p. 250).

cristã escocesa, a qual, nos dizeres de Carabelli, seria “expoente do conservadorismo, seja em matéria econômica seja religiosa” (1972, p. 241)<sup>118</sup>. Demea se enquadraria na última tópica.

Com base nessas afirmações, C1 não pode ser satisfeito, uma vez que o papel literário de Demea está em apresentar uma proposta descartada de pronto, tanto por Fílon quanto por Cleanto. Aliás, o fato de Cleanto, como se faz notar na parte IX, não deixar para Fílon o “apontar da fraqueza desse raciocínio metafísico” (D IX, 4), somada à crítica de Fílon no último parágrafo da parte IX, demonstra que há um consenso crítico ao uso de razões demonstrativas para fazer o exame sobre existências, em especial a existência de Deus. Esse consenso retira de Demea qualquer possibilidade literária de ser tomado como porta-voz de Hume, além do fato de que sua partida antes do término do debate, demonstra que sua presença estaria deslocada em termos da grave discussão entre Fílon e Cleanto acerca de argumentos com base na experiência. Sessions afirma que a postura de Demea destoa severamente dos outros dois interlocutores, afastando qualquer relação entre seu papel literário e representar Hume dentro do debate.

Ademais, C2 e C3 são ainda mais fortemente negligenciados em termos de interpretação da obra. Quanto a C2, Hume é claro em suas obras anteriores que a existência não pode ser tomada como um tipo de exame via raciocínios demonstrativos. Hume afirma que “A ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente” (T I.2.6.4)<sup>119</sup>. Dessa forma, a existência não é uma concepção de origem racional, mas perceptiva, logo, provar a existência não se dá via relações de ideias, mas via impressões (experiência)<sup>120</sup>, o que coloca a existência dentro das questões de fato, podendo ser pensado seu contrário, como Hume apresenta na Seção IV do primeiro *Investigação*<sup>121</sup>. Assim, a não ser que se tivesse uma impressão de existência e de necessidade, poder-se-ia atribuir a um ser, como Deus, a natureza de uma existência necessária; de outro modo, há uma real impropriedade nessa atribuição, o que Hume acredita ser o caso<sup>122</sup>. Gaskin mesmo afirma que

---

<sup>118</sup> “(...) esponenti della conservazione, in materia sia economica sia religiosa (...)”. Obviamente que o foco está na sua posição religiosa e não na relação social geral em outros termos. O que Carabelli quer mostrar é que há um contexto escocês histórico que nos permite compreender a inserção de uma postura como a de Demea.

<sup>119</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 94.

<sup>120</sup> Cf. HUME, 2004 [1748], p. 61.

<sup>121</sup> HUME, 2004 [1748], p. 53-54.

<sup>122</sup> Cf. HUME, 2009 [1739-1740], p. 110; 189-190.

a grande reserva quanto ao argumento *a priori* de Demea está na não compreensão de que a existência de um ser, seja ele um Ser Supremo ou não, não poderia ser tratada como um tipo de relação de ideia (1978, p. 65-66), uma vez que um tal ser pode ser pensado como não existente sem se incorrer em contradição, condicionando uma tal investigação à metodologia de questões de fato.

Ora, a própria postura de Demea em relação à religião, mais devocional<sup>123</sup>, não encontra em Hume ressonância, ainda mais pelo fato de Demea acreditar que a religião requer um elemento de submissão e acanhamento, somados ao elemento não raciocinativo que motiva as pessoas a procurarem-na, em especial, pela sua miséria e imbecilidade, e não por “argumento” (D X, 1) O autor escocês não apresenta a devoção como algo seguro e justificado, mas muito ligado aos sentidos e ao avivamento da força das impressões<sup>124</sup>, como no caso do uso do medo pela religião para poder fortalecer um tipo de postura frente à vida futura<sup>125</sup>. Assim, a devoção não está pautada na experiência e na semelhança com experiências passadas, mas em um juízo infundado, um certo tipo de credulidade, como afirma Hume, por se basear de modo infundado no testemunho alheio<sup>126</sup>. E Demea claramente demonstra que a piedade não é fruto da razoabilidade de experiências passadas, mas algo natural ao homem, somado ao dado da revelação como mecanismo de testemunho pouco plausível, segundo os critérios de Hume.

Além do mais, em termos de posição filosófica de Hume, a questão da existência de Deus também se punha como temática debatida. Como Bell faz notar, à época, questões de religião eram tidas como insolúveis. Malherbe<sup>127</sup> chega a afirmar que a “questão do fundamento da religião remanesce não resolvida” (MALHERBE, 1994, p. 216)<sup>128</sup>, nesse sentido, Hume se coloca em investigação nos *Diálogos*, na tentativa de inquirir sobre tal questão: se haveria um fundamento racional para as crenças religiosas, inclusivamente sobre a crença de se há um Deus, um Autor do mundo. Ele já havia começado tal discussão desde o

---

<sup>123</sup> Sessions, já em um texto de 1991, atribui a Demea uma postura não-racional, piedosa e submissa em termos de religião. Cf. SESSIONS, 1991, p. 24-26.

<sup>124</sup> Cf. LÍVIA, 2011, p. 513-516.

<sup>125</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 128 e 144.

<sup>126</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 143.

<sup>127</sup> MALHERBE, Michel. Hume and the Art of Dialogue. In.: STEWART, M. A.; WRIGHT, John P. **Hume and Hume's Connexions**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, p. 201-223.

<sup>128</sup> “The question of the foundation of religion remains (...) unsolved.”

*Tratado*<sup>129</sup>, passando pela primeira *Investigação*, em especial as seções X e XI, quando questiona a racionalidade de crenças basilares para a religião.

Hume não nega a opção de discutir a temática, sendo que fazê-lo colocaria o tema da religião dentro do âmbito teológico, que é a postura de Demea (DYE, 1989, p. 120)<sup>130</sup> e não do autor escocês (BELL, 2001, p. 237, 241). A distinção entre uma postura de religião natural e de fé, como marca Sessions (2002, p. 19-21), é importante para a compreensão dos *Diálogos*<sup>131</sup>, já destacado no nome, porquanto, o termo natural deveria ser compreendido como uma forma não especulativa de compreensão acerca das questões de fé de modo racional, mas uma inclinação<sup>132</sup>. Independentemente se, para Hume, a religião é uma inclinação natural ou não<sup>133</sup>, o que remanesce destacar quanto à postura de Demea é que se afasta em muito de qualquer proposta possível, em sentido interpretativo, da filosofia humiana.

Dessa forma, a postura de Demea de apresentar a investigação da existência de Deus como um raciocínio de relações de ideias não encontra eco na teoria humiana em outras obras, bem como sua compreensão de religião como piedade; restando não preenchido C2.

Poder-se-ia objetar, todavia, que Demea apresenta, em alguns momentos do texto<sup>134</sup>, algumas posições humianas em filosofia, como a teoria do *self* como um feixe de percepções (D IV, 2) e que fora apresentada por Hume no *Tratado*<sup>135</sup>, ou ainda sua ideia de que o

---

<sup>129</sup> Cf. Livro I, Parte III, Seção VII do *Tratado*, onde Hume discute a questão da existência e, no caso, caberia o debate sobre a existência de Deus, porquanto questão de existência são questões de fato, logo, com base empírica na formação da ideia, seguindo a teoria da cópia de que uma ideia tem uma impressão que se lhe assemelha, sendo mais vivaz. Para um debate sobre o tema de questões religiosas já abordadas no *Tratado*, vide: RUSSELL, Paul, 2008, p. 154-160; GUIMARÃES, 2011, p. 513-516.

<sup>130</sup> "Given Hume's well-known theological sympathies, certainly no one would be tempted to regard Demea as Hume's spokesman."

<sup>131</sup> Para Sessions, esse seria o tema central da obra, sobre o qual discordamos, porquanto a discussão sobre fé e teologia natural devem ser compreendidas como a discussão sobre a existência ou não de evidência de que há um Deus como o querem os cristãos.

<sup>132</sup> Se a interpretação de Sessions está correta ou não, será discutido quando da avaliação dos possíveis portavozes de Hume.

<sup>133</sup> A questão sobre como Hume encara a religião, se como algo natural ou não, não é o foco da presente parte.

<sup>134</sup> "Um agregado [*composition*] de diversas faculdades, paixões, sentimentos, ideias, unidos, sem dúvida, numa identidade [*one self*], ou pessoa [*person*] (...)" (HUME, 2005 [1779], p. 47). Yoder (2008, p. 98) chama a atenção para esse fato, bem como O'Connor (2001, p. 98-99), mostrando que determinar quem fala por Hume é uma tarefa complexa, consoante o fato de haver várias posturas humianas na boca de personagens distintos. Cf. FERRAZ, 2012, 41-42.

<sup>135</sup> Cf. HUME, 2009 [1739-1740], p. 285.



entendimento humano advém de sentidos externos e internos (D III, 13). Pelo exposto, é que se faz importante C3, pois resta saber se o uso de Demea tem o mesmo propósito em termos de religião que Hume. O exposto acima faz notar que não.

Hume coloca na boca de Demea uma de suas teorias para poder desenvolver o debate no início da parte IV, logo, não como o porta-voz do autor escocês. Demea está objetando o argumento de Cleanto, atribuindo-lhe grave antropomorfismo e, desse modo, tenta mostrar que a pessoa humana não pode se assemelhar à divina, pois esta não seria um feixe ou uma coleção de elementos, não sendo aplicável um raciocínio inferencial de nós para o divino, por ser ele simples e uno. Essa não semelhança divino-humano tem por finalidade reconhecer que, já que a fonte de nosso entendimento é tanto interna quanto externa, não se poderia inferir haver um tal procedimento em Deus. Ora, nessas duas passagens, Hume está dando dinâmica ao texto, pois sua teoria do *self* e sua epistemologia não têm como propósito diferenciar a pessoa divina da humana.

Dye, ao analisar o comportamento de Demea nos *Diálogos*, chama a atenção para o fato de que há algumas concordâncias dele com outros personagens, em especial Filon<sup>136</sup>, mas isso não é garantia de que esse acordo possa representar um compartilhamento sobre conteúdos de religião.

Apesar de que, algumas vezes, ele (Demea) parece falar por Hume por meio das crenças que compartilha com Filon e por meio de parte de sua crítica acerca do argumento de Cleanto na Parte III. Há também um sentido no qual todos os personagens falam por Hume, não apenas porque ele escreveu todas as suas falas, mas porque cada um representa uma tendência à formação de crenças presente em todos nós. (DYE, 1989, p. 137 - nota de rodapé)<sup>137</sup>

Nessa senda, não há falar em qualquer uso de Hume desses dois pontos de sua teoria como forma de aproximação entre o autor e o personagem. Demea tem em mente a defesa da

---

<sup>136</sup> Dye tem aqui em mente que Filo fala por Hume, logo, a concordância entre Demea e Filo seria sinal de concordância entre ele e Hume.

<sup>137</sup> "Although he does sometimes seem to speak for Hume through the beliefs he shares with Philo and through part of his criticism of Cleanthes' argument in Part III. There is also a sense in which all of the characters speak for Hume, not just because he wrote all their speeches, but because each represents some tendency to belief formation found in us all"

religião como devoção fundada em bases inquestionáveis, não exercendo um papel de avaliador das crenças religiosas. Pensar a teoria dos feixes, bem como o modo de funcionamento do conhecimento humano serve apenas para garantir a incomensurabilidade divina e o fato Dele estar além de qualquer investigação possível, quedando a piedade com base religiosa. Esse ponto denota a gravosa incompatibilidade entre Hume e o personagem, mormente em relação aos propósitos do teísta ortodoxo, os quais são opostos aos do pensador escocês, uma vez que a base da piedade da religião, para o autor da obra, incorre em superstição, gerando danosos males inclusive à vida social (D XII, 11), já que tem sua base não na racionalidade, mas na credulidade, expressando uma forma de desordenamento de nossas faculdades cognitivas e raciocinativas (LÍVIA, 2011, p. 520-522).

Dessa forma, C3 resta também não preenchido, dando a Demea a impossibilidade de ser o porta-voz de Hume, como bem afirma O'Connor<sup>138</sup> e Dye (1989, p. 120). A posição de Demea deve ser entendida, para compreender melhor seu papel literário, dentro do contexto histórico de Hume, ou seja, mesmo não sendo porta-voz, sua função é literário-filosófica com fins de enriquecer o debate na obra.

Dye ainda afirma que o fato de Hume dedicar-se, ainda que em apenas uma parte da obra, ao argumento *a priori*, demonstra seu conhecimento sobre o contexto teológico de sua época, no qual crescia o número de provas acerca da existência de Deus, em especial motivada por razões científicas. Ora, além dessas provas, argumentos de tipo puramente racional que propunham a necessidade da existência de um autor do mundo, dadas as relações de causalidade no mundo, além de um exame *a priori* da natureza de um tal Ser, demonstrariam de modo necessário que há um Autor Primeiro, causa de tudo, cujo Ser tem como qualidade a existência necessária. Muito dessa influência se deve ao tratamento dado a provar a existência de Deus como uma hipótese racional como o fez Descartes<sup>139</sup>, por exemplo (THROWER, 1971, p. 93-94).

---

<sup>138</sup> “For pretty obvious reasons, Demea may be ruled out at once” (O’CONNOR, 2001, p. 215)

<sup>139</sup> Descartes tem um dos argumentos *a priori* em favor da existência mais famosos dentro da modernidade, como ele o expõe na 4ª Parte do *Discurso do Método*, com base na ideia de perfeição e sua origem em seres imperfeitos, pois, sendo nós seres sem perfeição, não poderíamos criar em nós uma tal ideia, logo, deve vir de um Deus perfeito. Dessa forma, sendo ele perfeito, há mais perfeição em existir do que não existir, logo, ele existe e existe necessariamente. (DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 61-72). Vide também a 3ª e 5ª Meditações, em *Meditações sobre Filosofia Primeira*.

Assim, a postura de Demea dentro do âmbito literário da obra, no caso, é representativa dessa posição clássica à época, que evoca um tal tipo de argumento, a saber, argumentos *a priori*. Em especial, após a morte do cientista inglês Boyle, em 1691, surge um conjunto de conferências (*lectures*) anuais que tratavam de responder aos “notórios infieis” suas objeções ao cristianismo, criando uma apologética cristã em prol da racionalidade das suas crenças, destacando-se a crença cristã basilar de que Deus existe<sup>140</sup> (JACOB, 1981, p. 89), conferências que ficaram conhecidas como *Boyle Lectures*. Dentro dos conferencistas de cada conferência, houve grande destaque para autores com os quais Hume certamente teve contato, em especial, Samuel Clarke, pupilo de Newton (*Ibid.*, p. 90-91).

Este, em sua *lecture* conhecida como *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, ocupa-se em apresentar um argumento *a priori* sobre a necessidade da existência de Deus<sup>141</sup>, em termos de um argumento que mostrasse a necessidade de se evocar uma causa primeira, eficiente, porquanto as partes da cadeia causal que segue a causa primeira não são necessárias (DYE, 1989, p. 127-128)<sup>142</sup>, além do fato de haver na natureza do Ser Primeiro - a causa primeira - um tipo de necessidade absoluta em sua existência, o que demonstraria infalível, seguindo a lógica de Demea, uma tal prova.

Dessa forma, o personagem composto por Hume, representado por Demea, coloca-se como porta-voz da postura filosófico-teológica de então que tenta defender a racionalidade da religião com provas racionais de cunho demonstrativo, mormente em relação à questão da existência de Deus, tendo em Clarke seu expoente e principal representante na obra humiana pela boca de Demea (MOSSNER, 1977, p. 8 e 12), como será tratado alhures nesta obra.

Com isso, pode-se concluir que Demea não seria em qualquer hipótese o porta-voz de Hume, quando muito, um personagem que expõe certas posições acerca do tema em discussão dentro da dinâmica literária e filosófica dos *Diálogos*, compondo o quadro investigativo geral em voga na obra.

---

<sup>140</sup> Jacob mostra que Clarke chegou a afirmar que “a religião reforçada pela ciência exerce um papel vital na política estatal” (1981, p. 92).

<sup>141</sup> Vide a Introdução ao texto de *A Demonstration*, da edição da *Cambridge University Press*, 1998, feita por Ezio Vailati, páginas xiv-xv. Vide também, RUSSELL, 1988, p. 410-411; Idem, 2008, p. 164; DYE, 1989, p. 121-122.

<sup>142</sup> WILLIFORD, 2003, p. 105-109.

### 1.3 Quem pretensamente fala por Hume

Afastando Demea e Hérmino como possíveis porta-vozes de Hume, resta analisar as outras hipóteses levantadas pela tradição interpretativa dos *Diálogos*, a saber: 1) Cleanto seria o porta-voz de Hume; 2) Fílon seria o porta-voz de Hume; 3) todos os personagens seriam os porta-vozes de Hume, no sentido, de que cada um tem parte na composição do argumento central de Hume sobre religião; 4) ninguém fala por Hume, sendo isso irrelevante, todavia, o texto contribui para uma reflexão sobre a religião, o que já seria humiano; 5) Pânfilo fala por Hume e 6) não há como responder quem fala por Hume, sendo essa a intenção de Hume.

A presente análise seguirá o critério triplo já estabelecido, no sentido de que para ser o porta-voz do autor escocês, a hipótese referente a um ou mais personagens deve preencher positivamente todos os critérios: 1) o conteúdo-papel defendido por parte de cada personagem [C1] - sendo, primeiramente, necessário achar uma postura filosófica de cada personagem sobre o tema debatido dentro da obra -; 2) o fato desse conteúdo referir-se ou expressar alguma teoria de Hume [C2] e 3) se o propósito do uso do conteúdo poderia se encaixar com o propósito da filosofia humiana [C3]. Restando apenas um critério não preenchido, conclui-se pela negativa da hipótese.

#### 1.3.1 O papel de Pânfilo nos *Diálogos*

Sheffler (1990, p. 589-590) e Yoder (2008, p. 98) afirmam que a postura de atribuir a Pânfilo o papel de ser o representante de Hume nos *Diálogos* surge basicamente com um texto de 1925 de Hendel. Apenas em 1985, com um texto de Jeffrey Wieand, há outra defesa da tese de Hendel sobre o papel de Pânfilo.

O primeiro texto, de Hendel (1925, p. 306-307), afirma que Pânfilo seria Hume no sentido de representar os debates de juventude, aquilo que Sheffler chama de “incertezas”<sup>143</sup>, do autor escocês, de tal sorte que o modo como o personagem descreve o debate entre Demea, Cleanto e Fílon, via uma carta, seria uma dramatização do jovem Hume e suas inquietações sobre o tema. Wieand (1985, p. 37-38), reafirmando essa tese, assevera que a presença de tais incertezas no personagem Pânfilo, demonstram a preocupação também em um sentido educacional na formação de Hume (*Ibid.*, p. 41-42). Ora, Wieand afirma<sup>144</sup> que Hume, desde sua juventude, tendo em mente essa complexa questão sobre a religião, utiliza-se de Pânfilo, que é jovem quando presencia o debate, para representar sua situação de juventude - assemelhada à do personagem - e de confusão - simbolizada pelas incertezas que a juventude traz - em relação a como se posicionar. Dessa forma, o personagem seria o Pan (Πάν, que em grego quer dizer tudo) + Philos (Φίλος, que em grego quer dizer amigo), “ama a todos” (*all-loving*), por apreciar todas as posturas sobre o tema de então, logo, estabelecendo, na visão de Wieand, uma relação direta entre Pânfilo e Hume, por este também ser todos os personagens, enquanto jovem que se põe a refletir sobre todas as posturas, percebendo algo de importante em cada uma delas na suas manifestações via Fílon, Cleanto e Demea.

Assim, a carta dirigida a Hérmipo seria uma expressão genuinamente humiana, como o modo direto do filósofo escocês se dirigir aos seus leitores<sup>145</sup>, representando-os em Hérmipo, via aquele que descreve o debate, logo, o que está a par de toda a situação, em especial aos seus leitores da época (WIEAND, 1985, p. 36), os quais estariam sendo representados pelos personagens do debate em si (*Ibid.*, p. 36-37).

Como Pânfilo recolhe as informações da conversa de lembrança, enquanto jovem, para Hendel e Wieand, há aí uma clara referência ao jovem Hume que se lembra dos debates de sua juventude em relação ao conhecimento humano e à natureza humana.

---

<sup>143</sup> “Hendel took his mentor’s advice and concluded that what Hume was really doing in *The Diálogos* was giving vent to uncertainties in his own mind, so that not any one of the characters, but only the narrator, Pamphilus, who expresses the views of all the characters, can be identified as Hume. As to how Hume actually did finally answer the religion question, Hendel modified the tradition ‘Cleanthes is Hume’ argument by stating that we make take Pamphilus’s endorsement of Cleanthes to mean that Hume himself agreed with the ‘anthropomorphic theism’ expressed by that character” (SHEFFLER, 1990, p. 589).

<sup>144</sup> Cf. WIEAND, 1985, p. 41.

<sup>145</sup> "In order to put us into the proper attitude toward the coming play of wit, Hume speaks to us directly, in a prologue or preface, — a letter addressed by "Pamphilus" to "Hermippus" (HENDEL, 1925, , p. 306).

De fato, podemos identificar o autor apenas com aquele “Pânfilo” que escreve estas conversas a partir de uma recordação, como ele diz, de sua tenra juventude, e o qual se sente competente agora, em sua maturidade, para expô-las como uma vez as ouviu e para apreciar seu significado. (HENDEL, 1925, p. 306)<sup>146</sup>

De alguma forma, a tese de Hendel evoca razões estilísticas para sustentar que a função da obra seria meramente contextual, na medida em que dá ao texto sobre religião a ideia de uma transcrição da postura filosófica do jovem Hume. Ora, se Hendel identifica Hume apenas com o transcritor da conversa, o Pânfilo do prólogo, logo, há que considerar sua postura meramente passiva, como um espectador. Todavia, como já fora argumentado, o autor escocês, reconhecendo o tema da religião como crucial, não se disporia a apenas descrever as várias impressões sobre o assunto. Há na obra posturas substancialmente argumentadas, como já o frisara Gaskin (2009, p. 480), demonstrando que o estilo dialógico não se prestou a apenas apresentar as “incertezas” humianas.

Hendel (1925, p. 307) argumenta que é esse “Pânfilo” que avalia os comentários recorrentemente e que faz um juízo final sobre o debate como o representante do juízo do autor escocês, sendo essa a deixa dada pelo contexto da obra para inferirmos Hume da postura de Pânfilo, tornando Hume um espectador do debate e seu juiz.

Wieand, tenta robustecer o argumento de Hendel, ao afirmar que há quatro momentos textuais nos quais Pânfilo se manifesta e que o fazem se aproximar de Hume: 1) D I,4 - ele percebe um ar de astúcia no sorriso de Cleanto em relação ao comentário de Fílon sobre o ceticismo; 2) D II,25 - comentário sobre o modo como Fílon continuou a argumentar em relação à causalidade; 3) D III,10 - o embaraço e confusão de Fílon frente à resposta de Cleanto em relação às causas e efeitos e 4) D XII,34 - comentário final dos *Diálogos* sobre sua impressão geral do debate, no qual Cleanto aparece como melhor debatedor (WIEAND, 1985, p. 34-35). O autor do texto se concentra nas passagens 3) e 4), descurando de analisar as passagens 1) e 2), afirmando no máximo que tais passagens revelam um elemento de como Pânfilo avalia a postura de cada personagem, representando uma possível avaliação de Hume sobre o debate.

Quanto às passagens 3) e 4), para Wieand, Pânfilo reconhece um embaraço em Fílon porque ele sabe que este personagem não consegue responder à questão levantada por

---

<sup>146</sup> “Indeed, we can identify the author only with that "Pamphilus" who writes out these conversations from a recollection, as he says, of his early youth, and who feels competent now, in his maturity, to set them forth as he once heard them and to appraise their meaning”.

Cleanto, dando-lhe razão sobre isso, no que tange à passagem de D III, 10<sup>147</sup> (*Ibid.*, p. 39). Some-se, então, na parte XII, a reviravolta de Fílon, que na visão de Wieand, seria uma mostra disso, de que Fílon não consegue objetar todos os elementos do raciocínio de Cleanto. Dessa forma, quando Fílon conclui sua participação, a conclusão que chega é que a revelação seria o único elemento possível, pois nossa razão tem limites, dado o ceticismo do personagem, de tal sorte que, uma vez que a investigação racional mostrar-se-ia frustrante, apelar para a revelação seria evitar incorrer em um ateísmo como fruto de uma razão decepcionante<sup>148</sup>. Nessa senda, Hume seria Pânfilo, para poder avaliar a fraqueza ou força dessa argumentação.

Esse raciocínio se alinha ao trecho de D XII, 34, pois, quando Pânfilo proclama Cleanto o personagem com os argumentos mais razoáveis - Wieand enfatiza que Pânfilo não despreza as outras posturas, mas apenas apresenta Cleanto como quem teve as melhores razões - no debate, ele quer evitar o raciocínio de Fílon de uma religião da revelação, para apresentar que a religião natural é nossa melhor abordagem sobre religião (1985, p. 42-43), como inquirição a partir da experiência. Essa avaliação de Pânfilo se alinharia com as pretensões de Hume, corroborando a tese de Hendel de um Hume ouvinte, educado e juiz do debate.

O problema dessa interpretação está na rápida passagem do papel do personagem para a postura filosófica de Hume. Ora, há aí uma confusão, pois, do ponto de vista literário - nosso C1 -, a participação de Pânfilo enquanto avaliador do debate esvazia sua filosofia, porquanto, como reconhece Hendel, não há uma postura ativa sua no debate. Dessa forma, inferir que o julgamento final poderia exprimir alguma aproximação de Hume carece de justificação textual, no sentido apenas de uma aceitação tácita de Pânfilo sem sua avaliação do debate. Ele apenas se aproveita da argumentação dos outros personagens. Seguindo essa questão, não haveria razões mais justificadas para aceitar que Pânfilo representaria o vulgo em geral mais do que Hume, pois aquele também estaria envolto em debates e incertezas sobre a questão da religião em sua vida cotidiana, especialmente diante de um contexto histórico controverso em matéria de religião.

---

<sup>147</sup> A referida passagem se refere à argumentação de Cleanto sobre o ajuste das causas em relação aos efeitos e como o uso do ceticismo incorre em concepções mais irracionais que a própria crença que se quer destruir. Cf. HUME, 2005 [1779], p. 42-43.

<sup>148</sup> A ideia de Wieand seria de que, em Fílon, a frustração nas investigações de uma teologia natural, poderiam dar ensejo a um ceticismo em último grau em relação à religião, conduzindo a um ateísmo. Cf. WIEAND, 1985, p. 40-41.

Ademais, o que os elementos textuais demonstram, já em D II,1 e D II,10, é que seria de esperar que Pânfilo considerasse Cleanto o vencedor, dada a intimidade de ambos, uma vez que este o considera como um filho adotivo. Não apenas isso, mas sua juventude, como ele bem afirma no último parágrafo do prólogo<sup>149</sup>, não lhe permitiu participar da discussão, porquanto o tema estava além de seu alcance, fazendo-o um ouvinte (*auditor*), o que demonstra que Pânfilo, em termos literários, não tem postura filosófica sobre a questão. Dessa forma, sua concordância com Cleanto é coerente, textualmente, com sua postura já no prólogo: tomar partido diante da posição mais conveniente, que no caso, seria a de seu tutor, dando à “vitória” de Cleanto um aspecto mais circunstancial em relação a sua proximidade com Pânfilo.

Nessa senda, quando Pânfilo afirma, em D XII,34, que sua revisão crítica do debate demonstra que Fílon argumentou melhor do que Demea, mas que Cleanto foi quem apresentara as melhores razões<sup>150</sup>, dificilmente se retira daí que isso demonstraria um aval de Hume à postura de Cleanto, senão apenas o aval de Pânfilo a Cleanto. Dessa óbvia constatação, retira-se a ideia de que, para Hume se identificar com Pânfilo, deveria tomar partido de Cleanto, todavia, muitas das posições adotadas por Cleanto são incompatíveis com a filosofia humiana, como será tratado no próximo subitem, quedando não preenchido C2.

Uma vez não sendo possível achar dentro do texto posturas de Pânfilo - C1 - que se identifiquem com a filosofia humiana *extra opera* - C2 -, logo, C3 também não é satisfeito, pois a incompatibilidade das filosofias acarreta incompatibilidade dos propósitos entre Hume e Pânfilo. Aliás, como já fora visto, em termos de propósitos, seria muito mais razoável supor que Pânfilo representaria mais o vulgo do que Hume, pois há muito mais incertezas e confusões em relação ao vulgo, no que toca à religião (T I.3.8.4)<sup>151</sup>, do que no modo como Hume aborda tal questão, pois, para supor, por razões extra-textuais, que Pânfilo fala por Hume, as outras obras do filósofo escocês deveriam tratar a religião dessa forma - em modo de incertezas -, o que não transparece desde sua primeira obra<sup>152</sup>, como Russell (2008, p.

<sup>149</sup> Cf. HUME, 2005 [1779], p. 5.

<sup>150</sup> HUME, 2005 [1779], p. 146-147.

<sup>151</sup> Hume atribui ao vulgo uma postura muito vinculada à ilusão em termos de religião. Cf. HUME, 2009 [1739-1740], p. 130; GUIMARÃES, 2011, p. 513-516 e 518-520.

<sup>152</sup> Cf. de OLIVEIRA, André Luiz Holanda. Lugar e Papel da Crítica à Religião na Filosofia de David Hume. In.: **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. vol. 3, n° 1, dez./2013, p. 161-184, em especial os páginas 161-169 e 171-177.



12-15) e Guimarães (2011, p. 511-516) fazem notar, quando afirmam do caráter altamente crítico de seus primeiros textos quanto ao tema da religião.

Dessa forma, como afirma Sheffler (1990, p. 589), Hendel não consegue sustentar sua tese que apresenta Hume na pessoa de Pânfilo, como um observador do debate e seu avaliador, posição aplicável à tentativa de Wieand de justificar a postura de Hendel.

### *1.3.2 O papel de Cleanto nos Diálogos*

Cleanto é o personagem largamente associado a uma postura de um teísmo experimental<sup>153</sup>, no sentido de defender uma teologia natural típica dos séculos XVII-XVIII<sup>154</sup> que busca fundamentar a investigação religiosa nas ciências naturais. Para ele, a experiência do mundo revela a existência de um autor que o ordenou e o constituiu em seu funcionamento (D II, 5), tentando afastar o ceticismo como abordagem em relação à religião (D I, 5-6), apresentando racionalidade para as crenças religiosas, em especial a crença basilar em um Deus autor do mundo.

Yoder afirma que a tentativa de associar essa postura a Hume, logo, fazendo de Cleanto seu porta-voz, tem em A. E. Taylor e Leroy seus principais expoentes: “Previamente a Kemp Smith, alguns estudiosos de Hume (como Andre Leroy e A. E. Taylor) identificaram Cleanto como o porta-voz de Hume” (2008, p. 98)<sup>155</sup>. Some-se a esse comentário, o que o próprio Gaskin assevera: “A partir destas quatro características, Pânfilo (que é o mesmo que dizer Cleanto dado o resumo) tem sido identificado com Hume por Dugald Stewart, Hill Burton (o segundo biógrafo de Hume), Pringle-Pattison, A. E. Taylor, C.W. Handel e Andre Leroy, entre outros” (GASKIN, 1978, p. 160)<sup>156</sup>. Deve-se notar que a associação que Gaskin faz a Pânfilo não é pela teoria de Pânfilo, pois esta não existe, mas por este dar aval à argumentação de

<sup>153</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 215; SESSIONS, 2002, p. 25-26; GASKIN, 1978, p. 10-11; YODER, 2008, p. 101; SALMON, 1978, p. 143-144.

<sup>154</sup> Cf. GASKIN, 1978, p. 11-12; ESTRADA, 2003, p. 103-106; THROWER, 1971, p. 88-96.

<sup>155</sup> “Prior to Kemp Smith, some Hume scholars (like Andre Leroy and A. E. Taylor) identified Cleanthes as Hume's spokesman”.

<sup>156</sup> “Of these four characters Pamphilus (which is as good as to say Cleanthes because of the summing up) has been identified as Hume by Dugald Stewart, Hill Burton (Hume's second biographer), Pringle-Pattison, A. E. Taylor, C. W. Hendel and Andre Leroy among others”.

Cleanto, ao final da parte XII, logo, fazendo, como já fora dito no tópico anterior, com que concordar com Pânfilo signifique ser partidário de Cleanto, sob última análise, como o assevera Gaskin<sup>157</sup>.

Essa tentativa de associação surge, como o aponta Yoder, do fato de Hume escrever uma carta a Gilbert Elliot, em 10 de março de 1751, ao qual pede ajuda na composição dos *Diálogos*. Nesta carta, Hume afirma categoricamente: “Você pôde perceber pelo exemplar que eu lhe dei que eu fiz Cleanto o herói do Diálogo” (Hume *apud* Yoder, 2008, p. 98)<sup>158</sup>. Rabbite<sup>159</sup>, em uma longa nota de rodapé, reafirma o interesse de Hume em apresentar uma argumentação, via Cleanto, que pudesse se contrapor ao ceticismo de Fílon, ao fazer daquele o herói dos *Diálogos*, pedindo auxílio a Elliot nesta empresa. Assim, essa carta criara o ensejo para poder se pensar o personagem Cleanto como porta-voz do autor da obra, o que configuraria uma razão histórica para essa premissa.

Ademais, os que defendem tal postura afirmam que a concordância de Fílon<sup>160</sup> - o que ficou conhecido como *Philo reversal* - com o argumento de Cleanto, na parte XII (D XII, 9-10), demonstraria que Hume, ao colocar os personagens mais destacados da obra em concordância em relação à matéria de religião, apresentara a ideia de uma religião e teologia naturais, com base na experiência, como a mais razoável. Ou seja, haveria boas razões, como o afirma Fílon, para se acreditar que há realmente um Deus com base na inferência a partir do ordenamento do mundo.

E aqui tenho também de reconhecer, Cleanto, que, como as obras da natureza têm uma maior analogia com os efeitos da *nossa* arte e engenho do que com aqueles da *nossa* benevolência e justiça, temos razão para inferir que os atributos naturais da Divindade têm uma maior semelhança com os atributos naturais dos homens do que os seus atributos morais têm com as virtudes humanas. (...) Estas, Cleanto, são as minhas sinceras opiniões nesta matéria e estas opiniões, como sabes, tenho-as sempre mantido e acalentado. (D XII, 8-9)<sup>161</sup>

<sup>157</sup> Além de Yoder e Gaskin, John Nelson também endossa a tese de que Taylor e Leroy associam a postura de Hume a de Cleanto. Cf. NELSON, 2010, p. 114.

<sup>158</sup> “You wou’d perceive by the Sample I have given you, that I make Cleanthes the Hero of the Dialogue”.

<sup>159</sup> RABBITE, E. Hume’s Critique of the Argument from Design. In.: TWEYMAN, Stanley. **David Hume: Critical Assessment**. vol. V, Londres: Rutledge, 2002, p. 195.

<sup>160</sup> Sobre a postura de Fílon na obra, o próximo tópico irá analisá-la pormenorizadamente.

<sup>161</sup> HUME, 2005 [1779], p. 133-134 - grifos do autor.

O texto deixa claro que a inferência deve partir da constituição natural do artifício humano em prol das obras da natureza, que remontariam um autor, que, no caso, estaria em acordo com as possibilidades naturais dos atributos humanos. Na verdade, o acordo de Fílon é um acordo não exatamente com a postura inicial de Cleanto, mas como este redefine o argumento do desígnio ao longo da obra, em especial ao se levar em conta a presença do mal, fazendo retificações na sua concepção de Deus (D XI, 1)<sup>162</sup>.

Ora, resta saber se a postura de Cleanto na obra pode preencher os três critérios ora adotados. Começemos pelo C1. Este critério se refere à possibilidade de se achar um conteúdo genuinamente filosófico do personagem no decorrer da obra que seja coerente com a argumentação desenvolvida nos *Diálogos*. No caso de Cleanto, C1 se mostra preenchido, porquanto o personagem apresenta uma postura clara quanto ao tema de religião, que se faz necessária explicar, além de ser levado a sério por Fílon, o que demonstra ser sua postura algo mais substantivo em termos de filosofia e, *prima facie*, mais coerente. Isso não ocorrera com Demea, o qual fora prontamente relegado em termos de relevância filosófica.

Cleanto, já no início do texto, no prólogo, é reconhecido por Pânfilo por ter um “espírito filosófico rigoroso<sup>163</sup>” (D Intr., 6)<sup>164</sup>, como o observa Gaskin (1978, p. 160), ao apresentar-se contra o uso do ceticismo proposto por Fílon, mesmo em uma forma mais mitigada, no tratamento de temas sobre religião, como ele faz observar na parte I, contra Fílon (D I, 5).

Propões, então, Filo, disse Cleanto, que se sustente a fé religiosa no ceticismo filosófico, e pensas que, se a certeza ou evidência forem expulsas de todos os outros temas de investigação, estas retirar-se-ão para essas doutrinas teológicas, que assim conquistarão uma força e autoridade superiores. Quando nos separarmos, logo veremos se o teu ceticismo é tão absoluto e sincero como pretendes: veremos então se saís pela porta ou pela janela e se realmente duvidas de que o teu corpo tem gravidade ou de que pode ferir-se na queda, como nos diz a opinião popular derivada dos nossos falaciosos sentidos. (D I, 5)<sup>165</sup>

Cleanto quer mostrar que a metodologia investigativa cética não é frutífera à investigação sobre religião, por incorrer em contradição ao aceitar o ceticismo e querer

<sup>162</sup> Cf. HUME, 2005 [1779], p. 109.

<sup>163</sup> Pânfilo o chama de filósofo acurado (*accurate philosopher*), fazendo referência a sua postura de fundamentar a racionalidade da religião.

<sup>164</sup> Cf. HUME, 2005 [1779], p. 5.

<sup>165</sup> HUME, 2005 [1779], p. 9.

sustentar algum ponto de vista sobre a realidade (D I, 13), como se fosse possível distinguir, para o céptico, uma ciência quotidiana e uma de outra natureza (D I, 16), porquanto a dúvida iria destruir qualquer tipo de possibilidade de inquirição, caso o ceticismo seja levado à sério, uma vez que este duvidaria dos sentidos, da razão e de nossas ideias (D I, 14). Para Cleanto, a conduta do céptico “refuta os teus princípios em todas as situações” (D I, 14)<sup>166</sup>, pois não leva em conta a evidência, concernente ao tema da religião natural e da teologia.

Por isso, os cépticos são obrigados, em todas as questões, a considerar isoladamente cada prova e a dar o seu assentimento em proporção do grau preciso de evidência que se apresenta. Esta é a sua prática em toda a ciência natural, matemática, moral e política. E por que razão, pergunto eu, não há-de acontecer o mesmo na ciência teológica e religiosa? Por que razão, a partir do pressuposto geral de insuficiência da razão humana, havemos de rejeitar apenas as conclusões desta natureza sem qualquer discussão particular sobre evidência? (D I, 13)<sup>167</sup>

Nota-se claramente que a postura de Cleanto em termos de religião se refere à análise das evidências e de sua força para sustentar suas crenças, em especial as basilares, evitando tomar o ceticismo como meio de inquirição, acreditando ser infrutífero e incoerente. O personagem de teísmo experimental entende que a proposta céptica de Filon radicaliza a investigação e inviabiliza qualquer tipo de inquirição natural se levada até suas últimas consequências. De fato, ele compreende o ceticismo como uma interdição ao uso das capacidades humanas, sem compreender o que Filon está propondo sobre o ceticismo, algo muito menos radical.

Nessa senda, Cleanto usa a via da teologia natural para, no caso, justificar racionalmente, com base em inferências experimentais, as crenças religiosas, em especial a de que Deus existe. Isso se mostra na sua famosa formulação do argumento do desígnio<sup>168</sup> (D II, 5), bem como nos ajustes de seu argumento ao longo das partes de III a XI, excetuando-se a parte IX, que trata do argumento de Demea. Cleanto afirma que, utilizando-se das regras de inferência, percebemos, ao analisar o mundo, que assim como há um ajuste na construção de um artefato humano - uma máquina, por exemplo -, há ajustes no mundo criado, podendo-se inferir uma inteligência realizadora desses arranjos; do mesmo modo, supõe-se que essa

<sup>166</sup> HUME, 2005 [1779], p. 16.

<sup>167</sup> HUME, 2005 [1779], p. 15-16.

<sup>168</sup> Os pormenores do presente argumento serão tratados no capítulo quarto desta tese. Por ora, cabe-nos apresentar em linhas gerais a postura de Cleanto para saber se há acordo entre suas teorias e as de Hume, fazendo-o seu porta-voz.

inteligência autora do mundo deve ter características proporcionais ao efeito<sup>169</sup>. Aqui há o uso da teoria de que tudo deve ter uma causa<sup>170</sup>, pois nada no mundo pode ser *causa sui*, além de que nada pode ter surgido do nada sem qualquer inteligência (D III, 1-3), sendo que a matéria não pode ter em si seu princípio organizador. Desse modo, um tal princípio, que confere ordem e propósito, deve estar fora da matéria, assim como supomos que o princípio organizador de uma casa ou de outro artefato qualquer não esteja na casa ou no artefato, mas na mente de quem o faz, de seu autor, bem como quem confere um propósito à fala não é a própria fala, mas quem fala.

Ora, o argumento do desígnio inicialmente proposto por Cleanto evoca o princípio da proporcionalidade e da inferência diante dessa proporção, visando reconhecer o princípio (causa) do mundo (efeito) de tal modo que não se possa supor que haja um mundo naturalmente ordenado por si mesmo ou mesmo sem ordem, algo que a observação não comprovaria, pois, bastaria olharmos para o “mundo que nos cerca” para percebemos sua harmonia e estrutura bem organizadas (D III, 5-6). Some-se a isso a própria existência de propósito no mundo natural, exigindo que se evoque um doador desse propósito, como se verifica na argumentação das partes de III a V.

Sessions afirma que Cleanto tem duas teses, mesmo que apresentadas com certa confusão: a) adaptação meios-fim e b) ajuste entre partes e o todo (2002, p. 61); de tal sorte que a inferência se baseia nesse ajuste e adaptação que permitem extrapolar o mundo em busca de sua causa, porquanto todo efeito tem uma causa que lhe seja proporcional. Sessions apenas se esquece que o argumento ainda confere grande peso à existência de um propósito nos ajustes, pois o ajuste estaria na proporção, todavia, o desígnio se dá no tocante à finalidade da coisa visando algo, sendo a harmonia ou ordem uma prova do propósito (D III, 7-9; D VIII, 10). Inclusive, essas seriam as três características do argumento do desígnio, na visão de Gaskin (1978, p. 12-13).

Desse modo, a grandeza do mundo exigiria (D V, 4), diante do princípio da proporcionalidade, que a causa do mundo tivesse características peculiares, uma vez que o mundo natural seria uma “grande máquina” (O’CONNOR, 2001, p. 54)<sup>171</sup> que excede em

---

<sup>169</sup> O’CONNOR, 2001, p. 53-56; SESSIONS, 2002, p. 60-61.

<sup>170</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 107 [T I.3.3.1].

<sup>171</sup> Ver também: YONDER, T.S. **Hume on God**. London: Continuum, 2008, p. 101

muito a capacidade e habilidade humanas. Assim, a procura por uma causa que seja capaz de criar o mundo no próprio mundo seria falível quanto à justificação da inferência, uma vez que os poderes do mundo para se criar e se ordenar deveriam ser maiores que si mesmo; logo, uma incoerência total.

O argumento de Cleanto sobre a existência de Deus ainda sofre mais uma reformulação, nas partes X e XI, quando da análise da existência do mal. Na verdade, Cleanto concede em partes que há males, todavia, ressaltando que os bens os sobrepujam no mundo (D X, 20 e 31). A abundância de bens em relação a males corrobora a ideia da proporção na inferência em direção a um Deus (causa) a partir do mundo (efeito) no sentido de ser uma evidência da natureza benevolente divina. Some-se a isso que a bondade faria parte do propósito do mundo, sendo inclusive objetado por Filon (D X, 27). Todavia, após a argumentação desse personagem, na parte XI, Cleanto reconhece que a inferência deve ser sustentada mesmo no caso de se supor uma alteração na concepção do autor do mundo, reforçando a preservação da inferência como fundamento de racionalidade da crença em Deus, mesmo que se mude alguma coisa da natureza divina, ou seja, em Cleanto, há um grave interesse em sustentar a racionalidade da religião em detrimento de qualquer ortodoxia.

Não tenho pejo em admitir, disse Cleanto, que tenho estado inclinado a suspeitar que a frequente repetição da palavra “infinito”, que encontramos em todos os escritores de teologia, dá mais ideia de panegírico que de filosofia e que quaisquer objectivos de raciocínio e reflexão, e mesmo de religião, seriam melhor servidos se nos satisfizéssemos com expressões mais apuradas e moderadas. (...) Assim, face ao assunto que nos ocupa, se abandonarmos toda a analogia humana, como parece tua intenção, Demea, receio que abandonemos toda a religião e que não conservemos concepção alguma do maior objecto da nossa adoração. Se mantivermos a analogia humana deveremos descobrir de uma vez por todas que é impossível conciliar a mistura de mal no universo com atributos infinitos e muito menos podemos alguma vez provar os últimos a partir do primeiro. Mas supondo ser o Autor da natureza finitamente perfeito, apesar de ultrapassar largamente a humanidade, pode-se dar então uma explicação satisfatória do mal natural e moral e explicar e enquadrar qualquer fenómeno calamitoso. (D XI, 1)<sup>172</sup>

Assim, afastando-se de uma ortodoxia como a de Demea, Cleanto<sup>173</sup> propõe, ao final, um Deus finito, mas além das capacidades humanas, como o texto deixa claro. Com isso, sua religião baseia-se nas evidências empíricas como sustentáculo das crenças básicas. Em suma,

---

<sup>172</sup> HUME, 2005 [1779], p. 109.

<sup>173</sup> Há que se considerar o grau de influência de Cícero no personagem, o qual será tratado no capítulo sobre o Argumento do Desígnio.

temos um Cleanto 1) avesso ao ceticismo que ele compreende como modo de investigação; 2) defensor de uma religião que se fundamente nas evidências empíricas e 3) que acha que seja possível, a partir dessas evidências, justificar a existência de um Autor do mundo ao reconhecer um propósito, uma adaptação dos meios aos fins e a proporção das partes em relação ao todo (para manter a proporção da inferência do efeito para a causa). Seguindo Carabelli (1972, p. 241), Cleanto representaria uma postura religiosa mais moderada (*moderata in materia religiosa*), o que será tratado em maiores pormenores no capítulo terceiro desta tese, quando da inquirição do argumento do desígnio. Queda saber se as posturas filosóficas de Cleanto acham eco na teoria humiana (C2) e nos propósitos do autor escocês (C3).

Ao analisar C2, devemos cotejar os três pontos defendidos por Cleanto e saber se Hume igualmente os defende em sua obra. Começemos pela postura ante o ceticismo. Neste ponto, o afastamento entre Hume e Cleanto se mostra bastante claro, pois desde o *Tratado*, o autor escocês sustenta sua filosofia em dois pilares, a saber: o naturalismo e o ceticismo.

Hume, em várias obras, afirma categoricamente que sua abordagem filosófica se apresenta com base no ceticismo. Ele deixa claro no *Abstract* (A 27), quando afirma que “Por tudo o que foi tido o leitor perceberá, facilmente, que a filosofia contida neste livro [*Tratado*] é muito cética, e tende a nos dar uma noção das imperfeições e dos estreitos limites do entendimento humano” (HUME, 2009 [1739-1740], p. 694)<sup>174</sup>. Além disso, afirma no *Tratado* (T I.4.7.14): “O verdadeiro cético desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas quanto de sua convicção filosófica; e jamais, em virtude de nenhuma delas, recusará qualquer satisfação inocente que se ofereça” (HUME, 2005 [1779], p. 305); bem como afirma na *Investigação* (E XII, 4):

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 que nos podem ter sido transmitidos pela educação ou opinião apressada. (E XII, 4)<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Fogelin enfatiza a base cética da filosofia de Hume. Cf. FOGELIN, Robert. Hume's Skepticism. In.: NORTON, David; TAYLOR, Jacqueline. **The Cambridge Companion to Hume**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 209.

<sup>175</sup> HUME, 2004 [1748], p. 204.

Como as passagens fazem notar, Hume não rejeita o ceticismo em absoluto, como o faz Cleanto, aliás, essa empresa compõe sua inquirição para poder constituir uma investigação segura, livre de erros e ilusões, inclusive no campo especulativo, como afirmam Kemp Smith (2005, p. 131-132)<sup>176</sup>, Fogelin (2009, p. 234)<sup>177</sup> ou ainda Plínio Smith (1995, p. 268)<sup>178</sup>. O ceticismo de Hume, compatível com sua proposta nos *Diálogos*, serve como modo de evitar extrapolar - papel negativo, nos dizeres de Kemp Smith e Plínio Smith - os limites da investigação humana, não caindo no descrédito total de tudo por ser equilibrado pela vida comum (EHU V,1-2)<sup>179</sup>, mas permitindo uma investigação mais adaptada à nossa natureza - aspecto naturalista ou positivo da investigação humana.

Dessa forma, o exame da religião também deveria passar pelo crivo do ceticismo, não exagerado, como parece entender Cleanto da proposta de Fílon, mas moderado e adequado ao exame das opiniões e conteúdos transmitidos pela educação de forma apressada, visando não extrapolar demais a vida comum e o cotidiano. Todavia, Cleanto não se propõe a tanto, depondo contra uma possível representação do autor escocês na obra, ao negar ao ceticismo a possibilidade de uma metodologia avaliativa em matéria de religião.

Talvez se pudesse afirmar que Cleanto, assim como Hume, está criticando o ceticismo radical<sup>180</sup>, como uma interdição completa das faculdades humanas. De fato, há esse ponto de encontro entre ambos, todavia, Cleanto critica o ceticismo de Fílon apenas por supô-lo uma representação do pirronismo e não como forma de tentar defender um ceticismo exagerado. Todavia, como afirma Plínio Smith:

---

<sup>176</sup> "(...) he stands in need of a twofold philosophical discipline - a sceptical discipline to open his eyes to the deceptiveness the mistaken endeavours, both moral and speculative (...)"

<sup>177</sup> "Skepticism can also be understood as a critique of the capacities of our intellectual faculties. Taken this way, Hume is a radical, unreserved, unmitigated skeptic". A despeito de Fogelin colocar Hume nesse sentido como um cético radical, o que não parece se mostrar pelos textos humianos, o que importa aqui é o fato dele chamar a atenção para o ponto no qual Hume concentra boa parte de seu ceticismo: sobre as capacidades investigativas.

<sup>178</sup> "O ceticismo mitigado, reconhecendo que devemos viver como todos os homens, aceita as crenças impostas pela natureza, divergindo radicalmente desse ceticismo desatento para a força da natureza. Uma vez afastadas as objeções, impõe-se mais fortemente a conclusão de que Hume se via como um cético".

<sup>179</sup> Cf. SMITH, Plínio, 1995, p. 166.

<sup>180</sup> Julia Annas afirma que a noção de ceticismo radical como pirrônico, em Hume, seria equivocada pelo fato do pirronismo não ser uma interdição completa de nossas faculdades. Aqui não se está a debater se ela tem razão sobre Hume, mas que há a compreensão de um ceticismo mais mitigado e outro mais radical na obra do autor escocês. Cf. ANNAS, Julia. Hume e o Ceticismo Antigo. In.: **Sképsis**. n.2, p. 131-148, 2007.



Assim, Cleanthes aparece claramente como o porta-voz das objeções de Hume ao ceticismo pirrônico. No entanto, essas críticas não atingem o ceticismo de Philo, que a elas responde com considerações muito semelhantes às que Hume tinha feito para chegar ao ceticismo mitigado (1995, p. 165-166).

Neste ponto, Cleanto fala por Hume no sentido de ser um personagem de sua criação<sup>181</sup>, logo, por compor a argumentação e dinâmica dos *Diálogos*. Todavia, há claramente uma divergência de propósitos entre Cleanto e Hume: aquele critica o ceticismo por considerá-lo infrutífero e não para redimensioná-lo à investigação sobre religião<sup>182</sup>; já este acredita ser o ceticismo uma metodologia de inquirição crucial ao exame das crenças religiosas<sup>183</sup>, como Hume já tinha feito notar na Introdução do *Tratado*, como uma forma de não extrapolar os limites da compreensão humana (T Intr., 3 e 10). Nessa senda, C2 parece satisfeito no contexto da obra, contudo, não há efetivamente o preenchimento do segundo critério, pois Hume se abre à possibilidade do ceticismo, enquanto que Cleanto não; já no que tange a C3, não resta preenchido nem em termos de contexto e nem em termos de fato, porquanto, o propósito que Hume aplica na crítica ao ceticismo é completamente diferente do de Cleanto: aquele quer colocar a investigação dentro dos limites possíveis de nossas faculdades; este quer garantir uma investigação em termos exclusivos de evidências empíricas.

Essa ideia de que Hume usa Cleanto de quando em quando apenas para dar dinâmica ao texto fica igualmente clara na parte IX. A crítica feita ao argumento *a priori* de Demea (D IX, 3), basicamente, provém de Cleanto (D IX, 5-9), que antecipa a Filon na *contradicta* (D IX, 4). Aqui, de fato, Cleanto também fala por Hume<sup>184</sup>, todavia, seguindo apenas a lógica de que fala como componente literário, pois, apesar de Cleanto usar contraposições filosóficas que o aproximem de Hume, tais como: 1) que questões de fato não podem ser demonstráveis (D IX, 5) - o que fora defendido pelo autor escocês no seu texto de 1748 (EHU IV, 2) - e 2) que a existência necessária não é concebida via nossas faculdades (D IX, 6) - como Hume já falara no *Tratado* (T I.2.6).

Neste caso, C2 resta preenchido, todavia, o propósito da crítica a Demea está em reafirmar o uso da evidência empírica como único mecanismo de sustentar a racionalidade na

<sup>181</sup> Como o propõe Dye. Cf. DYE, 1989, p. 137.

<sup>182</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 28-29.

<sup>183</sup> Cf. SMITH, Plínio, 1995, p. 167; HUME 2005 [1779]

<sup>184</sup> Cf. WILLIFORD, 2003, p. 99-102.

crença em um autor do mundo (D X; 20, 28 e 30), afastando-se do propósito defendido por Hume, que, como veremos, não quer dar à religião nenhuma força empírica que sustente suas crenças, logo, C3 não é satisfeito.

Ademais, como dito, Cleanto defende que a religião tem sustentação nas evidências empíricas (D I,13). Inclusive, um dos pontos cruciais de sua crítica ao ceticismo proposto por Fílon está no fato de que o cético não deveria negar as evidências, sendo isto igualmente aplicável ao exame da religião. Ora, Hume não parece sugerir em sua filosofia que a religião tenha fortes evidências e que ela está sustentada na experiência.

Cleanto tem em mente, obviamente, uma teologia experimental que sustente a crença principal do teísmo: a existência de um Deus que é autor do mundo. O fato da obra dedicar dez partes, das doze, ao tratamento do argumento do desígnio, mostra que, quando Cleanto, na parte I, está a discutir sobre a questão da evidência, seu interesse está em mostrar a justificação do argumento apresentado na parte subsequente, em D II, 5, supondo a inferência como base da justificação da crença de que há um Deus autor do mundo. Assim, para Cleanto ser o porta-voz de Hume, ambos devem concordar que a religião é sustentada por fortes evidências que fortaleçam suas crenças, as quais estão dentro dos limites investigativos humanos.

Efetivamente, Hume não trata o tema da existência de Deus tão aprofundadamente em outras obras como o faz nos *Diálogos*. Todavia, como faz notar Paul Russell, várias de suas teorias filosóficas, em outras obras, tornam a existência de Deus quase que impossível<sup>185</sup>, mesmo que Hume nunca tenha afirmado categoricamente que não haja um Deus<sup>186</sup>. No caso do argumento do desígnio, a sua sustentação depende de três pontos cruciais: 1) ordem, 2) ajuste partes-todo e 3) adaptação meios e fins. Esse pontos dependem da proporção e da força da inferência sustentadas pelas evidências empíricas para que tal procedimento investigativo se mostre razoável.

Nesta senda, como a inferência se refere a questões de fato, para Hume, logo, seu raciocínio se baseia na causalidade, cuja base está na experiência, apesar de poder extrapolá-la, como o autor escocês faz notar na primeira *Investigação*:

---

<sup>185</sup> Cf. RUSSELL, 2008, p. 91-95.

<sup>186</sup> Vale notar que Hume em nenhuma obra afirma categoricamente que Deus não existe, excetuando em algumas cartas e relatos mais pessoais nos quais ele afirma ser ateu. Todavia, o que se pretende nessa obra é avaliar a argumentação filosófica, não focando o dado biográfico. Gaskin também afirma que Hume não assevera a inexistência de um Deus. Cf. GASKIN, 1978, p. 57-58

Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. É somente por meio dessa relação que podemos ir além da evidência de nossa memória e sentidos. (...) Assim, se quisermos nos convencer quanto à natureza dessa evidência que nos assegura quanto a questões de fato, devemos investigar como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos. Arrisco-me a afirmar, a título de uma proposta geral que não admite exceções, que o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros. (EHU IV, 4-6)<sup>187</sup>

Ora, a evidência da existência de um Deus a partir de uma análise dos efeitos que Ele poderia produzir deve estar assentada nas experiências, de tal sorte que a inferência possa ser justificada, permitindo que se possa conceber uma causa (Deus) quando se tem a experiência do efeito (mundo), justificando a crença em sua existência. Ou seja, dado um efeito que reclama uma causa capaz de lhe explicar, podemos perceber a proporção das evidências para que se possa justificar a inferência em prol de uma causa como a divina. Se não for possível achar um fator empírico que sustente a inferência do efeito para a causa, logo, não há razoabilidade na crença. Assim, a crença é fortalecida ou enfraquecida pela força evidencial advinda da experiência.

Para Hume, a base da inferência deve estar nas impressões, mesmo que ela mesma não seja uma impressão, mas uma operação da mente<sup>188</sup> (EHU V, 6-7). Assim, inferir uma causa a partir do efeito depende de que tenha havido impressões que fortaleçam e justifiquem um tal salto inferencial, fazendo com que nossa crença possa ser vivificada pela força das impressões passadas (EHU V, 8)<sup>189</sup>.

Todavia, não há qualquer conexão, como fora visto, entre os eventos, sendo que a inferência é o que permite que cheguemos à conclusão de que a ocorrência de um evento depende da ocorrência do outro, sendo um a causa e o outro o efeito.

---

<sup>187</sup> HUME, 2004 [1748], p. 54-55.

<sup>188</sup> Stroud enfatiza, seguindo a teoria humiana, que a inferência não é uma ideia que se obtém por uma impressão, mas uma operação mental que funda os raciocínios causais por meio de um salto entre objetos inobservados e observados, como ele faz notar: “We think there is some kind of connection between what we observe and what we believe to be the case about what is not currently observed, and we follow up that connection and infer from one to the other. So we get beliefs about the unobserved by some kind of inference. We make a transition from observing something to a belief in something that is not observed. Hume believes that all such transition are causal inferences, or ‘reasonings...founded on the relation of Cause and Effect’”(STROUD, Barry. **Hume**. London, UK: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977, p. 43).

<sup>189</sup> Cf. GUIMARÃES, Livia, 2011, p. 516-518.

Tanto Stroud quanto Smith<sup>190</sup> defendem que a inferência não é somente fundada no costume e no hábito, mas que esse tipo de raciocínio gera uma crença em nós acerca do que habitualmente vemos. Assim, inferência não é regularidade de fatos passados, mas uma operação da mente que gera um sentimento acerca desses fatos, permitindo a passagem de uma impressão ou ideia de um fato ou objeto para a de outro - cremos na conexão entre eles -, contudo, não é possível imaginar a inferência sem a conjunção constante passada.

Quando nós abordamos o problema da conexão causal a partir do ponto de vista de nossas inferências em relação a isso, a nova relação descoberta de conjunção constante é certamente relevante e importante. Evidentemente, argumentando a partir de uma causa presente para um efeito ausente o qual é seu acompanhante de costume, nós estamos, de fato, argumentando sobre a base da experiência passada, e, especialmente, das constâncias das quais essa exhibe. (...) Há, ele [Hume] argumenta, nada mais do que a inferência causal. Quando a mente passa de uma ideia ou impressão de um objeto para as de outro, isso é a imaginação que está operando, não o entendimento. (SMITH, 2005, p. 374-375)<sup>191</sup>

Assim, a diferença entre crença e ficção, segundo Hume (EHU V, 11), “localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira (...) Como qualquer outro sentimento, ele deve ser provocado pela natureza (...)” (HUME 2004). O autor escocês denomina esse sentimento de crença, distinguindo-a das ficções compostas pela imaginação (EHU V, 12).

Ora, para Cleanto representar Hume em matéria de religião, este deveria defender que as inferências da religião compõem um quadro de crenças capaz de ser forte o suficiente para se afastar das ficções, o que os textos do *Tratado* e da *Primeira Investigação* não o propõe. Segundo Livia Guimarães<sup>192</sup>, a crença religiosa, na leitura do *Tratado*, apesar de ser natural, resume-se a “indolência, credulidade e ignorância naturais” (2011, p. 519), dessa forma,

---

<sup>190</sup> Cf. SMITH, 2005, 371-372.

<sup>191</sup> “When we approach the problem of causal connection from the point of view of our inferences to it, the newly discovered relation of constant conjunction is certainly relevant and important. Admittedly, in arguing from a present cause to an absent effect which is its usual attendant, we are in fact arguing on the basis of past experience, and is special of the constancies which this exhibits. (...) There is, he argues, no such thing as causal inference. When the mind passes from an idea or impression of one object to that of another, it is imagination which is operating, not the understanding.”

<sup>192</sup> A análise natural de Hume no *Tratado* - sob a égide da metodologia científica e livre de conceitos teológicos - deve-se aplicar à religião, retirando-lhe qualquer privilégio epistêmico e metafísico. Em grande sentido, uma avaliação de epistemologia como psicologia do conhecimento aplicada à religião. Dessa forma, a religião não é uma crença universal e racional, com justificativas, mas uma condição natural decorrente das associações provocadas por paixões em nossa mente, como uma disfunção em termos da experiência comum; de tal sorte que por religião Hume significa superstição, afirma Livia (2011, p. 513-516).

sabendo que uma pessoa “é crédula em relação a tudo que alimente sua paixão dominante” (T I.3.10.4), assim, o resultado da investigação sobre causas também depende dessa paixão, podendo conduzir à boa filosofia, à falsa filosofia ou à superstição<sup>193</sup>. Nesse sentido, a religião está mais associada à superstição (MERRILL, 2008, p. 42), como no caso do catolicismo (T I.3.8.4), precisando evocar paixões fortes - como o medo e o maravilhoso - para tentar dar vividez a suas crenças (T I.3.8.4 e T I.3.9.15).

Com isso, as crenças não têm sua base na vida cotidiana e naturais, mas em fenômenos extraordinários, o que vai de encontro à proposta filosófica de uma crença justificada: ter fortes evidências empíricas. Como os objetos de culto e reflexão são extravagantes, logo, igualmente estão fora do escopo humano<sup>194</sup>, isso faz da religião um sistema de fantasias<sup>195</sup>.

Hume deixa isso claro quando fala de nossa incapacidade em lidar com o infinitamente grande e pequeno (T I.2.1-2), raciocínio que pode ser aplicado à concepção de Deus da religião cristã e, no caso em voga, de Cleanto: um Deus infinitamente qualificado. Ora, isso está além de nossas capacidades<sup>196</sup>, sendo que nossa ideia de um tal ser carece de impressões que a sustentem. Ademais, o próprio princípio de Cleanto de que uma causa se faz necessária para que o mundo não seja *causa sui*, na visão de Hume (T I.3.3.2-4), não é necessária, mas apenas habitual. Ora, isso abre a possibilidade da inquirição de que é possível pensar um mundo sem uma causa, por exemplo, supondo-o infinito ou mesmo auto-ordenado. Paul Russell (2008, p. 119-124) afirma que a crítica à causalidade gera efeitos muito graves nas crenças religiosas, que sustentam, mormente quando se fala de um teísmo experimental, sua força na inferência com base no raciocínio de causalidade.

Ademais, na *Primeira Investigação*, especialmente na seção XI, o autor escocês se mostra categórico ao afirmar que a racionalidade da crença religiosa, em especial a de que há um Deus, não se sustenta. Em forma de diálogos, a parte XI avalia exatamente se há força na inferência que se baseia na experiência do mundo para se chegar a um Autor (EHU XI, 10-11). Ora, Hume afirma que uma inferência do efeito a causa deve guardar uma proporção (EHU XI, 12), assim, não estamos justificados em extrapolar as qualidades do efeito em

---

<sup>193</sup> Cf. GUIMARÃES, Livia, 2011, p. 521.

<sup>194</sup> Cf. *Ibid.*, p. 522-523.

<sup>195</sup> Cf. *Ibid.*, p. 522.

<sup>196</sup> Cf. RUSSEL, 2008, p. 92-96.

relação à causa, sob pena de nossa crença não ser nada mais que mera ilusão operada pela imaginação, uma vez que não tem correspondência com a empiria. Dessa forma, o modo da ordem e da beleza do mundo apenas permitiria um Deus com poucas qualidades e restritas (EHU XI, 14 e 18), para que os deuses “sejam adequados, portanto, às aparências presentes na natureza” (EHU XI, 15)<sup>197</sup>, de tal sorte que supor uma causa primeira faz apenas como hipótese sem razões para inferência (EHU XI, 21), logo, estando fora do alcance humano (EHU XI, 23). Com isso, Hume exclui, quando o representante de Epicuro responde à inquirição do amigo (EHU XI, 24), a proporção entre a inferência das empresas humanas para uma possível empresa divina, ao afirmar que o ser humano é conhecido “por experiência” (EHU XI, 25), o que não se aplica a Deus, fortalecendo a relação entre a base natural e o raciocínio de causa e efeito. Sobre Deus, uma vez que só o podemos conhecer por suas produções, nossa inferência tem pouco material empírico, porquanto suas ações são muitas vezes únicas. Destaca-se nesse caso a criação do mundo como um fato singularmente único (EHU XI, 26). Na visão de Hume, haveria uma confusão entre inferência e projeção, sendo que esta substituirá a força daquela. Projetamos nossas qualidades e agências em relação a Deus<sup>198</sup>, supondo ser esse um raciocínio inferencial (EHU XI, 27), tornando um tal ato raciocinativo - projetar - algo quase que natural nas religiões desde sua gênese (N III, 2)<sup>199</sup>. Como conclusão, percebe-se que a religião careceria, em sua crença mais básica, de razões e evidências, aproximando, como já dito quanto aos textos do *Tratado*, a religião de ficção, ilusão e fantasia, no sentido de uma busca acerca daquilo que extrapola nossas capacidades (EHU I, 11), logo, não sendo “propriamente uma ciência”, mas um esforço “frustrado da vaidade humana” (EHU I, 11)<sup>200</sup>.

Por tudo isso, a postura filosófica em matéria de religião defendida por Cleanto não encontra eco nas outras obras humianas, pois aquele defende o uso da inferência como garantia de que a religião poderia ser tomada como justificada, além de não crer que as

---

<sup>197</sup> HUME 2004 [1748], p. 190.

<sup>198</sup> Price afirma que essa é uma das questões centrais que Filon quer afastar, a saber, um antropomorfismo como falsa inferência a partir de nossas qualidades, visando conceber as características divinas. Cf. PRICE, 1964, p. 101-102.

<sup>199</sup> Isso seria quase uma fraqueza natural advinda da imaginação, que, diante de "*causas desconhecidas*", atua a tornar a concepção destas em formas “mais ajustadas à compreensão natural”, e objetos abstratos em algo mais específico, como ele faz notar no *História Natural* (N VIII, 1).

<sup>200</sup> HUME, 2004 [1748], p. 26.

investigações sobre as causas últimas sejam impossíveis aos seres humanos, afastando-lhe da posição de representante de Hume, quedando insatisfeito C2 quanto ao tema de religião. Não apenas isso, quando Hume faz uso da inferência - que constitui, como visto, parte crucial de sua epistemologia -, seu propósito é diametralmente oposto ao de Cleanto: este quer sustentar a religião pelo crivo do raciocínio de causalidade; sendo que o autor escocês quer mostrar que um tal raciocínio afasta os fundamentos naturais da religião, revelando sua fraqueza inferencial e raciocinante. Assim, resta não preenchido C3 em relação ao tema da religião e das crenças religiosas, mostrando que a ordem, os ajustes e a adaptação são inconsistentes com a existência de um Deus.

Cabe ainda afastar uma última tese, de sentido mais histórico, que seria o fato de Hume ter escrito ao Sr. Elliot uma carta afirmando ser Cleanto o herói dos *Diálogos*. O filósofo escocês efetivamente o fez, todavia, o propósito da escrita não se justifica como se Hume o fizesse herói por ter melhor argumentação, apenas Hume o fez herói no sentido literário. Todavia, o que a carta nos diz é que Hume pede ajuda ao Sr. Elliot para poder desenvolver a argumentação de Cleanto em relação à postura cética<sup>201</sup>. Segundo Wadia<sup>202</sup>, o que o autor escocês quer mostrar é que há uma propensão (*propensity*) natural a conceber que haja um Deus assim como há essa propensão em termos da existência do mundo externo. O autor escocês quer investigar a ideia de que aquela propensão parece ser natural e universal como esta, todavia, tem suas bases em fundamentos suspeitos<sup>203</sup> (Hume *apud* DENDLE, 1994, p. 289-290). Com isso, a ajuda seria para poder desenvolver uma tal argumentação e não no sentido de aderir a ela<sup>204</sup>, como se o autor escocês estivesse de acordo com as bases da filosofia de Cleanto, senão apenas visando uma redação mais robusta em termos de argumentação filosófica. Dessa forma, resta afastada essa razão histórica como uma possível prova de que Hume teria tomado partido de Cleanto na obra.

### 1.3.3 O papel de Fílon nos *Diálogos*

<sup>201</sup> Cf. CABARELLI, 1972, p. 24-25.

<sup>202</sup> WADIA, P.S. "Philo Confounded". In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill Press, 1979, p. 279-280.

<sup>203</sup> Cf. DENDLE, P. A note to Hume's Letter to Gilbert Elliot. In.: **Hume Studies**. vol. XX, n. 2, nov. 1994, p. 289-290.

<sup>204</sup> DENDLE, 1994, p. 290-291.

Em que pese todas as propostas já analisadas, a partir de 1935, com a edição do texto dos *Diálogos* feita por Kemp Smith<sup>205</sup>, em sua famosa introdução, uma interpretação sobre o texto humiano passou a vigorar de modo mais costumeiro: a de que Filon seria o porta-voz do autor escocês<sup>206</sup>. Assim afirma Sheffler sobre o fato: “Na introdução à sua edição de 1935 dos *Diálogos*, Kemp Smith insistiu que as respostas às irresolutas questões sobre os *Diálogos* ‘são para serem achadas em certas considerações peculiares ao período no qual Hume viveu’. Se o local e período histórico próprios de Hume forem considerados, ele argumenta, torna-se aparente que ‘Filon, do começo ao fim, representa Hume’” (1990, p. 589-590)<sup>207</sup>; e ainda assevera Laing, ao comentar, já em 1937, a edição feita por Kemp Smith e sua interpretação dos *Diálogos*: “Professor Kemp Smith é um desses estudiosos e em sua Introdução, e no seu resumo do argumento à presente edição ele procura defender a interpretação de que Hume e Filon devem ser identificados” (1937, p. 175)<sup>208</sup>.

Já à época do autor escocês, em 1779, um dos revisores de seu texto afirmara no *Monthly Review* que Filon seria “o herói da obra”, todavia, tal interpretação só ganhou força com Kemp Smith, como o faz notar Noxon (1964, p. 250-251). O próprio Sheffler afirma que a posição de Kemp Smith se mostra a mais adequada quando se faz uma análise textual e do contexto histórico (1990, p. 590), pois uma leitura meramente textual seria inconsistente com a tentativa de mostrar quem fala por Hume, porquanto há uma grave complexidade na obra.

A mesma tese é defendida por O’Connor quando assevera que, a despeito da tentativa de aproximar o teísmo experimentalista de Cleanto com Hume (2001, p. 215), deve-se ter em mente que Filon se aproxima muito mais do ponto de vista filosófico de Hume, em especial na leitura que O’Connor faz do deísmo de Filon, postura que seria defendida por Hume,

---

<sup>205</sup> Cf. FOLEY, 2006, p. 84; YODER, 2008, p. 98; SMITH, Plínio, 1995, p. 165-166; PENELHUM, T. **God and Skepticism**. Dordrecht, Holanda: D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 135.

<sup>206</sup> Hurlbutt igualmente assume que as teses de Kemp Smith são fortes o bastante para tomarmos Filon como porta-voz de Hume, levando em conta a controvérsia com Hendel. Cf. HURLBUTT III, R. H. **David Hume and Scientific Theism**. In.: *Journal of the History of Ideas*. v. 17, n. 4, out., 1956, p. 486.

<sup>207</sup> “In the introduction to his 1935 edition of *The Diálogos*, Kemp Smith insisted that the answer to the unresolved questions concerning *The Diálogos* ‘are to be found certain considerations peculiar of the period in which Hume lived’. If Hume’s own historical place and time are considered, he argued, it becomes apparent that ‘Philo, from start to finish, represents Hume’”.

<sup>208</sup> “Professor Kemp Smith is one of those students and in his Introduction to, and in his summary of the argument in, the present edition he seeks to defend the interpretation that Hume and Philo are to be identified” (LAING, B.M. Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*. In.: **Philosophy**. vol. 12, n. 46, abr. 1937, p. 175).



quando aceita uma forma menos robusta do argumento do desígnio (2001, p. 216). A presente tese quer mostrar que Hume de fato seria um ateu nos *Diálogos*, todavia, por ora queremos defender a tese de que Fílon seria o porta-voz frequente humiano.

Dentro das investigações sobre filosofia da religião em geral, essa predominância tem se mostrado sem reservas, mostrando que a postura de Kemp Smith quedou a mais consolidada. Isso fica claro, por exemplo, no texto de 1968, de Swinburne, onde ele afirma: “Em particular, eu gostaria de analisar o ataque de Hume ao argumento [argumento do desígnio] nos *Dialogues Concerning Natural Religion* e mostrar que nenhuma das objeções formais feitas ali por Fílon (...)”<sup>209</sup>; e ainda com Plantinga, que afirma que a postura que temos de Hume sobre religião são tomadas, em grande medida, dos *Diálogos*<sup>210</sup>, destacando-se sua crítica ao argumento do desígnio presente no texto<sup>211</sup>, deixando claro que as falas de Fílon representam a postura filosófica de Hume. O mesmo tipo de raciocínio seguem Paul Russell<sup>212</sup> e Smart<sup>213</sup>, quando tomam as críticas de Fílon como as de Hume.

Em suma, o que se quer mostrar *ab initio* é que Fílon tem sido tomado pela maioria dos intérpretes de Hume como seu porta-voz, tanto entre os especialistas quanto pelos filósofos da religião em geral, dando provas de que a tese popularizada por Kemp Smith se alastrou largamente pela filosofia em geral. Todavia, resta saber se essa postura preenche os requisitos necessários para poder atribuir a Fílon uma tal postura: representar o autor dos *Diálogos*. Para isso, deve-se avaliar seu papel na obra - C1 -, bem como saber se tal posição tem referência a teorias filosóficas de Hume em outras obras - C2 -, além de perceber a adequação dos propósitos - C3.

No caso de Fílon, há apenas uma peculiaridade, a saber: enfrentar o problema de sua retratação (*reversal* ou *recantation*) na parte XII, de tal sorte que uma proposta interpretativa

---

<sup>209</sup> "In particular I wish to analyse Hume's attack on the argument in *Diálogos Concerning Natural Religion* and to show that none of the formal objections made therein by Philo (...)" (SWINBURNE, R. *The Argument from Design*. In.: **Philosophy**. vol. 43, n. 165, jul. 1968, p. 199-212.

<sup>210</sup> Plantinga assevera que as suposições de Fílon sobre cosmogonias extravagantes são posições do próprio Hume. Cf. PLANTINGA, Alvin. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 222

<sup>211</sup> Cf. PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 239.

<sup>212</sup> Cf. RUSSELL, Paul. Hume on Religion. In.: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. dez., 2016. Disponível em : <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/hume-religion/>>. Acesso em 01 de out. 2016, p. 29.

<sup>213</sup> Cf. HALDANE, J.J.; SMART, J.J.C. **Atheism and Theism**. 2ª ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 22-23.

não pode descurar de uma tal investigação e responder a questão: por que Fílon parece mudar de opinião, se realmente for o caso, como o propõem Dancy (1995, p. 31), Bell (2001, p. 229) e Foley (2006, p. 83)? Isso para se evitar cair em algum tipo de leitura ingênua do texto que conduziria à crença de que haveria uma contradição interna, já que, um texto revisado por mais de 20 anos, desde o início de sua elaboração, em 1751, dificilmente teria, diante da qualidade literária do autor escocês, um equívoco estilístico e formal dessa natureza.

Dessa sorte, passemos ao exame da postura de Fílon na obra. No prólogo, Pânfilo afirma que Fílon seria um "cético descuidado"<sup>214</sup>, destacando sua posição como contraponto a dos outros personagens, ou seja, o próprio narrador do debate percebe a diferença filosófica entre os personagens. O narrador dos diálogos poderia fazê-lo, uma vez que sua intimidade com Cleanto lhe permitiria conhecer bem sua postura e diferenciá-la de outras.

O próprio Cleanto era amigo de longa data de Fílon (SESSIONS, 2002, p. 27), como este afirma (D XII, 2): "Tu. Cleanto, em particular, com quem vivo uma intimidade sem reservas (...)". Dessa forma, isso permitiria com que ambos pudessem ter grande intimidade sobre assuntos, não apenas pessoais, mas filosóficos, propiciando que um tivesse conhecimento seguro sobre a posição do outro<sup>215</sup>.

Assim, Fílon, já na primeira parte da obra, mostra seu real propósito investigativo: um cético<sup>216</sup> que procura não se deixar conduzir para longe da vida comum, mas que busca os "estreitos limites da razão humana", evitando os campos mais abstrusos da teologia e religião<sup>217</sup>, que tratam dos "primeiros princípios de todos os sistemas" (D I, 3). Cleanto, reconhecendo de pronto a posição de seu amigo - diferentemente de Demea, que parece achar que Fílon concorda com sua visão de uma educação piedosa (D I, 2) -, afirma que ele propõe "que se sustente a fé religiosa no ceticismo filosófico" (D I, 5), uma mostra de que a intimidade de ambos ajuda na compreensão recíproca em termos de filosofias, todavia, opondo-lhes as visões filosóficas, como derivado do subitem anterior. Fílon reforça o que Cleanto assevera sobre sua posição frente ao ceticismo, todavia, evitando que se lhe atribua

<sup>214</sup> HUME, 2005 [1779], p. 5.

<sup>215</sup> Essa intimidade nos permitirá, mais a frente, entender um pouco da mudança de postura de Fílon na parte XII. Cf. SESSIONS, 2002, p. 27-28.

<sup>216</sup> Cientes da dificuldade de definir o ceticismo humiano em geral, adotaremos uma definição restrita à obra. Cf. ANNAS, 2007, p. 131-133.

<sup>217</sup> Fosl afirma que os limites da vida comum são garantia de uma investigação mais segura, para Fílon. Cf. FOSL, 1994, p. 106-107.

qualquer postura radical (D I, 8)<sup>218</sup>, mantendo a regra investigativa dentro dos limites da vida comum (FOSL, 1994, p. 107). Nos dizeres de Sessions, “Ainda, Fílon, o cético livre, é também um homem e, como todo homem, ele tem crenças próprias, não menos sobre o tema da religião natural” (2002, p. 29)<sup>219</sup>; e ainda O’Connor: “(...) a concordância de Fílon com Cleanto de que não podemos ser céticos pirrônicos por muito tempo, não implica concordância com a robusta concepção de Cleanto do poder da razão” (2001, p. 44)<sup>220</sup>. A tese de Sessions é reforçado quando Fílon afirma que “seja qual for o ponto ao qual alguém possa conduzir ao ceticismo os seus princípios especulativos, ele tem de agir, viver e conviver como os outros homens (...)” (D I, 9), como forma de demonstrar que os problemas estão na tentativa de se ir “além dos assuntos humanos e das propriedades dos corpos” (D I, 10), fazendo com que sua filosofia seja mais exata por não tentar se afastar da vida cotidiana (D I, 9), regra e medida dos limites do uso das capacidades humanas.

Plínio Smith (1995, p. 165) corrobora tal tese, quando afirma que a crítica de Cleanto ao ceticismo pirrônico não afeta Fílon, já que ele também não adotou tal postura cética na obra (O’CONNOR, 2001, p. 215). Assim, o ceticismo adotado por Fílon na obra tem como base a vida comum, concebendo-a como um prolongamento da ciência e da filosofia, todavia, impondo-lhe método e rigor (D I, 10), como afirma Plínio: “Conceber a ciência e a filosofia como prolongamentos do senso comum, corrigindo-o e metodizando-o, é um traço comum aos ceticismos de Philo e Hume” (1995, p. 166), de tal sorte que o triunfo do ceticismo está no equilíbrio diante do afastamento da vida comum (D I, 11).

Diante do exposto, podemos dizer que o que entendemos pelo ceticismo<sup>221</sup> proposto por Fílon na obra cuida de não extrapolar os limites da investigação humana (D I, 9-10) e manter dentro dos limites do mais seguro, como a vida comum (D I, 11), ou seja, um tipo de ceticismo mais crítico, nos dizeres de Plínio Smith (1995, p. 181-182), mas não exclusivamente crítico, por permitir a inquirição construtiva a partir das faculdades humanas.

---

<sup>218</sup> “Cleanthes and Philo only apparently disagree. In fact, their views are thoroughly compatible - the two old friends are simply emphasizing different points as though they were disagreeing over something important and substantive. Both reject total skepticism (...)” (SESSIONS, 2002, p. 48).

<sup>219</sup> “Yet Philo the free-floating skeptic is also a man, and like every man he has beliefs of his own, not least on the subject of natural religion”.

<sup>220</sup> “(...) Philo’s agreement with Cleanthes that we cannot be Pyrrhonic sceptics for very long entails no agreement with Cleanthes’s robust conception of the power of reason”.

<sup>221</sup> Um tipo de ceticismo em sentido negativo ou crítico, como forma de apontar os limites. Cf. SMITH, Plínio, 1995, p. 166-167.

Isso impede que se possa tomá-lo por radical, como o propõe Cleanto ao associá-lo ao pirronismo (D I, 17), uma vez que este acredita que qualquer forma de ceticismo seria um modo de interdição total à investigação humana, o que Filon a todo custo quer evitar. Apesar de parecer que ambos criticam qualquer forma radical de ceticismo, Cleanto não consegue diferenciar essa forma mais forte de uma mais mitigada, o que não permite supor um acordo entre eles na primeira parte da obra.

Isso se dá de tal modo que a investigação religiosa, em especial sobre as crenças, segundo Filon, deve estar sujeita ao exame de seu método cético, visando verificar o que está além de nossa empresa e nunca extrapolar os limites investigativos. Dessa inquirição não pode escapar qualquer crença religiosa, inclusivamente a crença basilar na existência de um Deus (D I, 10).

Mas quando olhamos além dos assuntos humanos e das propriedades dos corpos circundantes, quando conduzimos as nossas especulações às duas eternidades, antes e depois do presente estado de coisas, à criação e formação do universo, à existência e às propriedades dos espíritos, aos poderes e operações de um espírito universal que existe sem começo nem fim, onnipotente, omnisciente, imutável, infinito e incompreensível, temos de estar muito afastados da menor tendência para o ceticismo para não recearmos ter ido muito além do alcance de nossas faculdades (D I, 10)<sup>222</sup>.

Por isso mesmo, na parte II dos *Diálogos*, Filon começa a aplicar seu método à proposta de uma prova acerca da existência de um tal Ser - infinito, imutável, onnipotente etc. Ele não se contenta em apenas analisar os argumentos de Cleanto, mas igualmente a proposta de Demea. Dessa forma, se for possível alguma forma de religião em Filon, esta deve se adequar aos limites de nossa investigação que tem no ceticismo seu braço negativo ou de equilíbrio.

Quanto a uma proposta de religião mais fideísta, logo, baseada na revelação e ensinamentos transmitidos, Filon se afasta da postura inicial de Demea, negando uma tal possibilidade. Comentando sobre como Demea propõe a educação religiosa, pode-se, inadvertidamente, supor que Filon concorda com ele quando afirma: “A tua preocupação de habituar logo a mente dos teus filhos à devoção, disse Filon, é seguramente muito razoável (...)” (D I, 3). Todavia, ele está apenas afirmando que em uma época em que a religião recebe tantos ataques, é razoável entender que um pai religioso possa educar seus filhos desde a mais

<sup>222</sup> HUME, 2005 [1779], p. 13.

tenra idade na devoção e reverência aos princípios religiosos. Logo, não há acordo entre ambos, mas apenas uma constatação da parte de Fílon, inclusive sobre o fato de que os princípios de filosofia e ciência podem ser sim prejudiciais à religião. Por isso, o personagem cético afirma a Cleanto que os princípios de Demea devem ser “melhorados e cultivados” (D I, 3), sendo que ele propõe uma análise acerca dos limites da razão humana.

Isso se mostra ainda mais evidente na última parte dos *Diálogos*. Fílon, ao concluir seu raciocínio, afirma: “Uma pessoa, amadurecida com um justo senso das imperfeições da razão natural, descolar-se-á para a verdade revelada com a maior avidez (...)” (D XII, 33). Num primeiro momento, parece que ele está a dar seu aval à tese de que, ao se reconhecerem os limites da “razão natural”, deve-se aderir à revelação e à fé; postura que seria decorrente de seu ceticismo. Contudo, O'Connor (2001, 205-206) chama a atenção para este trecho e as condicionantes que Fílon exige para que seja natural essa inclinação à revelação, as quais seriam cinco, a que O'Connor chama de "cinco se": 1) **se** a teologia natural se reduzisse à proposição de que há uma analogia remota entre causa e efeito a partir do mundo com a inteligência humana; 2) **se** esta proposição não puder ser objeto de uma explicação mais específica; 3) **se** esta proposição não oferecer qualquer influência na vida humana; 4) **se** a analogia não puder ser levada além da inteligência humana e transferida a qualidades da mente humana e 5) **se** este for o caso, logo, conclui Fílon, a pessoa “mais inquisitiva, contemplativa e religiosa” poderá dar seu assentimento filosófico. Mas, segue o personagem, reconhecer-se-á tão logo a grandeza do objeto investigado e sua obscuridade - que está além dos limites humanos -, que a inclinação à revelação se mostrará o procedimento mais natural.

O que se nota é que ele faz mais uma constatação de que uma pessoa “mais inquisitiva, contemplativa e religiosa”, ao perceber que sua investigação pela via da filosofia e ciência se mostra infrutífera, irá criar uma “expectativa e um desejo ardente” de que haja uma “revelação mais particular”, tornando o ceticismo filosófico um meio seguro de um cristianismo “sólido” para um crente.

Todavia, disso não se conclui que Fílon assevera ser o ceticismo uma postura religiosa, pois, sendo religioso, seria mais coerente e natural ver que essa inclinação é alimentada pela constatação de que uma tal empresa - buscar evidências sobre a existência de Deus - é efetivamente impossível à capacidade humana. O mais natural aqui deve ser entendido como o que se espera de uma pessoa religiosa, diante das condicionantes, e não para a natureza

humana em geral, portanto, a filosofia e a ciência não conduzem necessariamente à religião e à revelação, mas esta apenas se mostra uma via mais tipicamente humana, quando se aceitam os limites da razão. Com isso, se afasta a tese de que Fílon poderia defender um fideísmo qualquer, como afirma Livingston (1986, p. 68)<sup>223</sup>, pois se inclinar à fé é uma postura compreensível, dentro do quadro descrito, todavia, não que seja o mais razoável<sup>224</sup> e necessário.

Some-se a isso o fato de que, para Fílon, existe uma associação muito grande entre as práticas da religião em geral e a superstição, pois o ser humano procura a religião e a constrói com base na melancolia e pessimismo (D XII, 27), fazendo predominar na religião paixões - como medo e esperança - que afetam o juízo em acordo com a perturbação criada por estas paixões, tendo no terror a paixão central da religião (D XII, 29). Este estado de confusão, causado pela força das paixões que atuam na nossa compreensão, retira do ser humano as bases para uma investigação segura e razoável, gerando forte influência no temperamento (D XII, 30), pois esta postura, de deixar as paixões serem controladas por opiniões, vai contra a vida comum, defendida por Fílon<sup>225</sup>, implicando tanto um “*absurdo*” quanto “*inconsistência*” (D XII, 31). Esse controle das paixões pode inclusive degradar a adoração da divindade, dada sua antropomorfização, diminuindo-a muito “abaixo da condição humana” (D XII, 32), como ensina Sessions:

Aqui, então, está a visão de religião de Fílon. Uma grande porção da religião (...) está enraizada em, e produz, um quadro de melancolia da mente, afastando-se da companhia da vida comum em direção às crenças irracionais da superstição e ao zelo irracional do entusiasmo. As visões vulgares da divindade (teologia) estão enraizadas neste irracional complexo de humor e prática (piiedade) (2002, p. 201)<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> “Hume is not a fideist, and he saw not truth in revealed religion (...)” (LIVINGSTON, Donald. Hume’s Conception of True Religion. In.: **Hume’s Philosophy of Religion: The Sixth James Montgomery Hester Seminar**. Winston-Salem, North Carolina: Wake Forest University Press, 1986, p. 68)

<sup>224</sup> Dye afirma que Fílon, na parte XI, vê claramente que a piedade não se pauta na razoabilidade. Cf. DYE, 1992, p. 475.

<sup>225</sup> O’Connor afirma que Fílon não resente seu ceticismo na parte XII, como pode parecer. Ele na verdade insiste sempre na postura dos limites da investigação humana. “Thus, far from abandoning scepticism here in Part XII, Philo is deepening the lesson it teaches us about ourselves, our essentially ‘whimsical condition’ in particular” (O’CONNOR, 2001, p. 196).

<sup>226</sup> “Here, then, is Philo’s view of religion. The great lot of religion (...) is rooted in, and yields, a melancholy frame of mind, drawing one away from the company of common life into the irrational beliefs of superstition and the irrational zeal of enthusiasm. Vulgar views of divinity (theology) are rooted in this irrational complex of mood and practice (piety)”.

Como o texto de Sessions faz notar - consoante a afirmação de Hume em D XII, 32 -, o autor escocês parece sugerir que há uma postura religiosa totalmente equivocada e supersticiosa, o que ele chama de religião vulgar ou falsa religião e que é predominante na religião popular (D XII, 25), tipicamente revelada. A falsidade, como dito, está nos hábitos gerados pelos impulsos provocados pelas crenças religiosas, pois nossas inclinações, diante de uma postura tão especulativa, tem pouca ou nenhuma força nas ações humanas (D XII, 13), uma vez que “os motivos religiosos, onde realmente actuam, operam apenas por movimentos bruscos e saltos e raramente lhes é possível tornarem-se ao mesmo tempo habituais para a mente” (D XII, 13)<sup>227</sup>.

Nessa senda, se há uma falsa religião, poder-se-ia supor uma verdadeira. Pelo que fora exposto, a falsa religião a que Fílon se refere está associada a uma postura de antropomorfização da divindade, bem como o que está ligada às paixões que influenciam a compreensão e as atitudes dos religiosos, configurando um quadro de absurdidade e inconsistência, constituindo elementos desnecessários - como a questão da vida futura (D XII, 19)-, destruindo liberdades civis (D XII, 21), e nada acrescentando à vida civil (D XII, 20). Isso se dá, como aponta Sessions, pelo afastamento da vida comum (2002, p. 198).

Ora, esse raciocínio também se aplica ao fideísmo, porquanto a adesão à revelação se dá quando se reconhece um quadro compreensivo bastante limitado e inapropriado do objeto de investigação, a saber, Deus. Como mostra O'Connor, a inclinação natural do fiel nada mais é que a curiosidade natural do ser humano gerando uma inclinação (2001, p. 195-196) para o que está além de nossas capacidades, todavia, como já fora dito, sem qualquer fundamentação dessa investigação, sendo apenas um modo de satisfazer a curiosidade sobre os primeiros princípios da ordem do mundo (D XII, 5).

Resta saber como se constitui, dessa forma, uma suposta verdadeira religião. Assim se expressa o autor escocês (D XII, 26):

A verdadeira religião, admito, não tem tais consequências perniciosas, mas devemos tratar da religião como a encontramos naturalmente no mundo e nem tenho nada a ver com aquela doutrina especulativa do teísmo que, como é uma espécie de filosofia, deve partilhar da benéfica influência daquele princípio e, ao mesmo tempo, indicar o mesmo inconveniente de estar sempre limitada a muito poucas pessoas (D XII, 22)<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> HUME, 2005 [1779], p. 136.

<sup>228</sup> HUME, 2005 [1779], p. 140.

E ainda, respondendo (D XII, 13) à defesa feita por Cleanto de que a função da religião está em “regular os corações”, fornecendo um princípio moral (D XII, 12):

A inferência não é justa, porque as recompensas e punições finitas e temporárias têm uma influência tão grande que, por conseguinte, as que são infinitas e eternas devem ter uma maior. Considera, peço-te, a ligação que temos com objectos tão remotos e incertos. Quando os teólogos fazem declarações contra o comportamento comum e a conduta do mundo representam sempre este princípio como o mais forte que é possível imaginar (...) É certo, a partir da experiência, que os mais pequenos grãos de honestidade natural e benevolência têm mais efeito na conduta dos homens do que a mais pomposa perspectiva sugerida por teorias e sistemas teológicos (D XII, 13)<sup>229</sup>.

Dessa forma, Hume afirma que as religiões vulgares, com exceção da verdadeira, têm grandes ambições e pretensões (D XII, 13). Ora, como afirmam os textos acima, esta postura religiosa deve ser tratada em sua forma mais natural no sentido de ter como base os princípios naturais humanos, logo, estando submetida aos limites da razão, tanto no que tange os elementos compreensivos da analogia e raciocínio quanto ao que se refere aos princípios da ação humana. Como o descreve O'Connor: “A ideia de Fílon é que a verdadeira religião, pelo menos no que ele insiste em chamar verdadeira religião, tem uma pretensão intelectual bem modesta (...) e não tenta deduzir nem a moralidade dos primeiros princípios ou guiá-la [moralidade] por puro raciocínio” (2001, p. 203)<sup>230</sup>. Para o personagem cético, os princípios da analogia não são tão fortes como podem parecer, tanto na analogia moral quanto na analogia natural, conduzindo a verdadeira religião a um assente mínimo em termos de evidência, corroborando a tese de O'Connor.

Fílon, em certo sentido, concede a Cleanto que a analogia parece algo natural ao se olhar a organização do mundo, como diz em D XII, 6: “Que os trabalhos da natureza apresentam uma grande analogia com as produções da arte, é evidente e, de acordo com todas as regras do bom raciocínio (...)” (D XII, 6)<sup>231</sup>. Para Fílon, um certo desígnio parece se fazer

---

<sup>229</sup> HUME, 2005 [1779], p. 135-136.

<sup>230</sup> “Philo’s point is that true religion, at least what he persists in calling true religion, has very modest intellectual pretensions (...) it does not try to either deduce morality from first principles or guide it by pure reasoning”

<sup>231</sup> HUME, 2005 [1779], p. 130.



presente até ao mais “descuidado” (D XII, 2)<sup>232</sup>, de tal sorte que a constituição do ser humano e dos animais parecem ensejar a presença de uma “inteligência suprema” (D XII, 3). Contudo, resta saber qual a extensão dessa analogia natural. Ainda em D XII, 6, nosso personagem cético recua diante de uma analogia profunda entre a ordem e o desígnio natural e um ser que seja um Deus tradicionalmente definido, pois ele admite que as informações que temos da natureza parecem nos conduzir a uma causa no sentido de uma mente, ao qual ele afirma não ser diferente de uma Divindade, configurando uma diferença meramente verbal, tomando deidade e mente por sinônimos (SESSIONS, 2002, p. 189).

A disputa verbal dá mostras da incapacidade humana em lidar com a questão (NOXON, 1964, p. 259), o que provaria que o ceticismo ainda constituiria um *modus ratiotinandi* coerente com a proposta da própria religião, em especial no que toca à analogia, princípio tão caro a Cleanto (D XI,1), de se verificar a força que a experiência concede às crenças religiosas. A conclusão que se segue é: estes princípios primeiros estão além dos limites de nossa razão.

Isso se dá de tal modo, que ele chega a afirmar:

Desta investigação, a legítima conclusão é que as causas têm também uma analogia; e se não estamos satisfeitos em chamar à primeira e suprema causa um DEUS ou DIVINDADE, mas desejamos variar a expressão, que lhe podemos chamar a não ser MENTE ou PENSAMENTO, com o qual se supõe justamente que ele apresenta uma considerável diferença. (HUME, 2005 [1779], p. 131 - grifos do autor)

Fílon continua afirmando que o problema da relação entre mente humana e divina está na confusão no que tange aos graus e qualidades (ANDRE, 1993, p. 152-153). Estes conceitos são ambíguos e não podem ser medidos de modo exato, de tal sorte que as posições do ateu e do teísta são contraditórias, uma vez que esta se baseia no grau possível da analogia da ordem do mundo para uma mente suprema, com base nas artes humanas (D XII, 7). Com isso, a disputa sobre a natureza divina, como afirma Sessions, é infrutífera, fazendo de qualquer posição teológica sobre Deus um debate vazio que se afasta da verdadeira religião, concedendo-se, em termos cognitivos, o mínimo possível de investigação (GASKIN, 1978, p. 139; O’CONNOR, 2001, p. 201), pois a experiência e a vida comum se afastam muito dessa controvérsia. Dessa forma, a concessão que demonstra no início da parte XII é apenas aparente

---

<sup>232</sup> Andic acredita ser algo natural crer em um desígnio no mundo. Cf. ANDIC, M. “Experimental theism” and the verbal dispute in Hume’s *Dialogues*. In.: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 56, v. 3, 1974, p. 243.

e muito minimalista, corroborando afirmações já feitas por Fílon de que o uso da experiência deve estar contida dentro de suas possibilidades (D IV, 8), sendo que extrapolar tais limites incorre em uma investigação infrutífera e injustificada - posição típica de um cético mitigado -, o que permitiria a opção por uma inquirição mais modesta, que no caso em voga seria não constituir um Deus tão magnânimo - a divindade apenas como mente - ou quiçá nem optar por seres *extra mundi*, se reduzindo ao elemento natural (D IV, 9).

Não apenas em relação à analogia natural, mas especialmente no que toca à analogia das qualidades morais, a representação de uma divindade não encontra espaço na religião não vulgar e supersticiosa. Nosso personagem cético é claro ao afirmar que o máximo de analogia possível está no âmbito do “engenho” humano e divino, sendo que os atributos morais humanos se afastam completamente de qualquer forma de representação análoga da natureza divina em termos de perfeição (D XII, 8). Ora, já nas partes X e XI, Fílon afirmou que a questão da natureza benevolente de Deus está fora do âmbito da analogia do mundo, pois este contém mais males que bens, os quais abundam (D X, 8-9; D XI, 2-4), de tal sorte que as “velhas questões de Epicuro” se colocam sobre a inferência da bondade do mundo a partir da bondade divina (D X, 25-26), pois Deus parece não compatibilizar suprema bondade, onipotência e onisciência. As duas questões se complementam: nem uma analogia via mundo natural permite inferências morais sobre atributos perfeitos de Deus, e nem a postura humana permite, dada a presença de tamanha degradação moral das nossas atitudes (D XII, 11), supor haver um ser com atributos extraordinários como modo de perfeição.

Ademais, uma suposta verdadeira religião conduz à exclusão da necessidade de princípios remotos de justificação da ação moral (HOLDEN, 2010, p. 209). Esses princípios se fazem presentes apenas ao vulgo que segue a falsa religião. Dessa forma, a verdadeira religião se afasta da credulidade fanática e observações frívolas (D XII, 15), que sustentam a superstição, sendo que sua presença conduz a uma postura moral inconsistente e perniciososa no que tange à relação entre ação humana e justiça, bem como em relação à humanidade (D XII, 16), mostrando-se um óbice à conduta moral (D XII, 20), dados os maus hábitos (D XII, 18). Seria exatamente essa a postura a se eliminar na prática da verdadeira religião, aproximando sua estrutura do que há de mais natural no mundo, evitando atitudes perniciosas<sup>233</sup>, afastando-se das doutrinas especulativas (D XII, 26).

---

<sup>233</sup> Fílon é categórico ao afirmar que a experiência demonstra o predomínio da religião vulgar (D 12, 11), restando quase inexistente a verdadeira religião (D 12, 22), que seria uma religião para poucos.

Em suma, no que toca à abordagem sobre a religião de Fílon, para podermos analisar C1, temos que sua postura nos *Diálogos* contém as afirmações que: 1) o ceticismo mitigado é o mais plausível, mesmo em matéria de religião, sendo aquele o único meio possível de se investigar as crenças religiosas, inclusivamente a crença de que há um Deus, evitando um dogmatismo filosófico e religioso; 2) muitas das matérias de religião estão além de nossas possibilidades investigativas, e isso inclui a questão da natureza divina, bem como a sua existência<sup>234</sup>; 3) caso haja uma verdadeira religião, ela se afasta de investigações abstrusas em metafísica e religião; 4) a verdadeira religião regula a ação moral sem evocar princípios especulativos e divinos, como o fazem os teólogos e 5) não há conhecimento certo sobre o que seria Deus, quedando possível e justificada apenas a crença em uma força ordenadora a que Fílon chama *Mente* sem qualquer característica extraordinária. Com isso, podemos dizer que C1 está satisfeito, pois há uma posição filosófica de Fílon dentro da obra, permitindo, doravante, cotejá-la com as posturas humianas em outras obras - C2 -, bem como os propósitos filosóficos do autor escocês - C3.

É digno de nota o fato de que esse personagem tem influências da obra de Cícero, no que tange à investigação sobre religião, a saber, de Cota, o qual não é tomado como um cético radical (CÍCERO, 2003, p. 22)<sup>235</sup>. O personagem do autor romano é um crítico tanto do epicurismo de Veleio (*Ibid.*, p. 36-56), já no livro I, quanto do estoicismo de Balbo, no decorrer do livro III, o que aproxima a estrutura do *Sobre a Natureza* e dos *Diálogos* no modo de atuação dos personagens céticos (FOSL, 1994, p. 106-109)<sup>236</sup>, a saber: um avaliador da filosofia da religião de seus debatedores, tentando estabelecer limites para tal investigação, no caso de Cota, a razão (CÍCERO, 2003, p. 115-116). De fato, há semelhanças na atuação de ambos, como a forma de esperar a apresentação de um argumento para depois avaliá-lo. Contudo, Hume usa seu personagem para atualizar o debate, assim como Cícero usou o seu para debater com as filosofias de então (PRICE, 1964, p. 98-99). Dessa forma, o personagem cético do autor escocês tem em mente o racionalismo oitocentista expresso em Demea, além do teísmo experimental exposto por Cleanto, em sua atualização (HURLBUTT, 1956, p.

---

<sup>234</sup> A existência também se coloca em xeque quando Fílon reduz Deus a um mero pensamento ou mente, pois a existência de uma tal entidade passa a ser mais questionável e inócua em termos explicativos do que a presença do Deus tradicional cristão.

<sup>235</sup> Cf. FOSL, 1994, p. 103; HURLBUTT, 1956, p. 495; PRICE, 1964, p. 97-99.

<sup>236</sup> PRICE, 1964, p. 100-102.

496-497), enquanto o autor romano debatia com o epicurismo e o estoicismo do outros interlocutores. Assim, a estrutura dos dois textos traz influências mútuas, como no caso do modo de atuação de Fílon e de Cota, mas sem ser uma redução recíproca.

Retomando a discussão sobre o ceticismo humiano, referente ao ponto 1) de Fílon, percebe-se que o autor escocês defende uma postura cética que se enquadra no afastamento de qualquer ceticismo radical<sup>237</sup> (A 27; EHU XII, 3 e 5), que pudesse inviabilizar inclusive a vida, propondo uma abordagem mais moderada (EHU XII, 24), que apresente os limites da investigação (EHU XII, 10; T Intr., 9), evitando-se ir além do que se pode inquirir (EHU XII, 22). Ora, dessa forma, há um acordo entre Fílon e como Hume trata o ceticismo em outras obras, pois, como exposto, o personagem, já desde o início (D I, 8-9), admite que deve haver uma tal postura cética que permite estabelecer os limites da investigação, bem como evitar um radicalismo em termos de ação e de descrença em relação à razão e aos sentidos (D I, 10 e 19). Com isso, C2 resta preenchido, porquanto as perspectivas filosóficas são similares.

Ademais, o mesmo vale para C3, pois o propósito de Hume e de Fílon em matéria de ceticismo está em uma questão metodológica, pois a filosofia tem um caráter metodologicamente limitado a suas capacidades como forma de expressão de um equilíbrio investigativo (D I, 11; E I, 6; EHU XII, 25-26), bem como na ação, pois um cético não pode abandonar todas as inclinações naturais (D I, 9; EHU XII, 25) e suspender o juízo sobre a natureza humana, por exemplo. Isso está consoante o ceticismo em seu aspecto crítico, além de sua abertura para outras explicações, sem simplesmente interditá-las, não permitindo que Fílon e Hume sejam enquadrados em uma perspectiva radical, inviabilizando qualquer interpretação dogmática de ambos. Tanto um quanto o outro coincidem, nesse sentido, no propósito frequente de evitar uma filosofia que, sendo radical, seria, portanto, dogmática em termos de a) ceticismo, b) religião e c) filosofia prática.

Quanto ao dogmatismo cético, como exposto, evita-se inviabilizar a compreensão da natureza humana, por isso, há a propositura de um ceticismo mitigado, de tal sorte que a base de nosso conhecimento e inquirição esteja posta na experiência e no que é mais natural<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Cf. SMITH, Plínio, 1995, p. 266; FOGELIN, 2009, p. 233-234.

<sup>238</sup> “O ceticismo humano tem inspiração oposta à filosofia racionalista. O seu empirismo significa o reconhecimento de que não podemos escapar da esfera da experiência; e o seu naturalismo, que é inútil pretender substituir a nossas crenças naturais ou mesmo pretender dar a elas um fundamento mais sólido do que a natureza. (...) Hume caracteriza como cética a sua filosofia como um todo e não apenas aqueles elementos ditos ‘negativos’ (...)” (SMITH, Plínio, 1995, p. 289).

(EHU XII, 28; T Intr., 10; D XII, 22), porquanto a suspensão total dos juízos acarreta em obscuridades. Já quanto ao dogmatismo religioso (EHU XII, 17-18), Hume e Fílon querem evitar asserções categóricas sobre temas que extrapolam a capacidade humana<sup>239</sup>, como a natureza de Deus (D XII, 6-7; EHU 12, 13-15), pois investigações muito confusas e abstrusas<sup>240</sup> abrem espaço para a confusão do vulgo (D XI, 20; T 1.3.8.4), ensejando a adesão às crenças religiosas mais extravagantes por força das paixões como forma de superstição baseada na ignorância (TOPHAM, 2010, p. 65-66), tais como: vida futura (D XII, 10 e 28; T I.3.9.13-14; EHU 11, 10), milagres (EHU X, 40), natureza infinita de Deus (EHU XII, 18; T I.2.1.2-3; D XII, 6), entre outras. Por fim, no tocante à filosofia prática, o dogmatismo estaria ligado à busca de princípios gerais<sup>241</sup> e abstratos como princípios da moral (D XII, 13), o que acarreta na miserabilidade da ação humana em termos morais - facções, guerras, perseguições *et cetera* (D XII, 11) -, por reduzir a moralidade à obediência (D XII, 12).

Dessa forma, Fílon representa Hume na obra quando trata do ceticismo e o utiliza como forma de inquirição, como o afirma Plínio Smith: “ Assim, Philo também pode ser visto como um porta-voz de ideias humeanas (...) de sua proposta de um ceticismo mitigado” (1995, p. 166), bem como Ira Schnall, ao relacionar o ceticismo mitigado de Hume com a posição cética de Fílon<sup>242</sup>.

Corroborando a tese de uma postura cética, em relação ao ponto 2), tanto Fílon quanto Hume acreditam haver investigações que escapam ao escopo humano, já que uma das funções da filosofia humiana é apontar os limites de nossas capacidades. Fílon o afirma em vários momentos dos *Diálogos*, tentando apresentar a Demea e a Cleanto a máxima de que certas

<sup>239</sup> “Mas não menos importante é a fundamentação dessas regras, que permite legitimar os resultados alcançados pela ciência empírica. Essa é a tarefa da ciência humeana, que pretende trazer benefícios mesmo para a filosofia natural; entre esses benefícios está, como vimos, a delimitação mais precisa dos seus objetos (apenas os fenômenos), expurgando-a dos dogmas filosóficos que com ela se misturam (Deus, causas últimas, tempo e espaço)” (SMITH, Plínio, 1995, p. 253).

<sup>240</sup> “É neste sentido que mesmo hoje em dia se podem encontrar leituras que qualificam suas conclusões epistemológicas como nada mais que irracionalistas e céticas. Uma das razões para isso é a posição assumida por Hume, de combate à metafísica especulativa” (MORELLI, José Cláudio. Conhecimento e Natureza na Filosofia de David Hume. In.: **Enfoques**. vol. XXI, 2009, p. 103-104)”.  
<sup>241</sup> Cf. *Ibid.*, p. 110.

<sup>242</sup> “It is not clear exactly where Hume would set the limit to legitimate our worthwhile inquiry. I will assume that Hume’s mitigated skeptic avoids not only *a priori* metaphysics, but also *a posteriori* natural theology; this is indicated at the end of the above quotation from EHU 12.25, and it accords with EHU 11, especially the final paragraph, and with the position of Philo in the *Diálogos*. Thus the philosophical objection, which undermines induction, is relevant to the aspect of mitigated skepticism that sets limits to our fields of inquiry” (SCHNALL, Ira. Hume on “Popular” and “Philosophical” Skeptical Arguments. In.: **Humes Studies**. v. XXXIII, n. 1, abr. 2007, p. 64, nota 9).

questões devem estar consoantes a nossas condições investigativas (D I, 3 e 10), chegando a afirmar que não seria de estranhar, caso perguntado sobre o que é Deus, que não pudesse respondê-lo, já que estaria além de suas faculdades (D II, 24; III, 13), além de reconhecer que, consoante nossas faculdades, a inferência mundo-Deus nos conduziria a questões extravagantes (D VI, 6), porquanto, estão além de nossas faculdades (D XII, 6).

O autor escocês, em suas obras, também defende uma tese similar. Para ele, nossa investigação deve ser acerca de questões de fato ou relações de ideias (EHU XII, 28). Estas são do tipo demonstrativo, logo, lidando com o que tem a negação como uma contradição (EHU IV, 1); aquelas são do tipo baseado na experiência e no raciocínio de causalidade (EHU IV; 4, 7 e 14). Com isso, como as questões de religião, em especial a existência de Deus, não podem ser tratadas como questões de razão, mas de fato (T I.2.6.4); reconhecer a possibilidade de tais investigações evita cair em juízos abstrusos, sendo fonte de erros e incerteza, por serem deveras obscuras (EHU I, 11). Questões de fato devem se basear nos raciocínios de causalidade, inclusivamente o que trata o problema da existência (EHU IV, 19; T I.2.6.2), obedecendo a máxima da proporção entre causa e efeito (EHU IV, 20), sendo a “súmula de todas as nossas conclusões experimentais” (EHU IV, 20)<sup>243</sup>. Ademais, insiste Hume, a natureza nos tem mantido longe de seus segredos mais recônditos (EHU IV, 16), não nos sendo possível alcançar seus princípios primeiros (T I.3.14.8)<sup>244</sup>, marcadamente um Deus - um Ser Supremo -, de tal sorte que os evocar como causa explicativa do mundo natural, ao invés de recorrermos a princípios naturais, como o fazem alguns filósofos (EHU VII, 21), demonstra que ultrapassamos nossas faculdades investigativas (EHU VII, 24)<sup>245</sup>, pois a base da proporção entre causa e efeito não tem sustentação em termos de raciocínio causal; conduzindo a uma projeção - a que Filon chama de antropomorfismo<sup>246</sup> - com base em nossas faculdades e não nas evidências naturais do mundo (EHU VII, 25).

---

<sup>243</sup> HUME, 2004 [1748], p. 66.

<sup>244</sup> O autor escocês afirma que não nos é possível explicar outros princípios últimos, tais como: a) da alma (T. Intr. 9-10); b) da causa de nossas ações mentais (T I.1.7.11) e c) das impressões (T I.3.5.2).

<sup>245</sup> Extrapola em demasia a inferência entre experiência do efeito em relação à causa. “E por mais que tentemos nos confortar com a ideia de que cada um de nossos passos está guiado por um 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” (HUME, 2004 [1748], p. 110).

<sup>246</sup> Conferir *Diálogos*, partes: IV, 5; V, 1; VIII, 11.

Dessa forma, em relação à posição 2) de Fílon nos *Diálogos*, C2 resta preenchido, uma vez que tanto ele quanto o autor escocês afirmam haver muitas questões de religião que extrapolam as nossas faculdades, destacadamente a questão de um Ser Supremo, em relação a sua natureza - ser infinito em seus atributos - e sua existência, pois as evidências possíveis remontam mais a uma projeção (EHU VII, 25; XI, 27 e D XII, 6) do que a uma inferência empiricamente justificável. Nessa senda, C3 também resta preenchido, pois o propósito de Hume e de Fílon coincidem na tentativa de apresentar os limites da investigação humana, como fora apresentado. Com isso, podemos dizer que Fílon, quando trata de analisar a capacidade investigativa humana, fala por Hume.

A argumentação usada para analisar o ponto 2) da postura filosófica de Fílon se encaixa na investigação do ponto 5), a saber, qual a seria a natureza, caso houvesse, de um princípio ordenador. Na medida em que o raciocínio sobre a existência de Deus se submete à investigação de causalidade, e esta deve ser sustentada na experiência, Deus seria singularíssimo para podermos saber qual é sua natureza efetiva: seus atributos e qualidades (D II, 24). Ademais, os efeitos têm características muito distintas de uma causa tão singular (D VIII, 12; D X, 34-36; D XI, 2-4), dificultando a inferência, de tal sorte que o máximo que se faz, como o acusa Fílon várias vezes, é projetar qualidades humanas para o princípio do mundo, uma vez que nos tomamos como base da inferência, acreditando ser o mundo um efeito que se assemelha a uma produção humana. Isso para Fílon é insustentável.

Ora, a natureza divina e sua existência são muito extravagantes, inferir uma causa inicial não nos garante que seja um Deus (D XII, 6), pois o que as evidências nos fornecem é que parece haver uma inteligência, porquanto a investigação sobre qualidades e seus graus são meras disputas verbais (D XII, 7), logo, concluir que essa inteligência é um Deus também se enquadra nessa disputa, já que a proporção e o grau das qualidades da semelhança entre o mundo e a Divindade nunca será possível alcançar, de tal sorte que Fílon acredita que tanto o teísta reconheceria a dessemelhança quanto o ateu a semelhança na analogia, mostrando que nenhum deles será capaz de definir o grau de qualquer acordo possível sobre a matéria, revelando ser uma disputa verbal infundável.

O mesmo defende Hume, em especial na *Primeira Investigação*. A existência de Deus não passa de uma hipótese sobre a qual não temos certezas (EHU XI, 21), uma vez que a arte e engenho humanos têm elementos repetidos que fortalecem a inferência e sustentam a

analogia (EHU XI, 25), coisa que não se verifica no caso de Deus, pois seu ato criativo é único e irrepetível, tornando-o um “ser único no universo” (EHU XI, 26). Assim, quando Fílon concebe a divindade como uma mente ou pensamento, isso reforça a incapacidade de darmos um assente definitivo a um ser realmente existente que preenche os graus de perfeição supostos para um Deus, configurando mais uma projeção do que uma analogia (EHU XI, 27), reforçando a postura cética (D VIII, 12)<sup>247</sup>.

Todos os sistemas religiosos, é admitido, estão sujeitos a grandes e insuperáveis dificuldades. Cada disputador triunfa na sua interpretação, enquanto prossegue uma guerra ofensiva e expõe os absurdos, barbaridades e tendências perniciosas do seu antagonista. Mas todos eles, no conjunto, preparam um triunfo completo para o céptico, que lhes diz que nenhum sistema deve ser, alguma vez, aceite relativamente a tais assuntos (...) [D VIII, 12]<sup>248</sup>

Nota-se, mais uma vez, o acordo entre Fílon e Hume nesta matéria, preenchendo, também aqui, C2 e C3, pois aquele corrobora os propósitos já apresentados: 1) de que essa matéria extrapola nossas faculdades e 2) que as conclusões possíveis quanto ao tema não podem subverter as bases do ceticismo, evitando qualquer forma de dogmatismo religioso ou filosófico (BERLIN, 1977, p. 112), logo, enfraquecendo a inferência e a certeza sobre a natureza divina. Portanto, também neste ponto, Fílon é o porta-voz de Hume.

Quanto aos pontos 3) e 4), há que os considerar conjuntamente, uma vez que há uma estreita ligação entre a noção de uma verdadeira religião e a moral, no sentido dos ditames do comportamento comum. Efetivamente, somente nos *Diálogos* e na *História Natural* Hume trata do assunto, logo, depende-se muito dessas obras para cotejar o projeto de filosofia da religião do autor escocês com outras teorias.

Fílon concebe a verdadeira religião como a religião dos filósofos (D XII, 13), que não se deixam influenciar pela perniciosa influência de crenças supersticiosas na conduta humana (D XII, 18-20), como já referido, por se fiarem na razão e na reflexão (SESSIONS, 2002, p. 197). Essa religião, expurgada das superstições, reconheceria seus limites em termos de raciocínios (O’CONNOR, 2001, p. 205-206), não tomando como base “as convulsões naturais, as desordens, os prodígios e os milagres” (N VI, 3) para fundamentar suas crenças,

---

<sup>247</sup> Nota-se a semelhança desse trecho com a disputa entre o ateu e teísta na parte XII, cuja conclusão reforça a tese ora defendida: de que a confusão no debate fortalece o ceticismo.

<sup>248</sup> HUME, 2005 [1779], p. 86.



em suma, sustentando suas doutrinas em "princípios irracionais e supersticiosos" (N VI, 4), por mais elevada que uma religião pretenda ser, como seria o caso do teísmo (N VI, 1-2)<sup>249</sup>.

Além do mais, a verdadeira religião não pode tomar a base moral como algo principiológico em sentido abstrato (N XV, 10-11), como se a moral pudesse ser um tipo de serviço exclusivo a Deus e não a suas criaturas (N XIV, 6), portanto, retirando o fundamento da ação em prol da devoção, constituído uma degradação moral, efetivamente (N XIV, 7).

Essa degradação se dá quando da projeção de nossas perspectivas morais para a divindade, retirando nosso compromisso social de justiça e moralidade em termos naturais (SESSIONS, 2002, p. 198). Nessa senda, a verdadeira religião deve evitar tomar a devoção e a superstição como a base da vida social e moral (MERRILL, 2008, p. 42-43), pois a religião, como se encontra no mundo, confere mais moralidade à prática religiosa que a convivência mútua. Gaskin (1978, p. 147) afirma que Hume, já no texto *The History of England*, volume II, havia dado uma definição de verdadeira religião que conduzia à compreensão da sua função meramente natural, ou seja, eliminando o elemento revelado e os princípios da teologia, contendo "suave sabor maçônico", pois: "O que Hume está fazendo é definir para ele mesmo alguma coisa chamada 'verdadeira religião' a qual não tem as características distintivas da religião de fato" (1978, p. 149)<sup>250</sup>, de tal sorte que seria difícil distinguir essa postura de uma moral secular<sup>251</sup>, continua Gaskin. Paul Russell, seguindo essa mesma abordagem, afirma que, desde o *Tratado*, Hume queria dar autonomia à moral em relação à religião, afastando aquela das influências do dogma, conferindo-lhe uma constituição natural (2008, p. 239) - uma moral baseada na natureza humana (T Intr. 7) e que não se afastasse do curso habitual da vida em comunidade (T Intr. 10).

Nesse sentido, como afirma Hume na frase final da *História Natural*, a filosofia seria uma espécie de refúgio contra as degradações provocadas pela presença do dogma e da superstição no andamento moral (N XV, 13). Ora, como o filósofo escocês afirma que a religião é uma espécie de filosofia (EHU XI, 27) e tomando que a religião não pode esquivar-se do ceticismo e "transportar-nos para além do curso habitual da experiência", logo, há uma

---

<sup>249</sup> Marília Ferraz afirma que a posição de Filon não é de assentir a proposta de Cleanto de se fundamentar a religião na racionalidade e comprovação, mas como uma inclinação humana (FERRAZ, 2012, p. 183-184).

<sup>250</sup> "What Hume is doing is to define for himself something called 'true religion' which has none of the distinctive features of actual religion".

<sup>251</sup> Holden chama essa proposta de um ateísmo moral - *moral atheism* -, no sentido de uma moral sem bases extra-naturais. Cf. HOLDEN, 2010, p. 4-9.

identificação entre verdadeira filosofia e verdadeira religião, como se verifica na postura de relacionar religião ausente de superstição com a postura dos filósofos. Por duas vezes, uma nos *Diálogos* (D I, 18) e outra na *História Natural* (N VI, 2), Hume se utiliza da citação de Lord Bacon de que muita filosofia reconcilia o homem com a religião, tentando mostrar que o uso da filosofia é um aporte crucial à fundamentação da religião, de tal sorte que transformaria o homem religioso em um filósofo.

Isso corrobora o que Fílon afirma em D XII, 13: “É certo, a partir da experiência, que os mais pequenos grãos de honestidade natural e benevolência têm mais efeito na conduta dos homens do que a mais pomposa perspectiva sugerida por teorias e sistemas teológicos” (D XII, 13)<sup>252</sup>. Dessa forma, as posturas de Hume e Fílon em matéria de uma verdadeira religião e da prática moral se alinham no que tange: a) aos limites da investigação, b) à ausente influência no comportamento humano dos dogmas e superstição e c) à presença de uma moral natural livre de fundamentos extra-naturais. Dessa forma, C2 e C3 restam preenchidos, já que a postura filosófica é a mesma, visando os mesmos propósitos filosóficos, restando, nesse tema, Fílon como porta-voz de Hume.

Duas dificuldades se levantam, apesar de tudo indicar que Hume é Fílon nos *Diálogos*, contudo, sem compor um óbice justificado à interpretação proposta: I) Fílon não defende um naturalismo explícito e II) a sua concessão à teoria do desígnio, na parte XII.

Quanto a I), temos que, além da postura cética de Hume, seu naturalismo constitui condição crucial de compreensão de sua filosofia<sup>253</sup> (SMITH, Kemp, 1995, p. 289, 294-295). Fílon não é explícito quanto a sua defesa, todavia, não lhe rejeita. Aquilo a que chamamos de naturalismo nos *Diálogos* seria a busca por explicações naturalizadas, ou seja, Fílon apresenta um conjunto de explicações que buscam sua fundamentação na natureza e não em algo além dela, sendo isso compatível com um tipo de naturalismo, por exemplo, metafísico. Aliás, tanto na argumentação das partes IV a VIII quanto na das partes X a XII, o personagem enseja que o elemento natural seria o mais tipicamente comum (D I, 3 e 10) - referência à vida comum - , de se esperar no uso da inferência (D XI, 5). A inferência não pode extrapolar as informações da experiência que fornecem sua base de sustentação (D II, 4), conduzindo Fílon a negar a similitude entre mundo e engenho humanos (D II, 8 e 24-25) e elencar um sem número de

---

<sup>252</sup> HUME, 2005 [1779], p. 136.

<sup>253</sup> Cf. FOGELIN, 2009, p. 234-236.

cosmogonias, por reconhecer que as informações dos sentidos são mais coerentes com tais evidências (D V, 6; D VI, 3; D VII, 1; D VIII, 2 a 11). Dessa forma, apesar do modo indireto, fica clara a referência a explicações naturalizadas, as quais podem ser compatibilizadas, mesmo que não de modo sistematizado, com a ideia de naturalismo humiano.

Este está sendo tomado como uma fase construtiva da filosofia do autor escocês, como o propõem Plínio Smith (1995, p. 179), no sentido de evitar justificar as explicações a partir de seres extra-mundanos, buscando fundamentar a investigação na experiência e na ciência do homem (*Ibid.*, p. 294), afastando a filosofia abstrusa (EHU I, 2-3<sup>254</sup>), fiando-se nas capacidades naturais humanas (EHU I, 13-14), as quais a investigação sobre a ciência do homem (T Intr., 4)<sup>255</sup> ajuda a esclarecer e entender. Nesse sentido, podemos dizer que uma das facetas de seu naturalismo é a ausência de seres extraordinários como base explicativa, logo, um naturalismo metafísico, uma vez que causas últimas não estão no escopo de nossas faculdades (T Intr., 10 e I.1.7.11; EHU IV, 13).

O presente texto não quer exaurir todas as possibilidades de naturalismo em Hume, contudo, tomando essa definição, as explicações naturalizadas, mesmo que de modo indireto, podem ser compatibilizadas com o naturalismo ora definido, ou seja, a interdição ao uso de seres sobrenaturais como justificativas para a investigação do mundo natural e da vida humana.

Isso posto, não se pode tomar a ausência de uma teoria geral sobre explicações naturalizadas como óbice à presente hermenêutica da obra, portanto, ao menos, podemos dizer que neste ponto a postura de Filon satisfaz vacuamente<sup>256</sup> C2 e C3, por não corroborar de modo categórico, todavia, sem lhes impetrar qualquer dificuldade, usando, inclusivamente, elementos que compõem a teoria naturalista de Hume, na sua interdição a seres não naturais.

---

<sup>254</sup> Cf. EHU I, 6.

<sup>255</sup> Para um debate mais detalhado sobre a questão do naturalismo em Hume, vide: NORTON, D.F. An Introduction to Hume's Thought. In.: NORTON, David F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 3-6; BERLIN, Isaiah. Hume and the Sources of German Anti-Rationalism. In.: MORICE, G.P. (ed.). **David Hume: bicentenary papers**. Austin, Texas: University of Texas Press, 1977, p. 112; JEFFNER, 1966, p. 40-43; MOSSNER, 1977, p. 18-19.

<sup>256</sup> Dizemos que C2 e C3 estão vacuamente satisfeitos, pois não há nada no que Filon propõe em termos filosóficos que contradiga a proposta naturalista e nem os propósitos humianos dela derivados. Aliás, apesar de modo não explícito, a "filosofia" de Filon contém partes compatíveis com as teses do autor escocês nesse particular.

Já quanto ao ponto II), o que ficou conhecido como reversão ou concessão de Fílon<sup>257</sup> ao argumento do desígnio de Cleanto, não há como justificar essa reversão ou concessão a não ser em um ponto que o personagem cético já havia indicado anteriormente, a saber: que a questão de Deus, se for analisada, deve se submeter ao exame em termos de questões de fato e não de razão. Isso fica claro no tempo dispensado a tratar do argumento *a priori* de Demea, que se restringe a uma parte com apenas onze parágrafos, dos quais, boa parte da objeção é feita por Cleanto. Ou seja, Demea, em termos filosóficos, estava completamente destacado do contexto de raciocínio desenvolvido pelos outros debatedores (SESSIONS, 2002, p. 183)<sup>258</sup>, no sentido de não se encaixar na proposta investigativa, de tal sorte que se pode “observar que Demea não apreciou nada a última parte do discurso e logo que teve oportunidade, com um pretexto qualquer, deixou o grupo” (D XI, 21)<sup>259</sup>, narra Pânfilo. Dessa forma, Fílon concede que se há uma prova possível, ela deve se dar em termos de investigação a partir da experiência e não com raciocínios demonstrativos (D XII, 2).

A passagem de D XII, 2 parece ensejar que Fílon confirma que um desígnio existe na natureza e que é irresistível, todavia, um exame metucioso mostra que Fílon trata a questão em termos de inclinação. “Uma finalidade, uma intenção, um desígnio”, diz Fílon, são irresistíveis, ou seja, como afirma O’Connor (2001, p. 194-195), parece uma inclinação natural, que se aproxima de nossa curiosidade, todavia, ainda submetida aos limites da investigação<sup>260</sup>. Nosso personagem não abre mão do ceticismo, porquanto, de outro modo, iria incorrer em grave contradição (O’CONNOR, 2001, p. 196). Dessarte, a investigação sobre a presença de um desígnio na natureza não pode, como indica Fílon ao examinar o engenho da fisiologia humana e animal (D XII, 3), estar além de nosso alcance, sob pena da conclusão ser uma mera hipótese<sup>261</sup>, contudo, tendo que igualmente obedecer as propostas dantes postas de explicações naturais. Na parte XII, nosso personagem afirma que “todas as ciências *quase* nos

---

<sup>257</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 186; FOLEY, 2006, p. 83-85; DANCY, 1995, p. 35-36; SHEFFLER, 1990, p. 592; BELL, 2001, p. 229.

<sup>258</sup> Laird também enfatiza o que seria a pouca relevância dada a Demea (TAYLOR, A.E.; LAIRD, J.; JESSOP, T.E. Symposium: The Present-Day Relevance of Hume’s Dialogues concerning Natural Religion. In.: **Proceedings of the Aristotelian Society**. Supplementary Volumes - Hume and Present-Day Problems, vol. 18, 1939, p. 207).

<sup>259</sup> HUME, 2005 [1779], p. 125.

<sup>260</sup> NOXON, 1964, p. 261.

<sup>261</sup> SESSIONS, 2002, p. 186.

levam insensivelmente a reconhecer um Autor inteligente (...)” (D XII, 2 - grifo meu)<sup>262</sup>; ora, o trecho não afirma categoricamente que podemos concluir por um Autor, mas que quase se conclui, pois, apesar de haver grande analogia das artes humanas para o engenho natural, todavia, há graves disparidades (D XII, 6). Dessa forma, constatar haver um desígnio não seria concluir por um ser extramundano, como o pretende Cleanto com sua prova via desígnio.

Seguindo esse raciocínio, Filon se pergunta se “de acordo com todas as regras de raciocínio correcto, qualquer facto deve passar por indiscutível quando é apoiado por todos os argumentos que a sua natureza admite, mesmo apesar destes argumentos não serem, em si próprios, muito numerosos ou convincentes” (D XII, 4)? Claramente se está a referir à dificuldade de se achar abundância de argumentos para a presente questão, corroborando a tese de Filon de que nossas capacidades estão aquém da “natureza do fato”, a saber, de um Autor inteligente aos moldes de Deus; ademais, a disputa por essa questão, como diagnostica nosso personagem, é meramente verbal, mais do que se possa imaginar (D XII, 6), pois o que se está em jogo é a palavra Deus ou Mente, a qual ele concede o mesmo valor. Ora, como “todos os homens de sólida razão têm aversão a disputas verbais”, buscando clarear as definições, deve-se reconhecer quando uma questão como essa está além de nossa capacidade de investigar (D XII, 7). Para o presente caso, essa regra vale, pois o grau da analogia entre o homem e a divindade permanece obscuro de tal sorte que a postura teísta e ateuísta se demonstram indistinguíveis, portanto, permanecendo a querela<sup>263</sup>.

Essa questão fica ainda mais clara na sequência do raciocínio de Filon, pois, depois de reconhecer a natureza verbal da disputa, nosso personagem concede que o máximo de analogia possível está na natureza, mas caduca a analogia via qualidade morais, afastando ainda mais a noção de Deus como Mente da noção proposta por Cleanto. Com isso, a concessão é apenas aparente, sendo no máximo relacionada ao fato de reconhecer que há uma inclinação natural, a título de curiosidade, que nos move a supor haver que há uma causa de ordem, a qual não se sabe exatamente o que é<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> HUME, 2005 [1779], p. 127.

<sup>263</sup> NOXON, 1964, p. 259.

<sup>264</sup> “He [Philo] does not conceal his own sense of nature’s teleology nor his thoroughly natural inference to ‘a first intelligence author’ of nature. But remains fully aware of how limited human understanding must be, given not only the prodigious nature of deity but also the weakness of our faculties” (SESSIONS, 2002, p. 188).

Ademais, a postura de Cleanto na parte XI modifica o tipo de teísmo que ele defende, a saber, um teísmo mais fraco<sup>265</sup> do que o proposto no início dos *Diálogos* (D II, 5), afastando-se da noção de um Deus infinito em grau (D XII, 1), apesar de manter a sua existência com base em inferências naturais e morais (D X, 31). Como dito, a conclusão de Cleanto tenta salvar a inferência mais do que a natureza de Deus, mesmo que isso a modifique drasticamente para se manter algum tipo de base evidencial que justifique a crença em um Ser primeiro. Ora, se houvesse algum tipo de retratação de Fílon, deveria ser coerente lógica e textualmente com a última proposta de Cleanto, por isso, era de se esperar que o nosso personagem concluísse por associar Deus a uma Mente, pois retirando-se todos os graus da infinitude divina, sobra algum tipo de causa das coisas em termos de ordenamento, que se assemelha a uma "mente" ou "pensamento"<sup>266</sup>, mas não há garantias de que isso seja um Deus, nem mesmo que esteja fora do mundo.

Fílon reconhece que o uso da teologia se adequa às épocas, tornando-se conveniente ao pensamento humano, com vistas a mostrar-se aceitável, como ele afirma: “Eles (teólogos) sabem como mudar seu estilo com o tempo. (...) Mas como agora os homens aprenderam a formar princípios e a tirar consequências, é necessário mudar as baterias e fazer uso de argumentos que aguentem, no mínimo, algum escrutínio” (D XI, 20)<sup>267</sup>. De fato, nessa senda, encontra-se a mudança de postura de Cleanto, a qual nosso personagem reconhece. Ora, o proposto por Fílon o aproxima ainda mais de Hume, uma vez que este estava ciente do uso da ciência como forma de constituição de uma teologia experimental típica à época<sup>268</sup>. Dessa forma, a concessão de Fílon está em dar crédito ao uso de novos argumentos para justificar a religião, todavia, apresentando uma sólida justificativa apenas se passar pelos critérios que nosso personagem apresenta: ceticismo, aproximação do grau de evidência empírica via

---

<sup>265</sup> Laing defende que Cleanto se afasta drasticamente da ortodoxia vigente quanto concede mudanças em relação a sua compreensão da noção de Deus. Cf. LAING, 1937, p. 188.

<sup>266</sup> “The *possibility* of interpreting the cause of order in the universe as an intelligent agent survives, and is dramatically overstated by Philo in his apparent reversal of standpoint (...) I say ‘overstated’ because the deity thus ascertained is something exceedingly far short of the god of conventional theism (...)” (GASKIN, 1978, p. 165).

<sup>267</sup> HUME, 2005 [1779], p. 124-125.

<sup>268</sup> HYMAN, 2010, p. 52-53; JACOB, 1981, p. 29-31; THROWER, 1971, p. 88-90; HENRY, John. Religion and the Scientific Revolution. In.: HARRISON, Peter (ed.). **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 42-44.

analogia e aproximação da vida comum (D XII, 33)<sup>269</sup>. Mas o que a parte XII mostra é que mesmo uma religião com crenças mais modestas é aceita apenas como algo que a humanidade mantém em termos de curiosidade e não de crença natural ou empiricamente justificada, o que não configura um retrocesso do argumento de Fílon ou uma mudança drástica de posição (GASKIN, 1978, p. 165), mas apenas uma constatação dada sua posição investigativa.

Por fim, reconhece-se, então, que a reversão de Fílon é aparente<sup>270</sup>, não compondo um óbice à postura humiana, pois tal postura se enquadra em grande medida na filosofia do autor escocês, preenchendo C2 e C3: 1) permanece cética; 2) mantém a limitação da investigação, 3) reconhece as inclinações naturais, todavia, aceitando-as apenas quando há fortes evidências e 4) repudia a moralidade como elemento de inferência religiosa, por não haver evidências empíricas.

Ademais, poder-se-ia apresentar, reforçando C1, que o contexto no qual fora escrita a obra, ensejava um cuidado estilístico mais sofisticado, evitando atribuir a Hume uma postura antirreligiosa, logo, fazendo uso de mecanismos de estilo para não evidenciar sua crítica à religião. Isso é reforçado, seguindo Kemp Smith, pelo fato de Fílon ser o personagem mais ativo e com argumentação mais substantiva, apesar de Pânfilo concluir que Cleanto argumentou melhor, o que seria uma estratégia redacional (GASKIN, 1978, p. 161). Essa tese reforça nossa argumentação, todavia, não nos apoiamos exclusivamente nessa leitura, uma vez que os contextos sociais e culturais não dão conta de todas as perspectivas tratadas nos *Diálogos*, visando manter a coerência em relação aos critérios adotados, os quais destacam a argumentação interna da obra somada ao contexto; nunca a reduzindo a um elemento só. Assim, o uso do personagem Fílon e de sua posição filosófica de modo não explícito pode ser contabilizado apenas como um fator reforçador de C1, em prol de apresentar o nosso personagem como representante de Hume na obra.

---

<sup>269</sup> Como já fora exposto, seriam as condições que Fílon expõe no penúltimo parágrafo, de tal sorte que, sem elas, não se poderia ter qualquer fundamento em termos de uma analogia na teologia natural. Apenas no caso das condicionantes não serem satisfeitas que podemos estar propensos a supor haver uma analogia que evoque um ser primeiro e autor do mundo. Cf. GASKIN, 1978, p. 166; O'CONNOR, 2001, p. 205-206; SESSIONS, 2002, p. 204-205.

<sup>270</sup> Laird também o reconhece, caracterizando-a como fraca (*slight*), de tal sorte que apenas um cego (*dull*) não poderia reconhecer (TAYLOR *et al.*, 1939, p. 207).

Esse quadro explicativo permite-nos concluir que Fílon, dentro da obra, é o porta-voz<sup>271</sup> frequente<sup>272</sup> de Hume.

#### 1.3.4 Sobre as hipóteses da ausência de um porta-voz específico de Hume

Encerrando a análise hermenêutica dos *Diálogos* no que tange ao papel dos personagens e à representação de Hume na obra, temos que Fílon se mostra como o porta-voz frequente. Como exposto, isso não elimina o fato de que o autor escocês possa se representar por outro(s) personagem(ns)<sup>273</sup>, todavia, apenas para preenchimento dos componentes estruturais do texto sem, contudo, expressar os propósitos de Hume. A adoção desse expediente serve como elemento enriquecedor da estrutura argumentativa, visando apresentar os temas tratados na obra da melhor forma possível.

Todavia, resta ainda investigar três posturas que se apresentam entre os comentadores: I) todos os personagens seriam o porta-voz de Hume; II) de que não há como apresentar um porta-voz de Hume nos textos, sendo essa a intenção de Hume com a obra e III) ninguém fala por Hume, sendo isso irrelevante. Passemos ao exame.

Quanto a I), postura que Noxon erroneamente atribui a Hendel, temos que a tese está fundada na ideia de que a obra como um todo é Hume, ou seja, o conjunto argumentativo e os debates compõem um quadro investigativo humiano, logo, a instanciação do autor escocês em algum personagem descaracterizaria o conjunto filosófica e literariamente estruturados. Contudo, há aqui um equívoco interpretativo.

Noxon<sup>274</sup> parte da ideia de Hendel de que o quadro do jovem Hume, sobre as dificuldades concernentes à religião<sup>275</sup>, estaria expresso na obra, porquanto, o debate sobre as posturas históricas mais frequentes - uma teologia natural experimentalista ou uma teologia com bases *a priori* - tem sua representação na estrutura do texto. Assim, as dúvidas e

<sup>271</sup> “Hume is still Philo (...)” (GASKIN, 1978, p. 166) ou ainda “I have already argued at length that Philo is Hume (...)” GASKIN, J.C.A. Hume’s Critique of Religion. In.: **Journal of History of Philosophy**. v. XIV, n. 3, jul. 1976, p. 309.

<sup>272</sup> Frequente, pois Fílon não é Hume em “cada palavra, expressão e sentença”, como afirma Kemp Smith.

<sup>273</sup> Cf. MOSSNER, 1936, p. 334-335; NELSON, 2010, p. 113.

<sup>274</sup> Não é Noxon que o defende, mas ele atribui tal postura a Hendel.

<sup>275</sup> Cf. HENDEL, 1925, 306-307; NOXON, 1964, p. 256.



discussões nada mais seriam do que uma instanciação dos pensamentos humianos e suas considerações sobre o tema, conduzindo a uma leitura da obra como forma de expressar o pensamento humiano na sua forma de conjunto<sup>276</sup>.

Esta proposta interpretativa é facilmente afastada, porquanto, dever-se-ia preencher C1, C2 e C3. Ora, C1 não resta preenchido por tudo quanto fora dito: a) cada personagem tem uma posição filosófica específica e defende tal ponto de vista textualmente, logo, 2) uma inferência de que todos falariam por Hume incorreria em graves contradições filosóficas, quedando não preenchido C2, uma vez que não se pode estabelecer um vínculo filosófico entre Hume e todos os personagens de uma vez, conduzindo a inconsistências quanto ao C3, 3) porquanto, haveria choque de propósitos entre os personagens entre e si e em relação ao autor escocês. Some-se a isso o fato de 4) cada personagem corresponder a uma postura extratextual típica à época, não precisando cada um corresponder a uma dúvida do jovem Hume; aliás, os elementos contextuais e históricos fortalecem aquela interpretação, já que nosso autor teve contato com os debates típicos de então, fazendo as posições religiosas e filosóficas históricas mais relevantes se instanciarem em sua obra em forma de personagens específicos. Dessa forma, não há qualquer razão interna ou externa que comprove que toda a obra fala por Hume a não ser em termos genéricos, no sentido insistentemente apresentado de que todos falam por Hume enquanto criações de seu gênio, como o afirma Dye, sob pena de se esvaziar a posição humiana sobre religião na obra.

No que toca ao ponto II), Noxon e Dancy defendem tais posturas com argumentos diferentes. Noxon acredita que a impossibilidade de atribuir a Hume um representante faz parte do estilo da obra. Ora, como o tema central é mostrar que uma teologia natural que apresente fundamentação para as crenças religiosas na experiência (NOXON, 1964, p. 257-258) não se dá, sendo Deus algo muito além de nossas capacidades (NOXON, 1964, p. 259), conduzindo a um problema sem solução, assim, a investigação não consegue resolver o problema sobre a existência de um Autor primeiro, mostrando ser essa uma discussão “fútil”. Como o texto não apresenta essa posição pela boca de ninguém em específico e há mais disparidades do que aproximações entre os personagens e Hume (*Ibid.*, p. 254-257), conclui-se pela ausência de voz de Hume, sendo impossível atribuir sua representação a qualquer um.

---

<sup>276</sup> John Nelson, apesar de não corroborar tal posição, apresenta uma tese semelhante, quando afirma que cada personagem representaria um momento da vida de Hume: Demea representaria a ortodoxia na qual Hume fora criado; 2) já Cleanto, a adesão de Hume ao bispo Butler, enquanto jovem e 3) Filon seria a fase adulta de Hume (NELSON, 2010, p. 126-128).

Já Dancy constrói um argumento com iguais intenções, mas de modo mais arquitetonicamente constituído: o estilo controverso da escrita deve gerar no leitor a ideia de não saber quem fala por Hume - um efeito psicológico -, efeito esse que se aproxima do problema sobre a existência de Deus. Tal leitura seria chamada interpretação causal (*causal interpretation*) que apela à experiência dos leitores. Para Dancy, como crer em um *designer* é uma sensação que não tem um conteúdo determinado, Hume não apelaria para um argumento que contraporaria crenças naturais e razão; logo, não apelaria para uma distinção proposicional e não-proposicional, sendo apenas uma questão de grau (DANCY, 1995, p. 46-48). Como o leitor não poderia reconstituir o autor com base nas evidências do texto, assim, reconstituir um Deus com base nas evidências naturais seria igualmente inconcebível, já que o salto em ambos os casos não é inferencial. A interpretação causal, então, afirma que os *Diálogos* seriam não interpretáveis, cujo propósito está na desconstrução daquela lógica da inferência ao autor do texto, igualmente válida ao Autor da natureza. Para isso, o modelo de diálogo seria mais razoável, pois Hume desaparece no texto e a mensagem não se confunde com uma voz, mas seria uma função de todas as vozes - seria a aniquilação do autor, seguindo o que assevera Shaftesbury<sup>277</sup> sobre o uso do estilo de diálogo - , no caso dos *Diálogos* (Ibid, p. 52-53).

Ora, em todos os casos há um problema em preencher o três critérios propostos. A tese de Noxon não acha respaldo textual, uma vez que a posição trazida por parte de cada personagem é apresentada de modo delimitado, podendo-se supor correspondências em relação à obra humiana. Não só há correspondências em termos de doutrinas, mas até mesmo de propósitos, como fora mostrado. Obviamente que Noxon chama a atenção, bem como Dancy, para o fato de que um texto em diálogos não trará uma teoria interpretativa límpida e retilínea, uma vez que a reconstrução das posturas querer mais detalhes. Todavia, isso não quer dizer que Hume fez um texto em que fosse impossível identificá-lo, de outro modo, não se poderiam reconstruir os argumentos dos personagens em consonância ou dissonância a sua teoria, acarretando inclusive contradição com o propósito interpretativo de Noxon e Dancy<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> SHAFTESBURY, 2000, p. 124-125.

<sup>278</sup> Barnhart apresenta argumento semelhante, dizendo que procurar Hume é inócuo, porquanto a preocupação do texto está em debater várias posturas. Todavia, há aí uma contradição expressa, como já apresentado: como dizer que Hume defende uma postura ou outra sem saber quem é Hume? Cf. BARNHART, 1990, p. 14-15.

Os subitens acima expostos ao longo desse capítulo demonstram que é possível, afastando a tese de Noxon de que o leitor não poderá reconhecer Hume, relacionar os *dramatis personae* e seu autor. Ora, para não ser possível achar quem fala por Hume, é preciso saber qual a base filosófica de Hume e dos personagens, mostrando a impossibilidade de relacionamento, seja por vagueza, omissão ou obscuridade em relação aos temas tratados tanto no texto ora examinado como nas outras obras humianas; todavia, esse não é o caso. Assim, a conclusão - não se pode saber quem fala por Hume - é incompatível com a análise textual e filosófica, pois uma investigação rigorosa é capaz de identificar as abordagens dos personagens e de Hume nos *Diálogos*. Além disso, se Noxon tem razão ao afirmar que o autor escocês não quis ser reconhecido no texto, mas que é possível saber que sua conclusão é a de que o debate sobre a existência de Deus é fútil, há aí uma contradição, pois isso só seria possível ao se remontar os argumentos da obra associados aos elementos filosóficos de outros textos, o que tornaria a própria conclusão de Noxon vaga e inconsistente.

Contra Dancy, coloca-se o argumento de Bell, pois este reconhece o limite daquela interpretação por ela não levar em conta o cotejamento filosófico intra e extratextual (2001, p. 231-232). Para Bell, Dancy falha quando não reconhece o propósito do texto - propósito antirreligioso -, porquanto, super-simplifica o contexto intelectual com qual Hume está debatendo, ao não reconhecer que as críticas e as posturas dos personagens tratam do uso da experiência como forma de justificar a crença em Deus, no caso de Cleanto, e do uso da racionalidade e da piedade, no caso de Demea, para sustentar as bases das crenças religiosas (*Ibid.*, p. 234-238). Com essa simplificação, Dancy acredita que o debate entre Fílon e Cleanto é um choque, respectivamente, entre uma razão cética e crenças naturais humanas, quedando insolúvel o problema; contudo, o argumento de Cleanto não é uma defesa de crenças naturais aos moldes humianos, mas a defesa da justificação da crenças religiosas em termos empíricos, fato típico à época, restando equivocada a análise de Dancy (BELL, 2001, p. 236)<sup>279</sup>. Ademais, há outra falha quando acredita que o efeito psicológico na leitura do texto poderia ser comparado ao efeito em relação à inferência mundo-Autor, associando a crença Nesse a um tipo de sensação, coisa a qual Hume não faz e da qual Fílon se afasta constantemente na parte XII, contra a posição de Cleanto (BELL, 2001, p. 237),

---

<sup>279</sup> Para Bell, Cleanto seria o representante de um amigo de Hume que defendia um teísmo empírico, a saber, Lorde Kames. Cf. BELL, 2001, p. 235-236.

provavelmente fruto de uma incompreensão textual<sup>280</sup> da questão tratada na obra, no caso, a religião natural, tanto em sua crença mais básica - de que há um Deus - quanto nos elementos práticos da religião, como fica claro na última parte da obra.

Com isso, a postura proposta por Dancy de que a intenção de Hume seria de afastar a inferência mundo-Autor, com base em um efeito psicológico, carece de sentido textual, uma vez que a obra coloca claramente a argumentação do autor, mostrando a fraqueza da analogia e não pelo sentimento - fere C1 -; além da debilidade do sentido contextual e filosófico proposto - fere C2 -, já que não considera o debate intelectual epocal e a posição de Hume em outras obras em matéria de crença natural e da relação sensação-religião - ferindo C3, por constar choque de propósitos, quando do uso da interpretação ora exposta, entre o filósofo escocês e seus *dramatis personae*.

Resta ainda afastar a teoria interpretativa III), a saber: é irrelevante saber quem fala por Hume nos *Diálogos*. Foley<sup>281</sup> acredita que essa postura ajuda a tratar das aparentes inconsistências presentes na obra, em especial a reversão de Filon (FOLEY, 2006, p. 84), sendo que a melhor interpretação possível para os *Diálogos* seria compreender todos os personagens juntos como um conjunto, restando infrutífera qualquer tentativa de associar um personagem ao autor (*Ibid.*, p. 85-86). Para ele, o propósito da obra está na obra, de tal modo que seria ocioso tentar relacioná-la com as outras, apesar de reconhecer que uma boa compressão do texto passa por um cotejamento dos textos humianos em geral.

Todavia, como já fora apresentado no início desse capítulo, uma interpretação que não consiga definir a posição de Hume em matéria de religião na obra, tornaria a obra sem sentido em termos de sua filosofia. Aliás, ser capaz de dizer quem inclusive não fala por Hume já pressupõe que se seja capaz de comparar os *Diálogos* com as outras posições filosóficas; contudo, para que tal análise seja consistente, deve-se reconhecer as posturas adotadas por parte de cada personagem. Foley está a defender que a interpretação da obra não se reduz à

---

<sup>280</sup> Bell acredita que Dancy confunde teologia natural com religião natural.

<sup>281</sup> Essa postura fora erroneamente atribuída por Noxon (1964, p. 256) a Laird, em um texto de 1939, quando afirma que a ideia de se achar um representante do autor escocês na obra não faz parte dos cânones de interpretação permitidos por Hume. A questão estaria nos problemas debatidos e não na necessidade de se achar um personagem que fale por Hume (TAYLOR et al., 1939, p. 206), todavia, reconhecendo ele que seria errado relacionar Hume com Filon, inclusive o aproximando de Cleanto, como afirma: "But although Hume was not Demea he may well have been very often Cleanthine ; and I think he was. If (wrongly, as I suppose) we concluded that Hume was Philo" (*Ibid.*, p. 207).

representatividade de Hume; e nisso ele tem razão. Todavia, isso não exclui remontar os argumentos, considerando sua proximidade ou afastamento da postura humiana.

Ora, inclusive, a escolha pela estrutura dialógica, apesar de não seguir o esquema argumentativo de uma obra clássica dissertativa também não o exclui. A estrutura estilística contribui para o tratamento do tema, portanto, reconhecer os personagens e suas posturas é crucial para compreender o propósito da obra como um todo e como ela se encaixa dentro da *opera* humiana. Dessa forma, seguindo a tese de Foley, C1 fica insatisfeito, impossibilitando aplicar C2, uma vez que ou a obra seria a descrição de posturas contextuais - uma obra expositiva como leitura histórico-intelectual - ou seria meramente aporética, o que se afasta da posição de Hume sobre religião em outras obras: o tema não é invencível, porquanto, reiteradamente assevera que o exame da religião deve estar sob os auspícios da ciência do homem.

Portanto, a postura de Foley dificulta uma leitura do texto em termos de filosofia humiana por reduzir os *Diálogos* a uma obra quase avulsa<sup>282</sup>, o que a caracterizaria como um debate sem propósito dentro do escopo filosófico do autor escocês.

Ora, o esforço exegetico do texto não é redutível à busca da representatividade personagens-Hume, todavia, ignorar esse esforço de interpretação esvazia a argumentação humiana sobre religião, uma vez que os *Diálogos* seriam o texto essencial que trata das questões filosóficas em matéria de religião mais destacas à época do autor escocês. Em especial, torna opaca a postura de Hume sobre a suposta existência de Deus, porquanto, apenas na seção XI da primeira *Investigação* e nos *Diálogos*, Hume trata abertamente o problema da existência de um Ser extraordinário.

Assim, não saber quem fala por Hume implica não poder remontar corretamente sua posição sobre o tema. Aliás, sua real filosofia sobre os grandes temas de religião acabam por suscitar interpretações controversas dos comentadores, exatamente pela dificuldade de se saber quem de fato o representa.

Destaca-se, pelo exposto, saber como nosso autor trata o tema da existência de Deus. Seria Hume um teísta ou deísta-agnóstico ou ateu? Impossível responder sem a reconstrução

---

<sup>282</sup> Ele chega a afirmar que não é necessário haver uma harmonia entre os *Diálogos* e os outros escritos de Hume, pois a interpretação do texto já seria um ganho filosófico em si. Outros escritos apenas ajudam, mas não definem, em uma melhor interpretação (FOLEY, 2006, p. 85-86), sendo esta analisar os argumentos e os personagens e perceber as falhas dos personagens em termos de racionalidade, logo, não se deve querer achar Hume no texto (*Ibid.*, p. 86-87), pois seria apenas uma questão de autoridade.

do papel dos personagens, o que afasta ainda mais qualquer tese de que não importa saber quem seja o representante do autor, por criar uma grave vagueza quanto ao conteúdo da teoria humiana sobre religião, levando em conta a centralidade dos *Diálogos*.

Antes de passarmos ao exame das possíveis interpretações sobre a crença em Deus, defendendo a tese de um ateísmo nos *Diálogos*, contribuindo para o presente debate, tomaremos Fílon como o porta-voz frequente de Hume - sem descurar das intervenções dos outros personagens quanto ao tema da existência de Deus<sup>283</sup> -, reconstruiremos a posição humiana sobre as duas provas da existência de Deus presentes nos *Diálogos*, a saber: a prova *a priori* de Demea e a *a posteriori* de Cleanto, para só então sermos capazes de responder a seguinte questão: a filosofia humiana tem lugar para Deus<sup>284</sup>? Começemos por aquela.

---

<sup>283</sup> Cf. MOSSNER, 1936, p. 334.

<sup>284</sup> Insistimos que Deus, nesse trabalho, é o Deus cristão, por ser o conceito sobre o qual Hume está a debater.

## Capítulo 2 - O argumento *a priori* e a crítica humiana

No início dos *Diálogos*, Pânfilo afirma a Hérmino que o tema central dos diálogos que ele fora audiente, os quais tratavam da religião natural, era a existência de Deus e sua natureza (D Introd. 5). Nesse sentido, seriam dois os grandes eixos temáticos da obra, a saber: 1) a crença em um Deus e, como decorrência disso, 2) o papel da religião. Ora, o ponto 2) ganha sentido ao tratar, dada a existência de Deus ou não, qual seria o papel moral, social e educacional da religião. Não à toa, Demea (D I, 2) reclama a atenção para a educação religiosa, mas como forma de cultivo da devoção, ou seja, apenas para reforçar o reconhecimento de Deus como digno de “reverência”, sendo o centro da religião, para o personagem.

Assim, a discussão central não versa sobre a religião em si, mas em como a crença básica da religião cristã - religião sobre a qual Hume está a debater - de que há um Deus pode ou não ser justificada e quais seriam as decorrências dessa crença<sup>285</sup>. Demea afasta o uso da teologia empírica (D I, 2), que mais tarde será objeto de disputa entre Cleanto e Fílon, como o modo correto de abordagem sobre religião e suas crenças básicas, por incorrer em antropomorfismos<sup>286</sup> (D II, 2; IV, 2). Ele defende que não há que disputar a existência de Deus, mas sua natureza.

A questão não é a *existência* de *Deus*, mas a sua *natureza*. Penso que esta, devido às debilidades do entendimento humano, nos é inteiramente incompreensível e desconhecida. A essência dessa mente suprema, os seus atributos, o seu modo de existência, a própria natureza da sua duração: estas e todas as características de um ser tão divino são misteriosas para os homens. (HUME, 2005 [1779], p. 21 - grifo do autor)

Dessa forma, se Demea acredita ser óbvia a existência de Deus, por que apresentar uma prova? E caso se mostre um motivo, qual seria essa possível prova? Seguindo a afirmação de nosso personagem sobre a obviedade da existência divina, dever-se-ia apresentar, não um

---

<sup>285</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 55.

<sup>286</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35.

argumento racional, mas um debate em teologia sobre a natureza divina, como afirma Dye: “A natureza de Deus é o único objeto próprio da investigação teológica” (1989, p. 121)<sup>287</sup>.

Todavia, não foi o que Demea concebeu. Aliás, já no parágrafo subsequente ao supracitado (D II, 2), o personagem de "ortodoxia inflexível" recua sobre um suposto argumento *ad revelationem* ou *ad pietatem*, afirmando que sua filosofia também tinha lugar ali<sup>288</sup>. Contudo, seu argumento *ad verecundiam*, citando Malebranche, não é de fato um argumento em favor da existência de Deus, mas apenas um argumento sobre o fato de que o uso da ciência humana pode incorrer em projeções antropomórficas<sup>289</sup>, ou seja, seria apenas o uso da razão a título de crítica à posição diversa ensejada por Cleanto e Fílon ainda na parte I, quando da discussão sobre o ceticismo e seu papel na investigação religiosa<sup>290</sup>.

A questão de Demea querer apresentar um argumento assenta em dois motivos: um interno e outro externo. Aquele motivo se refere às questões estilísticas do próprio texto, ou seja, Hume, valendo-se de sua habilidade e gosto literário, tenta construir um texto fluido em termos de estilo. Quanto ao segundo motivo, há elementos sociais e filosóficos que conduziram Hume a apresentar uma prova como a proposta por Demea. Analisemos cada motivo.

Dada a situação de debate na qual nosso personagem estava inserido, Demea não poderia ficar inerte diante do esquematismo de discussão que é o fio condutor da obra. De fato, se fosse para ser coerente com sua proposição inicial, não haveria disputa alguma sobre se há evidências acerca da existência de um Deus. Contudo, como a parte I deixou evidente, a discussão entre Fílon e Cleanto se centra na possibilidade de apresentar razões para crer que haja um Deus (D I, 5), e o personagem de “ortodoxia inflexível” não quer que se pense que seu ponto acerca da Divindade seja apenas uma opinião piedosa, mas que há apoio, como ele mesmo afirma: “Mas para que não penses que a minha *piedade* prevaleceu aqui sobre minha

---

<sup>287</sup> "The nature of God is the only proper object of theological inquiry".

<sup>288</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 55.

<sup>289</sup> YODER, 2008, p. 122-123.

<sup>290</sup> Vale notar que Demea parece mesmo satisfeito com as reservas que Fílon coloca a Cleanto quanto ao uso da razão e da ciência humana na investigação sobre Deus, como se Fílon também se pusesse como um fideísta, todavia, Demea percebe que as intenções de Fílon não são as que ele supôs (D I, 4; XI, 18). Dye chega mesmo a chamar Demea e Fílon de aliados, mas no sentido acima exposto, pois Demea acreditava que Fílon estava a defender a incompreensibilidade divina. Cf. DYE, 1992, p. 467.



*filosofia*, vou apoiar a minha opinião (...)” (D II, 2 - grifo do autor)<sup>291</sup>. Some-se a isso o fato de que o primeiro momento em que Demea exige um argumento que prove a existência de Deus (D II, 6), ele o faz após o argumento de Cleanto (D II, 5), que já era uma resposta à objeção levantada por Fílon contra Demea (D I, 3). Isso demonstra que, reconhecendo que as questões naquele debate não poderiam ser resolvidas via revelação e/ou piedade, Demea pretende participar dando suas próprias razões para se crer que haja um Deus.

Tomarei a liberdade, Cleanto, disse Demea, de te dizer desde já que não aprovo a tua conclusão sobre a semelhança entre a Divindade e os homens. e ainda menos posso aprovar os meios pelos quais tentaste estabelecê-la. O quê?! Nenhuma demonstração da existência de um Deus?! Nenhum argumento abstracto?! Nenhuma prova *a priori*? Serão essas provas, nas quais os filósofos tanto insistiram até agora, todas falácias, todas sofismas? Não poderemos, neste assunto, ir além da experiência e da probabilidade? (D II, 6 - grifo do autor)<sup>292</sup>

Ora, respondendo às primeiras indagações, sobre se há um motivo para apresentar uma prova e qual seria, no caso de haver um motivo; o texto acima não deixa dúvidas: a despeito da crença em Deus, especialmente em sua existência, ser uma questão de fé para Demea - como se fizesse parte de nossa natureza -, Demea precisa inserir-se no debate, apresentando uma prova, ou seja, algo fruto do esforço racional para dar sustentação à afirmação de que há um Deus. Assim, Demea se propõe a dar razões de suas crenças como forma de integrar a dinâmica da obra<sup>293</sup>, ou seja, como forma de não se apresentar alheio ao problema central em questão: discutir a crença de que há um Deus. Caso ele não se colocasse nessa senda, para além de se mostrar um piedoso, sua participação na obra poderia ser considerada inócua para contribuir com a estilística do texto, uma vez que temas tratados em diálogos, como afirma Pânfilo (D Introd, 4), são incertos e obscuros, permitindo a esse tipo de abordagem uma

---

<sup>291</sup> HUME, 2005 [1779], p. 22.

<sup>292</sup> HUME, 2005 [1779], p. 25.

<sup>293</sup> Nesse sentido, nossa interpretação se afasta da de Sessions (2002, p. 55-57), pois este acredita que a participação de Demea na parte II nada mais é do que uma *performance* piedosa do personagem, tentando afastar qualquer uso filosófico em matéria de fé. Contudo, faltam a Sessions elementos textuais e históricos que mostrem que essa seria a intenção do personagem na obra, porquanto, sua participação, se assim o fosse, estaria legada a um *nonsense*, no sentido de não corresponder a qualquer realidade histórico-social e filosófica, quase um inútil na obra.

investigação melhor sobre a temática<sup>294</sup>. Uma vez analisado o motivo interno, queda avaliar os externos, os quais incluem elementos de filosofia e histórico-sociais. Estes serão tratados em pormenor no que segue, comecemos então por aqueles.

Demea deixa claro em sua crítica a Cleanto (D II, 6) que, não apenas o resultado chegado por este em sua investigação é ruim - a analogia Deus-homem -, mas o método de prova usado não se aplica à investigação em voga, portanto, deve-se cuidar também de um modo apropriado da inquirição. Não se pode tratar a existência de Deus como algo probabilístico, fruto da inferência da experiência<sup>295</sup>, porquanto, seja óbvia sua existência<sup>296</sup>, logo, não provável; além do fato de que tratar de Deus, especialmente de seus atributos, é algo além de nossas capacidades empíricas, no juízo de Demea. Este, inclusive, censura Fílon por se ter deixado levar, logo no início do diálogo, pelo método usado por Cleanto, permitindo que as provas de uma divindade estivessem aquém de sua perfeição (D II, 10), o que lhe soa inadmissível. Isso demonstra uma preocupação já de ordem filosófica, ou seja, nosso personagem não só quer contribuir com o debate, mas propõe uma abordagem filosoficamente definida, a qual acha ser coerente com sua proposta de religião.

Assim, o que ficou configurado como argumento *a priori* nos *Diálogos* é o modo pelo qual Demea adentra a discussão sobre um Autor de tudo, adequando sua concepção de divindade (perfeita e infinita) ao uso da razão. Para tanto, apenas argumentos abstractos poderiam, minimamente, enfrentar o problema de como justificar racionalmente que Deus existe, uma vez que sua natureza extrapola qualquer evidência empiricamente verificável<sup>297</sup>, obstando de modo gravoso qualquer uso da experiência como mecanismo de inferência justificável acerca da existência de Deus. Essa lógica encontra guarida no uso meramente

---

<sup>294</sup> Citando Michael Prince, Bell afirma que à época havia a crença de que o uso da forma de diálogos indicaria que a questão deveria ser debatida de modo racional, sendo assim, o debate sobre a religião natural caberia em forma dialógica, porquanto era vista como uma investigação. Entretanto, Demea nega o diálogo quando se trata de discutir a natureza de Deus, por esta estar acima de nossas capacidades; além do fato de tratar a existência de Deus como algo que a razão já estabeleceu, portanto, incontrovertida. O próprio Shaftesbury, que usou a forma dialógica, afirmou que o uso de diálogo é uma forma de chegar à verdade de modo não convencional, não pela voz de um autor, mas pelo debate, o qual permite que o autor (opinião do autor) seja aniquilado (diluído), de tal modo que o leitor possa se ver no debate, como fizeram os antigos; teoria a qual Hume conhecia. Cf. BELL, 2001, p. 238-239; SHAFTESBURY, 2000, p. 121; SHAFTESBURY, 2001b, p. 179.

<sup>295</sup> DYE, 1989, p. 121-122.

<sup>296</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 54.

<sup>297</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 54; O'CONNOR, 2001, p. 58.

racional<sup>298</sup>, já que, sendo Deus infinito, perfeito e autor de tudo<sup>299</sup>, sua existência deve ser demonstrada como inquestionável e não meramente provável, como assevera Nelson (2010, p. 122-123). Seguindo a interpretação de O'Connor (2001, p. 149-150), Demea não necessariamente estaria sendo inconsistente com as afirmações das partes I e II, apesar de ser uma possibilidade, mas ele apenas quer mostrar que pensar sobre Deus de um modo correto implica saber que ele existe de modo dedutivo e não empírico, a partir de primeiros princípios verdadeiros, como será explorado mais tarde nesta obra. Não haveria ambiguidade propriamente dita em Demea, pois, ao bem distinguir natureza e existência divina (D II,1), ele concebe que a inalcançabilidade de nossas capacidades está naquela, e não nesta. Dessa forma, a existência, por ser tomada como óbvia por Demea, não estaria submetida ao exame de evidências empíricas, cabendo uma prova abstrata e racional (FERRAZ, 2012, p. 53-54)<sup>300</sup> e não inferencial.

Há, igualmente, evidências textuais que mostram que o argumento de Demea é uma reação ao andamento das discussões (razões textuais/internas) e à abordagem filosófica adotada (razões filosóficas/externas), qual seja, a de uma investigação baseada na experiência: o argumento aparece, efetivamente, apenas na parte IX. Da segunda parte até a oitava, Cleanto e Fílon disputam sobre o valor da analogia e da experiência acerca de sustentar a crença de que há um Deus, cabendo a ressalva de que Demea por várias vezes faz pequenos comentários aos argumentos, mostrando sua atenção ao debate<sup>301</sup>. Todavia, na parte IX, antes de introduzir seu argumento, Demea afirma sua insatisfação com o andamento da inquirição em termos filosóficos<sup>302</sup>, como se desse a entender que aquele tipo de investigação esgotara sua paciência em relação ao modo de proceder filosoficamente. Ele assevera: “Mas se tantas dificuldades se colocam ao argumento *a posteriori*, disse Demea, não faríamos melhor em aderir àquele simples e subtil argumento *a priori* (...)?” (D IX, 1 - grifos do autor)<sup>303</sup>.

---

<sup>298</sup> O'CONNOR, 2001, p. 148.

<sup>299</sup> Assim se expressa Demea ao citar Malebranche. Cf. HUME, 2005 [1779], p. 22.

<sup>300</sup> Marília Ferraz não está a concordar ou dar assente à prova de Demea, mas apenas mostrando que a única prova cabível, dadas as premissas iniciais do personagem, seria *a priori*. Cf. O'CONNOR, 2001, p. 149.

<sup>301</sup> Ver as intervenções nas partes: IV, 1-2; VI,1; VII, 2,4,7,9 e 12; VIII, 3.

<sup>302</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 137; O'CONNOR, 2001, p. 148.

<sup>303</sup> HUME 2005 [1779], p. 87.

Nessa senda, some-se um motivo externo, qual seja, que Demea passaria a representar os defensores de uma posição filosófica específica<sup>304</sup>, como manifestação na obra das opiniões dos teóricos de então que propunham o uso puro da razão como forma de demonstrar que há um Deus. Isso demonstra que Hume não estava alheio ao contexto intelectual e religioso de sua época, deixando claro seu conhecimento sobre o seu contexto histórico<sup>305</sup> e como a obra se insere em um debate plenamente presente à época sobre o uso da razão como suporte à religião<sup>306</sup>. Dessa forma, Demea pode ser considerado um personagem que manifesta opiniões as quais o filósofo escocês enfrenta filosoficamente, permitindo uma verdadeira inquirição filosófica.

Por tudo isso, analisar o argumento *a priori* de Demea, para nossos propósitos, requer: 1) analisar as influências filosóficas que motivaram Hume a enfrentar um tal argumento<sup>307</sup>; 2) reconstruir o argumento proposto na parte IX e 3) a postura de Hume em relação ao argumento, no caso, saber se Hume aceita a proposta demeana.

## 2.1 Influências histórico-filosóficas do argumento dito *a priori* nos *Diálogos*

No período de elaboração dos *Diálogos*, a religião via-se influenciada cada vez mais pelos avanços da ciência (RUSSELL, 2016, p. 2). O próprio Hume fez notar isso pela boca de Fílon, ainda na parte I e também na XI, quando afirmara que os homens de religião, aos quais ele chama de teólogos, em cada época, souberam se adequar ao tipo de educação e pensamento de modo a fundamentar suas crenças, ora criticando o uso da razão, ora sabendo fazer uso dela.

---

<sup>304</sup> Cf. DYE, 1989, p. 120; WILLIFORD, 2003, p. 99; CARABELLI, 1972, p. 241.

<sup>305</sup> Cf. WILLIFORD, 2003, p. 103.

<sup>306</sup> Aliás, Hume já fez notar essa situação na primeira parte dos *Diálogos* pela boca de Filon (D I, 17), quando da afirmação da mudança do modo como a razão era vista em relação à fé, destacando as posturas de Locke e Bayle. A respeito do uso da razão à época em função da apologia cristã, conferir. HYMAN, 2010, p. 28-31 e 52-53; JACOB, 1981, p. 29-31; THROWER, 1971, p. 88-90; HENRY, 2010, p. 42-44 e TOPHAM, Jonathan R. Natural Theology and the Sciences. In.: HARRISON, Peter (org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 61-64.

<sup>307</sup> De quem Demea seria o porta-voz histórico.

Mas agora que a influência da educação diminuiu muito e que os homens, devido a uma comunicação mais aberta com o mundo, aprenderam a comparar os princípios populares de diferentes nações e épocas, os nossos sagazes teólogos mudaram todo o seu sistema filosófico e falam a linguagem dos estoícos, dos platônicos e dos peripatéticos, e não a dos pirrônicos e dos acadêmicos. Se desconfiarmos da razão humana, não teremos outro princípio para nos conduzir à religião. Deste modo, são cépticos numa época, dogmáticos noutra. Seja qual for o sistema que mais se ajusta ao propósito destes veneráveis cavalheiros, dando-lhes o domínio sobre a humanidade, eles não deixam de o tornar o seu princípio favorito e doutrina estabelecida (D I, 19)<sup>308</sup>

### Ainda em outro lugar

Mas nos últimos tempos os teólogos, como verificamos, começaram a rever esta posição (...) Quando a religião se debruça inteiramente sobre o temperamento e a educação, entendeu-se conveniente encorajar a melancolia (...) Mas como agora os homens aprenderam a formar princípios e a tirar consequências, é necessário mudar as baterias e fazer uso de argumentos tais que aguentem, no mínimo, algum escrutínio e exame. Esta variação (e a partir das mesmas causas) que aquela que inicialmente observei relativamente ao cepticismo. (D XI, 20)<sup>309</sup>

Ora, Hume demonstra uma leitura atenta sobre o modo como a religião se inseria na história, percebendo que não havia uma linearidade estática da postura de fé do cristianismo<sup>310</sup>, mas que, mesmo vendo má-fé por parte dos clérigos, a religião cristã se adequava às novidades de época com o propósito, no juízo do autor escocês, de se mostrar atrativa, pois convincente. E à época de Hume, o desenvolvimento da ciência, já desde de Galileo e Copérnico<sup>311</sup>, mas especialmente com Newton<sup>312</sup>, fez com que os religiosos pudessem utilizar-se das ferramentas da racionalidade como modo de dar à crença religiosa um aspecto mais crível (RUSSELL, 2010, p. 37-38; THROWER, 1971, p. 88-89; SESSIONS, 1991, p. 17-18).

Dessa forma, a presença de uma posição como a de Demea, o mesmo valendo para Cleanto, como será demonstrado no próximo capítulo, não seria apenas fruto da inventividade

<sup>308</sup> HUME, 2005 [1779], p. 19-20.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 124-125.

<sup>310</sup> Lembramos que Hume está a debater com o cristianismo, mesmo que um modo específico de cristianismo, a saber: o presente principalmente na Inglaterra. Cf. KRAAL, Anders. Anglicanism, Scottish Presbyterianism, and the Irreligious Aim of Hume's *Treatise*. In.: **Hume Studies**. v. 39, n. 2, nov. 2013, p. 169-171.

<sup>311</sup> Cf. HANNAM, James. **God's Philosophers**. London: Icon: 2009, p. 339-340.

<sup>312</sup> Cf. RUSSELL, 2010, p. 36; MOSSNER, 1936, p. 335; HYMAN, 2010, p. 56; JACOB, 1981, p. 31 e 91; TOPHAM, 2010, p. 64

e estilo humianos, mas, inclusivamente, o modo do autor escocês de contribuir com o debate na Grã-Bretanha sobre a questão da religião, destacadamente, no que tange às provas da existência de Deus. Demea seria a instanciação de uma posição filosófica epocal com a qual Hume estava debatendo.

Carabelli reforça essa tese quando afirma, sobre Demea e também sobre Cleanto, serem a expressão de argumentos prevalentes à época em seus contextos sociais e culturais, especialmente da Escócia (1972, p. 130), chegando a tomá-los, *mutatis mutandis*, como representantes de clérigos (*minister*) os quais debatiam os temas de religião com uso da razão (CARABELLI, 1972, p. 148).

Tanto Mossner (1936, p. 334-335) quanto Nelson (2010, p. 121-124) também asseveram que Hume está a discutir com *divines* específicos, sendo Demea a manifestação na obra da ortodoxa e apriorismo comum à época<sup>313</sup>. A despeito da controvérsia se o debate humiano seria contra a Igreja Presbiteriana<sup>314</sup>, que era politicamente e religiosamente muito forte na Escócia, como defende Nelson e Carabelli, ou se o autor escocês estaria discutindo com a religiosidade anglicana inglesa, como pretende Mossner<sup>315</sup>, em ambos os casos os comentadores reforçam que cresciam na Grã-Bretanha sistemas religiosos que receberam forte influência do uso puro da razão na tentativa de se fundamentarem, inclusivamente, com forte apelo à piedade. Enquanto na Inglaterra crescia uma escola anglicana apriorística influenciada pelos sistemas filosóficos de Descartes, Leibniz e Espinoza (MOSSNER, 1936, p. 335); na Escócia florescia uma escola presbiteriana, igualmente com uma tônica cartesiana, que defendia uma abordagem *a priori* em termos de demonstrabilidade da existência de Deus, porquanto, acreditavam nos limites da razão humana, sendo que seu uso, uma vez necessário, manteria ainda um elemento de mistério, opondo-se a uma perspectiva mais experimentalista típica da Inglaterra (NELSON, 2010, p. 122).

Peter Harrison (2009, p. 242) corrobora tal tese quando afirma que havia um crescente racionalismo de influência continental - cartesiano, espinosista e leibniziano -, que se fez sentir na Inglaterra, apesar do forte apelo empirista da ilha, especialmente de influência

<sup>313</sup> Holley afirma que Demea seria aquele de uma postura não empírica, quanto à religião, e que afirma que não se pode falar quase nada sobre Deus. Cf. HOLLEY, D.M. The Role of Anthropomorphism in Hume's Critique of Theism. In.: **International Journal for Philosophy of Religion**. v. 51, n. 2, p. 83-99, abr., 2002, p. 95.

<sup>314</sup> Cf. CARABELLI, 1972, p. 147-148; NELSON, 2010, p. p. 121-122.

<sup>315</sup> Cf. MOSSNER, 1936, p. 335-336.

hobbesiana. Esse contraste entre o racionalismo e o empirismo abriu o ensejo para dois grupos de religiosos: um mais experimentalista e outro racionalista. É digno de nota que a diferença entre tais grupos se dá pela leitura de ciência presente à época: a) de influência newtoniana, no caso de um experimentalismo religioso, como se fez presente em algumas *Boyle Lectures* (TOPHAM, 2010, p. 64) ou b) de influência mais leibniziana ou cartesiana, com base em princípios da razão<sup>316</sup>. Os primeiros, normalmente, eram tomados por mais moderados, sendo que os últimos seriam os de inflexível ortodoxia, inclusive na própria Escócia (NELSON, 2010, p. 124).

No caso de Hume, havia uma forte querela entre ele e os presbiterianos escoceses desde de sua publicação do *Tratado* (KRAAL, 2013, p. 170), todavia, mais de cunho político que filosófico<sup>317</sup>. Apesar de vários reveses na formação intelectual da Escócia, ora prevalecendo uma postura mais anti-calvinista, ora uma postura mais pró-Calvino, a formação intelectual de Hume não sofrera forte influência de uma teologia mais hipercalvinista (*Ibidem*, p. 177), a qual inclusive ensejou gravosos debates entre livres pensadores e religiosos intelectuais (*Ibidem*, p. 176). Todavia, há que se considerar que, apesar dessa mudança do ambiente intelectual de sua terra natal, o modo como a religião e a racionalidade se encontraram na Inglaterra fez com que a teologia anglicana fosse mais marcante como adversário intelectual do autor escocês<sup>318</sup>. Isso se deve ao fato de sua formação intelectual de juventude ter sofrido mais influência do debate intelectual presente na Inglaterra, como se fez notar pelos livros de pensadores aos quais Hume teve contato<sup>319</sup>, muitos anglicanos, como Locke, Cudworth, Clarke e Lord King (KRAAL, 2013, p. 187; MERRILL, 2008, p. 90), tendo o próprio Hume relatado seu contato com tais livros no início do *Abstract* do *Tratado* (A. 2)<sup>320</sup>, evidenciando seu conhecimento das discussões presentes à época.

---

<sup>316</sup> “A natural philosophy based on ‘inspired guesses’, on what ‘an acute thinker could discover in a moment’, and principles ‘made certain by reason alone’, as contrasted with ‘countless fine experiments’ amounts to a significant difference over the power of mind, or, at the very least, the causes of its propensity for error” (HARRISON, Peter. **The Fall of Man and the Foundations of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 243).

<sup>317</sup> Como quando ele e Lorde Kames sofreram um processo de excomunhão, em 1755, pela Assembléia Geral Kirk (NELSON, 2010, p. 122).

<sup>318</sup> Cf. KRAAL, 2013, p. 180-187. Há efetivamente uma controvérsia aqui sobre se o debate intelectual seria mais voltado a um grupo de presbiterianos escoceses ou os ingleses, como propõe Nelson (2010, p. 121-124), não sendo, entretanto, o foco presente neste trabalho.

<sup>319</sup> Cf. RUSSELL, 2010, p. 45-46.

<sup>320</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 684.

Além do mais, como mostra Paul Russell (2010, p. 38), a condenação de alguns professores escoceses - como Simpson, em Glasgow - abriu espaço para que a filosofia de Clarke, em especial, ganhasse força dentro do ambiente acadêmico de Edimburgo, permitindo que Hume tivesse contato com sua filosofia em tempos de universidade (O'CONNOR, 2001, p. 2 e 91), corroborando a tese de que, a despeito da presença de uma teologia mais presbiteriana, sua formação intelectual tinha como maior influência o debate com Clarke, Locke, Berkeley<sup>321</sup>, por exemplo. Hume não assume a posição dos autores ingleses, mas lhes desenvolve uma filosofia crítica desde a época do *Tratado* (RUSSELL, 2010, p. 45-46), o que se prolonga por toda vida, incluindo a composição dos *Diálogos*.

É digno de nota o fato de que, dentre os problemas filosóficos mais proeminentes, a questão da existência de Deus era uma tônica recorrente em todos os pensadores de então, porquanto, as crenças cristãs em geral - imortalidade da alma, existência de milagres, punição ou retribuição futuras, por exemplo - decorrem desta. Isso é mostrado com as *Boyle's Lectures*. Essas conferências foram criadas, em 1692, com o intuito de promover, segundo o desejo de Robert Boyle<sup>322</sup>, filósofo natural destacado à época, um debate entre religião e filosofia natural - a ciência moderna em sua fase nascente - de tal modo que mostrasse que a religião cristã fosse verdadeira contra as posturas antirreligiosas que permeavam a Europa de então<sup>323</sup>, afirmando a compatibilidade de ambas. Elas eram feitas por um *divine*, totalizando oito sermões anuais nas igrejas da Inglaterra (GUERLAC; JACOB, 1969, p. 309). Assim, as *Boyle's Lectures* podem ser caracterizadas como a apologética de uma teologia com filosofia natural, na forma de defesa racional da religião em termos da ciência e da racionalidade vigentes.

Peter Harrison (2009, p. 241) destaca que o desenvolvimento da ciência por parte de filósofos naturais de fé, como Boyle e Newton, abriu grande espaço para que fossem usados

---

<sup>321</sup> Cf. RUSSELL, 1988, p. 410-411.

<sup>322</sup> Guerlac e Jacob afirmam que esse desejo fez com que Boyle estipulasse até mesmo um estipêndio aos *lecturers* que fizessem os sermões, oito ao todo ao ano, nas igrejas inglesas. Cf. GUERLAC, H.; JACOB M. C. Bentley, Newton, and Providence: The Boyle Lectures Once More. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 30, n. 3, jul.-set., 1969, p. 309-310. A despeito de serem efetivamente sermões, usaremos "conferências" para nos referir a *lectures*.

<sup>323</sup> Em 2010, em sua *Boyle's Lecture*, o professor John Hedley Brooke, afirma que Boyle queria combater o crescente avanço da infidelidade que estava convencendo a bons homens (*good men*) que a religião carecia de racionalidade. Cf. BROOKE, John H. **The Legacy of Robert Boyle - then and now**. Disponível online em: <<https://www.gresham.ac.uk/lectures-and-events/the-boyle-lecture-the-legacy-of-robert-boyle-then-and-now>>. Acesso em 06 jan. 2017. cf. HARRISON, 2009, p. 241-242, RUSSELL, 2009, p. 127-128.



elementos matemáticos e experimentais como forma de mostrar as evidências para a existência, dada a contingência do mundo natural, de um Autor que o tivesse feito pelo seu poder e liberdade<sup>324</sup>. Nessa senda, os convidados para essas conferências, cada um a seu modo, desenvolveram sistemas de filosofia e teologia que respondessem às críticas crescentes à religião cristã, em especial quando se começava, cada vez mais, a colocar em dúvida a crença básica de que haveria um Deus autor de tudo<sup>325</sup>.

Em face da ameaça apresentada pelos radicais, bem como pelos hobbesianos que se encontra sem as fileiras da nação política, a igreja preparou sua ofensiva. Imediata e direta assistência veio dos líderes científicos de suas respectivas gerações, Boyle e Newton. Em 1691, pouco antes de sua morte, Boyle, o decano da ciência Inglesa, cedeu seu prestigioso nome e providenciou um estipêndio anual para um apropriado palanque, uma preleção da igreja, a partir da qual a religião cristã poderia ser provada ‘contra os notórios infiéis, nomeadamente, ateus, teístas, pagãos, judeus e muçulmanos...e a qual poderia ser usada para responder a tais novas objeções e dificuldades a medida que pudessem surgir, para as quais ainda não tinham obtido boas respostas’ (JACOB, 1981, p. 89)<sup>326</sup>.

Ou ainda

Mais precisamente, a versão da filosofia mecanicista que mais cativou os pensadores europeus, nomeadamente a newtoniana, argumentava nos mais fortes termos possíveis em favor de uma ordem material que era movida por forças espirituais exteriores à matéria, pela providência de um criador que mantinha um sistema de forças espirituais que regulava e controlava a natureza (JACOB, 1981, p. 32)<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> Cf. WIGELSWORTH, Jeffrey R. Samuel Clarke's Newtonian Soul. In.: **Journal of the History of Ideas**. v. 70, n. 1, jan., 2009, p. 50-53. Wigelsworth mostra como Newton e Clarke faziam parte de um movimento, à época, que defendia a necessidade de haver um Deus que criasse e sustentasse tudo com seu poder e liberdade.

<sup>325</sup> Cf. HYMAN, 2010, p. 52-58; THROWER, 1971, p. 92-95; JACOB, 1981, p. 29-32.

<sup>326</sup> “In the face of the threat posed by the radicals as well as by the Hobbism to be found without the ranks of the political nation, the church mounted its offensive. Immediate and direct assistance came from the scientific leaders of their respective generations, Boyle and Newton. In 1691 just before his death, Boyle, the *doyen* of English science, lent his prestigious name and provided an annual stipend for a suitable podium, a church lectureship, from which the Christian religion would be proved ‘against notorious Infidels, namely, Atheists, Theists, Pagans, Jews, and Mahometans...and which would be used to answer such new Objections and Difficulties as may be started, to which good Answers have not yet been made’”.

<sup>327</sup> “More precisely, the version of the mechanical philosophy that most captivated European thinkers, namely the Newtonian, argued in the strongest possible terms for a material order that was moved by spiritual forces outside of matter, by a providential creator who maintained a system of spiritual forces that regulated and controlled nature”.

Dentro das *Boyle's Lectures*, Samuel Clarke profere duas conferências, em 1704 e 1705<sup>328</sup>. A de 1704 fora posteriormente publicada como *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, sendo a de 1705, igualmente publicada, mas sob o título de *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. A primeira tornou-se famosa pelo uso de um argumento comum à época, a saber, o argumento cosmológico, sendo, com fortes indícios, a formulação do argumento com o qual Hume teve contato e conhecimento mais detalhado<sup>329</sup>, como afirma Paul Russell: “É certo e amplamente aceito, tanto hoje quanto no tempo de Hume, que a formulação de Clarke deste argumento [argumento cosmológico] é a mais impressionante contribuição (...)” (2008, p. 116)<sup>330</sup>. O comentador está a se referir ao texto de 1704, pontuando o forte impacto que este exercera em seu contexto filosófico, desbancando a formulação de Locke, que era tomada como mais fraca que a de Clarke.

O argumento, popularizado por Clarke, já tem sua existência e uso presentes desde a antiguidade<sup>331</sup>, com Platão, no texto das *Leis*, e Aristóteles<sup>332</sup>, especialmente, na formulação da *Metafísica XII* (1-6)<sup>333</sup>. Entretanto, foi a leitura medieval<sup>334</sup>, especialmente com Tomás de

---

<sup>328</sup> Posteriormente, as duas *lectures* foram editadas juntas como *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Cabe igualmente a ressalva de que o texto de 1704, quando de sua sétima edição, já em 1728, ainda em vida de Clarke, teve as *Sections* mudadas para *Propositions*.

<sup>329</sup> Cf. GASKIN, 1978, p. 59-60; MOSSNER, 1936, p. 334-335; ALLISON, 2008, p. 535-536; WILLIFORD, 2003, p. 106-109; DYE, 1989, p. 121-122.

<sup>330</sup> "It is, certainly, widely agreed, today as well as in Hume's time, that Clarke's formulation of this argument is a more impressive contribution".

<sup>331</sup> Cf. ROWE, William. The Cosmological Argument. In: *Noûs*. v. 5, n. 1, fev. 1971, p. 50; RUSSELL, 2008, p. 113.

<sup>332</sup> Aristóteles, por exemplo, discute a existência de um Primeiro Motor (πρῶτον κινῶν) que seria causa primeira (πρώτου κινῶντος) incausada e causa de tudo (αἴτια πάντων), sendo que a ideia de causa (αἴτια) seria aquilo que ativa a existência de algo, ou seja, sem uma causa ativa nada poderia existir. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. vol. II. São Paulo: Editora Loyola, 2005, p. 543-561.

<sup>333</sup> Cf. REICHENBACH, Bruce. Cosmological Argument. In: ZALTA, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/cosmological-argument/>>. Acesso em 05 jan. 2017, p.3.

<sup>334</sup> Que se faça justiça à existência das formulações do argumento cosmológico feitas por Duns Scotus e pelos árabes, esta sendo conhecida como argumento *kalam*. Cf. REICHENBACH, 2016, p. 3-6.

Aquino<sup>335</sup>, que fez com que o argumento florescesse de modo mais substantivo entre os debates filosóficos. Ora, mas não é a formulação de Tomás e nem Aristóteles ou Platão com a qual Hume está a debater (GASKIN, 1978, p. 59). Os elementos da metafísica clássica que remanesceram durante os séculos XVII e XVIII, manifestaram-se via filosofias da época, como a de Locke, de Leibniz e, no caso específico, de Clarke (ROWE, 1971, p. 50-51; RUSSELL, 2008, p. 116).

Com isso, dado que a formulação clarkeana, na versão das *Boyle's Lectures*, mostrara-se influente em seu contexto intelectual (KRAAL, 2013, p. 171; GASKIN, 1978, p. 59-60; RUSSELL, 2008, p. 118), quando de seu tratamento nos *Diálogos*, aliás, desde o *Tratado*, segundo Paul Russell (2010, p. 124-126)<sup>336</sup>, a parte IX dos *Diálogos* pode ser interpretada como uma crítica ao argumento proposto pelo filósofo inglês newtoniano e não a outras formulações da prova cosmológica. Essa ressalva se faz importante, pois os argumentos propostos pelos medievais, seja na forma de Tomás ou *Kalam*, diferem dos elaborados por Clarke e também Leibniz. Craig (1980, p. 282-283)<sup>337</sup> afirma que a distinção se deve muito ao tratamento dado ao regresso ao infinito em cadeias causais, destacando o uso do Princípio da Razão Suficiente, doravante, PSR - *Principie of Sufficient Reason* -, como uma marca da versão oitocentista<sup>338</sup>, podendo ser tomado como um princípio da modernidade; tese corroborada por Williford (2003, p. 103-104), Rowe (1968, p. 279; 1971, p. 51), Calvert (1983, p. 65) e Gaskin (1978, p. 59-60).

---

<sup>335</sup> As famosas *Quinque Vise - 5 vias* -, formuladas pelo Aquinate, tratam de provas para a existência de Deus que evocam, especialmente nas três primeiras, princípios causais. Tais provas estão presentes nas obras *Suma Teológica* e *Suma contra os Gentios*. Cf. AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. vol. I. São Paulo: Editora Loyola, 2009, p. 166-169, Pars I, q. 2, art. 3.; e AQUINO, Tomás. **Suma contra os Gentios**. vol. I. São Paulo: Editora Loyola, 2015 Liber I, cap. XIII. Swinburne discorda que a primeira via possa ser vista como um argumento cosmológico. Cf. SWINBURNE, Richard. **The Existence of God**. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 135-136.

<sup>336</sup> Marília Ferraz também afirma o mesmo quando reforça que Hume já havia tentado afastar princípios os quais fundamentavam a filosofia de Clarke desde o *Tratado*. Cf. FERRAZ, 2012, p. 36.

<sup>337</sup> Cf. CRAIG, William. **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**. London: Macmillan Press, 1980; REICHENBACH, 2016, p. 6. Craig irá defender igual posição em um texto mais recente, de 2008. Cf. *Idem*. In Defense of Theistic Arguments. In.: **The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennet in Dialogue**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2008, p. 68.

<sup>338</sup> Rowe afirma que há várias versões do argumento, todavia, todas, contrariamente a Craig, se baseiam na noção de Razão Suficiente. Cf. ROWE, William. The Cosmological Argument and the Principle of Sufficient Reason. In.: **Man and World**. v. 1, n.2, mai. 1968, p. 278-279.

O PSR, a base do argumento cosmológico, apresenta a seguinte formulação: “Tudo que é o caso deve ter uma razão de por que é o caso” (PRUSS, 2006, p. 3)<sup>339</sup>, além de englobar a tese de que “Todo evento tem uma causa” (PRUSS, 2006, p. 3)<sup>340</sup>. Essas formulações são seguidas por Rowe (1968, p. 281), Campbell (1996, p. 160) e Khamara (1992, p. 35-37), tendo Clarke (Dem. I, §1°) utilizado versão muito semelhante, a saber: “Tudo o que existe tem uma causa, uma razão, um fundamento de sua existência (...)”<sup>341</sup>, por isso, ser também chamado de princípio da máxima causal<sup>342</sup>. Não apenas o filósofo inglês, mas o autor escocês, pela boca de Demea, apresenta uma formulação praticamente idêntica: “O que quer que exista deve ter uma causa ou razão da sua existência (...)” (D IX, 3)<sup>343</sup>, diferente da versão do *Tratado*, sendo que esta questão será tratada quando da análise do argumento cosmológico de Demea.

Há que se destacar que o PSR não pode ser confundido com o que ficou conhecido como Princípio Causal - doravante CP, em inglês *Causal Principle* -, por este asseverar que: “(...) uma cadeia de causas é infundada se não contém uma causa primeira que causa tudo o mais na cadeia e se, além disso, não há causa fora da cadeia que cause a cadeia como um todo” (PRUSS, 2006, p. 41)<sup>344</sup>, ou seja, CP comporta haver uma existência sem uma razão ou causa, como uma cadeia infinita sem uma causa primeira, o que não é compatível com PSR. CP poderia ser no máximo uma restrição de PSR em relação a proposições que reportam eventos singulares ou a seres contingentes que vem à existência no tempo, sendo uma versão fraca de PSR (PRUSS, 2006, p. 49)<sup>345</sup>, sendo que este não exige que um ser venha à

---

<sup>339</sup> “Everything that is the case must have a reason why it is the case”.

<sup>340</sup> “Every event has a cause”.

<sup>341</sup> “Whatever exists has a cause, a reason, a ground of its existence (...)” (CLARKE, Samuel. **A Demonstration of the Being and Attributes of God and other Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 8).

<sup>342</sup> Cf. WILLIFORD, 2003, p. 101; ALLISON, Henry E. “Whatever begins to be must have a cause of existence”: Hume’s analysis and Kant’s response. In.: **Philosophy and Phenomenological Research**. vol. 76, n. 3, mai. 2008, p. 525.

<sup>343</sup> HUME, 2005 [1779], p. 87.

<sup>344</sup> “(...) a chain of causes is ungrounded if it does not contain a first cause that causes everything else in the chain and if, further, there is no cause outside the chain that causes the chain as a whole”.

<sup>345</sup> Nota-se que a confusão entre PSR e CP se encontra no texto de Khamara (1992, p. 35-37). Todavia, essa confusão em Khamara se dá em relação a sua versão mais fraca de CP, que ele chama CP1. Em relação a CP2 e CP3, a questão é apenas nominal, por serem versões fortes de CP, logo, efetivamente PSR, especialmente por desconsiderar o princípio da temporalidade no vir à existência. Já outros autores denominam PSR de máxima causal apenas no sentido de evocar uma causa e não como uma formulação de CP. Cf. WILLIFORD, 2003, p. 101; ALLISON, 2008, p. 525.

existência para exigir-se uma causa<sup>346</sup>, como se infere da versão de Clarke, Pruss e mesmo de Demea, sendo que a presença ou ausência de temporalidade um fator distintivo dos conceitos de PSR e CP: aquele se preocupa com a questão ontológica da existência, ou seja, o que existe tem uma razão de ser, não havendo uma necessidade temporal, mas uma possibilidade; enquanto esse lida com a questão da anterioridade da causa. E quanto ao personagem, qual postura ele representa?

O texto dos *Diálogos*, bem como os comentadores deixam claro que Demea apresenta um argumento conhecido à época que instancia, como será pormenorizado, grande parte do argumento de Clarke, em sua formulação do texto de 1704, e mesmo nas revisões feitas na publicação do texto de 1705. Dessa forma, analisar a proximidade entre o argumento de Demea e de Clarke, na obra, faz-se imperativo<sup>347</sup>, mormente no que concerne à estrutura da prova a favor da existência de Deus de cunho *a priori*. Gaskin chega a dizer que o argumento de Clarke toma uma versão em Hume - nos *Diálogos*, parte IX -, o qual capta os pontos cruciais de modo conciso<sup>348</sup>, sendo Demea o representante de Clarke<sup>349</sup> (GASKIN, 1978, p. 161). Analisemos a estrutura do argumento clarkeano.

O filósofo inglês figurava como um físico newtoniano que também mantinha forte linha teológica advinda do físico inglês<sup>350</sup>. Para Wigelsworth, Clarke e Newton dividiam, de modo muito proeminente, fortes acepções teológicas<sup>351</sup>, para além de uma filosofia natural, o que se fez manifestar em seus textos. Uma das crenças que compartilhavam consistia em atribuir a

---

<sup>346</sup> Há que se considerar que os autores em geral adotados nesta tese para a interpretação do argumento não fazem distinção entre causa e razão, em que pese acreditarmos que haja. Contudo, para evitar uma confusão semântica, adotaremos a indistinção dos comentadores.

<sup>347</sup> Para além da leitura de Gaskin, como já fora evidenciado, comentadores como Williford (2003, p. 105-106), Khamara (1992, p. 35), Russell (2008, p. 113); Penelhum (1983, p. 135) e mesmo Hurlbutt III (1956, p. 486) também colocam Demea de modo indubitável como a pessoa de Clarke nos *Diálogos*. Em que pese a reserva de Mossner (1936, p. 336), que acredita ser o argumento de Demea da escola de Clarke e não da pessoa de Clarke, tentaremos mostrar que a estrutura e o conteúdo do argumento do personagem de ortodoxia inflexível são muito próximos da de Clarke, o que as fazem serem muito similares.

<sup>348</sup> “I shall call this Clarke’s *a priori* argument. (This may seem a bit unkind to Clarke since it is really Hume’s version - possibly colored by Leibniz [...] of Clarke’s argument. But Clarke’s own wording is diffuse and his discussion builds up over twenty or so pages. Hume’s is terse and capture all Clarke’s essential points)” (GASKIN, 1978, p. 60).

<sup>349</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 129 e 138; RUSSELL, 2008, p. 124.

<sup>350</sup> Cf. WIGELSWORTH, 2009, p. 45-46.

<sup>351</sup> Wigelsworth acredita, por exemplo, que Clarke segue o mortalismo defendido por Newton em relação à alma, a liberdade e poder de Deus. Cf. *Ibidem*, p. 47-48.

Deus o poder de criar o mundo, sendo este completamente dependente da divindade<sup>352</sup>. Clarke<sup>353</sup> afirma, por exemplo, no *A Discourse*, “Que o mesmo Deus que criou todas as coisas pelo poder de Sua palavra, as sustenta e preserva pelo seu contínuo concurso...” (1823, p. 226)<sup>354</sup>.

Assim, o argumento desenvolvido por Clarke no texto de 1704 se estrutura para poder demonstrar<sup>355</sup>, como o próprio título indica, que o mundo natural não pode ser tomado como um ser auto-existente, todavia, podendo-se apresentar uma prova racional que confirme a existência de um Autor que o tenha feito e o mantenha, contra as posturas ateístas de então<sup>356</sup>. E é esse o argumento com o qual Hume debate e que ele faz presente, pela boca de Demea, nos *Diálogos*.

Ainda na introdução do texto de 1704, o filósofo inglês assevera que seu propósito está em apresentar razões contra o ateu especulativo<sup>357</sup>, que crê no acaso e nega a existência de um governador do mundo, achando-a no máximo possível. Aliás, a lógica de Clarke é mostrar que Deus é mais do que provável, sendo demonstrável sua existência e seus atributos<sup>358</sup>. Essa demonstração é meramente racional<sup>359</sup> e não evoca a autoridade e nem a revelação. Para isso, ele usa argumentos baseados em conexões necessárias de suas proposições, ao invés de outros

---

<sup>352</sup> Newton faz notar esse argumento no *Principia*, Livro III, escólio geral, quando afirma que “This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being” (NEWTON, I. **The Mathematical Principles of Natural Philosophy**. New York: Daniel Adee, 1846, p. 504). Wigelsworth chama a atenção para esse ponto crucial do pensamento de Newton (2009, p. 50).

<sup>353</sup> Cf. WIGELSWORTH, 2009, p. 53.

<sup>354</sup> “That the same God who created all things by the word of his power, and upholds and preserves them by his continual concurrence ...” (CLARKE, S. **A Discourse Concerning Obligations of Natural Religion and Truth and Certainty of the Christian Revelations**, Glasgow: Richard Griffin and Co., 1823, p. 226).

<sup>355</sup> Stove afirma que Clarke era um dos filósofos que defendiam o uso de um argumento demonstrativo para provar a existência de causas para coisas contingentes, base do argumento usado em *A Demonstration*. Cf. STOVE, D.C.. The Nature of Hume’s Skepticism. In.: In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, 1979, p. 213.

<sup>356</sup> YENTER, Timothy; VAILATI, Ezio. Samuel Clarke. In.: ZALTA, Edward N (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. mar., 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/clarke/>>. Acesso em 20 jan. 2017, p. 17.

<sup>357</sup> Aquele motivado pela razão e pela filosofia.

<sup>358</sup> Cf. CLARKE, 1998, p. 5-7.

<sup>359</sup> Em que pese a controvérsia sobre o fato do argumento cosmológico ser tratado de fato como *a posteriori* e não *a priori*.

argumentos de cunho evidencialista (CLARKE, 1998, p. 7-8)<sup>360</sup>, apresentado o argumento em duas partes<sup>361</sup>: I) demonstração de que há um ser necessário e que II) esse ser é Deus.

Ora, antes de analisarmos, sucintamente, o argumento de Clarke, queda estabelecer duas definições-base que sustentam os passos da prova: *a*) noção de ser dependente e independente e *b*) noção de causa. Em relação a *a*), um ser dependente é aquele que tem sua razão de ser fora de si, ou seja, em outro ser, enquanto o ser independente é o ser que tem sua razão de ser em si mesmo, em sua natureza (Dem. I, §1°)<sup>362</sup>. Já atinente a *b*), a causa é a razão de existir de algo, o que faz com que algo venha à existência (*come into being*), efetivando-o (Dem. I, §1°; II, §§ 1°-3°), sendo que, no caso de Clarke, não necessita ser anterior no tempo (Dem. II, §3°)<sup>363</sup>, portanto, adotando PSR. Quando se aplica esse princípio aos seres dependentes e independentes, reconhece-se que a prescindibilidade temporal se dá nos últimos, já que sua razão de ser é interna, portanto, não sendo cabível a noção temporal. Já em relação aos seres dependentes, não há a necessidade de se afastar a noção temporal de razão ou causa de ser, uma vez que esta é externa ao efeito, podendo ser anterior, em que pese se reconhecer a exigência de uma razão de ser, mesmo se a temporalidade não fosse imperativa, mas, dada sua contingência, à questão do tempo também.

Já na primeira Proposição, Clarke assevera que é “absolutamente e inegavelmente certo que *algo existe desde toda eternidade*”<sup>364</sup>, como uma verdade de razão que todos o sabem (Dem. I, §2°)<sup>365</sup>, inclusive os ateus, pois se há algo atualmente, não pode ter vindo do nada, logo, sempre houve algo<sup>366</sup>. Algo é efetuado (efetivado no sentido de se tornar algo, vir à existência) ou por si - por sua natureza - ou por vontade de outrem (Dem. I, §1°). Ademais, tudo o que existe tem uma causa ou uma razão de sua existência (PSR), como desdobramento

<sup>360</sup> Cf. YENTER; VAILATI, 2016, p. 17.

<sup>361</sup> Cf. ROWE, 1971, p. 49-50; Cf. RUSSELL, 2008, p. 116-177; KHAMARA, 1992, p. 40.

<sup>362</sup> Cf. ROWE, 1971, p. 50; *Idem*, 1968, p. 281.

<sup>363</sup> Clarke (1998, p. 11) afirma, discutindo a questão causal que “(...) duration in this case makes no difference (...)”, uma vez que supor que algo não pode vir do nada não tem como fundamento a questão da infinitude ou não de uma cadeia causal. Cf. KHAMARA, 1992, p. 35-37.

<sup>364</sup> “(...) absolutely and undeniably certain that *something has existed from all eternidade*” (CLARKE, 1998, p. 8 - grifo do autor).

<sup>365</sup> “That something therefore has really existed from eternity, is one of the certainest and most evident truths in the world; acknowledged by all men, and disputed by none” (CLARKE, 1998, p. 8).

<sup>366</sup> Cf. RUSSELL, 2008, p. 117.

da afirmação já feita, seja estando em sua natureza ou em outro ser, impedindo que algo exista sem uma causa, exigindo que haja um ser desde a eternidade<sup>367</sup>.

Seguindo na argumentação<sup>368</sup>, o filósofo inglês afirma que o ser que existe desde a eternidade deve ser imutável e independente (Dem. II, §1°). Ou deve haver um tal ser que dá origem a todos os outros seres que há e que houve ou deve haver uma cadeia infinita de seres mutáveis e dependentes. Esta suposição é absurda em relação àquela, pois, tomando a cadeia infinita que contenha todos os seres dependentes, sua causa não deve estar nela por serem todos contingentes, sendo assim, se nenhuma parte da cadeia é necessária, logo, o todo não é necessário. Com isso, uma cadeia infinita de seres dependentes não teria nem dentro e nem fora sua razão ou fundamento de existência, como se sua causa - da cadeia - fosse o nada (Dem. II, §2°). Isso é uma contradição independentemente da duração no tempo - ou seja, a questão não se funda em uma noção causal temporal dos elementos da cadeia-, pois, seria o caso de algo ser causado e a cadeia à qual ele pertence não ter uma causa, sendo uma contradição (Dem. II, §2°-3°). Assim, Clarke propõe então que ou há um série causal infinita com um ser imutável e necessário como origem ou há uma cadeia infinita em que cada membro é causa de um outro sem qualquer causa original (Dem. II, §4°). Ora, se a segunda opção está correta, logo, é possível que nunca tenha havido, desde a eternidade, algo em absoluto, porquanto, cada ser não precisa existir, mas vem à existência pela dependência de outro. A questão se centra em por que há algo e não há nada? O que fez com que esse fosse o caso? Sem um ser eterno, imutável e independente restaria o nada, sendo uma contradição, sobrando a primeira hipótese como verdadeira (Dem. II, §4°)<sup>369</sup>.

O ser imutável e independente que existe desde a eternidade sem causa externa deve ser auto-existente, ou seja, um ser necessário<sup>370</sup>, pois ou uma coisa começa a existir a partir do nada, sem causa, ou é auto-existente ou foi produzida por causas externas (Dem. III, §1°)<sup>371</sup>. Vir à existência do nada não é possível, como visto (Dem. II, §2°), além disso, nem tudo pode ter existido por causa de causas externas (Dem. III, §1°), pois alguma coisa deve ter existido

---

<sup>367</sup> YENTER; VAILATI, 2016, p. 17-18.

<sup>368</sup> Cf. CLARKE, 1998, p. 10-12.

<sup>369</sup> YENTER; VAILATI, 2016, p. 18.

<sup>370</sup> *Ibidem, idem.*

<sup>371</sup> CLARKE, 1998, p. 12.



desde sempre e independentemente (Dem. II, §4°). Assim, o ser que existe desde sempre e independentemente deve ser necessário, portanto, auto-existente, tendo em si, em sua natureza, os elementos de sua existência, todavia, não sendo *causa sui*, já que não há antecedência da causa natural de sua existência. Ou este ser imutável e independente - causa última - é a chance ou a necessidade ou o nada ou a divindade. Ora, a chance não pode ser por não garantir a existência, exigindo outro ser que determine a existência; a necessidade poderia não existir; o nada nada produz, assim, restando apenas possível Deus (Dem II, §4°).

A questão é que, mesmo tentando supor a não existência de um ser necessário, algumas ideias ocorrem em nossa mente<sup>372</sup>, em especial de infinito e eternidade, cuja remoção incorre em contradição, porquanto, os modos ou atributos só existem em uma substância. Assim, a ideia de infinito ou eternidade, sem uma substância a qual se refira, é um absurdo, por ser uma contradição<sup>373</sup> lógica, bem como é contraditório supor que o dobro de dois não é quatro (Dem. III, §1°). Por isso, deve haver um ser ao qual se atribuam esses atributos e modos, contendo-os em sua natureza. Disso, decorre que: 1) um ser necessário é um ser cuja negação da existência é uma contradição (Dem. III, §§ 3°-5°); 2) a existência desse ser é algo que qualquer homem, no uso da razão, possa conceber facilmente (Dem. III, §6°); 3) nossa ideia de Deus não vem do significado do termo Deus que temos em nossa mente<sup>374</sup>, como o propõe o argumento ontológico, mas pela demonstração da dupla negativa atinente à possibilidade do surgimento do nada e da interdependência de seres dependentes em uma cadeia infinita, todavia, sendo positivamente demonstrável que há um ser independente cuja negação da existência incorre em contradição (Dem. III, §§ 7°-9°) e 4) o mundo material não pode ser o ser original, incriado, independente e eterno, pois um ser assim [eterno, necessário...] deve existir por absoluta necessidade de sua natureza, o que não se aplica ao mundo, por conter partes

---

<sup>372</sup> Esse argumento se aproxima do cartesiano apresentado no *Discurso do Método*, Quarta Parte, no qual Descartes afirma que a ideia de infinito em nós precisa se referir a um algo como origem da ideia, não sendo criação nossa, diferenciando-se pelo fato de Descartes se referir à ideia de perfeição e Clarke à de infinito. Cf. DESCARTES, 2009, p. 59-66.

<sup>373</sup> A contradição de se remover o infinito está na ideia de imensidão do espaço, pois não ter uma propriedade acarreta não poder negar e nem afirmar nada sobre algo, não sendo o caso da imensidão aplicado ao espaço, por exemplo. (CLARKE, 1998, p. 13 - Dem. III, §2°)

<sup>374</sup> Aqui, Clarke claramente despreza o argumento ontológico, em sua formulação anselmiana, afastando qualquer possibilidade de tomar seu argumento como tal. Diferentemente do que afirma Kemp Smith (WILLIFORD, 2003, p. 103-104), a divisão em duas partes não faz do argumento clarkeano um tipo híbrido de prova, com uma parte cosmológica e outra ontológica. Ora, o argumento ontológico depende da noção de perfeição e do mero conceito, tanto na formulação da ideia de Deus quanto na demonstração da necessidade de sua existência, passos esses não presentes no argumento do filósofo inglês. Cf. WILLIFORD, 2003, p. 109-110; KHAMARA, 1992, p. 39-40.

contingentes, impossibilitando que o mundo fosse algo diferente do que ele é (Dem. III, §§ 10°-11°). Dessa forma, há um Deus como autor primeiro, independente, eterno, auto-existente; já que esses atributos não são compatíveis com outras existências.

Há que se considerar que Clarke acredita que tudo tem uma causa, não apenas por existirem no tempo, o que faz de sua formulação de PSR uma versão mais forte<sup>375</sup> (ROWE, 1968, p. 282-283) em relação ao CP, por asseverar que a necessidade de uma causa pode se dar externa ou internamente, neste último caso, proveniente da natureza da coisa (KHAMARA, 1992, p. 36-37). Ao retirar a necessidade do tempo na relação causal, como ele apresenta na Proposição II, ele assume mais um versão metafísica do que científica de PSR (ROWE, 1968, p. 287-288), uma vez que a causa pertencente à natureza de um ser não tem qualquer antecedência temporal, mas apenas no nível ontológico, permitindo uma diferenciação entre ser causado e ser produzido, pois este necessita de uma causa externa e temporalmente anterior (KHAMARA, 1992, p. 37). Inclusive, para manter a consistência de sua argumentação, o filósofo inglês não chama um ser que tenha sua causa em sua natureza de auto-causado, mas de auto-existente. Com isso, elimina-se o problema de haver a necessidade de uma causa externa e submetida ao tempo em relação ao ser necessário, uma vez que os critérios de PSR são plenamente preenchidos, evitando transformar PSR em CP, o que incorreria em uma contradição na argumentação clarkeana.

A despeito de se provar que há um ser independente e eterno, cuja existência é necessária, sendo auto-existente, Clarke assevera que não somos capazes de compreendê-Lo plenamente em sua substância e essência, porquanto, uma coisa é saber que existe e outra, o que é (Dem. IV, §1°). Mesmo sem saber o que é Deus, em sua essência e substância, isso não implica que ele não exista, já que é algo que se faz imperativo à razão (Dem. IV, §§ 1°-2°). Todavia, mesmo sem ter acesso a sua essência, podemos demonstrar vários de seus atributos, tais como: a eternidade (Dem. V, §1°); infinitude e onipotência (Dem. VI, §§1°, 4°); unidade (Dem. VII, §§ 1°-4°); enfim, a prova de Clarke, que se encerra nas três primeiras Proposições,

---

<sup>375</sup> Khamara também acredita que a versão da máxima causal de Clarke se estabelece pela forma extrema, porquanto haveria outras duas mais fracas, que reza que deve haver causas para existências contingentes e necessárias (1992, p. 35-37). Essa interpretação também é corroborada por Beck, quando afirma que desde Rowe, havia essa diferenciação entre uma forma forte e fraca de PSR. Cf. BECK, W. D. The Cosmological Argument: A Current Bibliographical Appraisal. In.: **Philosophy Christi**. v. 2, n. 2, 2000, p. 284.

passa a analisar os atributos divinos pelas próximas nove Proposições<sup>376</sup>, sem se precipitar em uma investigação sobre o que Deus é (YENTER; VAILATI, 2016, p. 19).

Concentrando nossa análise na prova da existência de Deus, e não em seus atributos, podemos sumarizar o argumento de Clarke<sup>377</sup> consoante as propostas de Khamara<sup>378</sup> (1992, p. 40-41) e de Williford (2003, p. 104-105):

(1) tudo o que existe tem uma causa externa (ser contingente) ou interna (ser independente) de sua existência (PSR em Dem. I), assim, a) se um ser contingente tem início no tempo, logo, sua causa deve precedê-lo, mas se b) um ser contingente sempre existiu, então, sua causa externa não o precede, não tem início de existir;

(2) se há seres contingentes existindo agora, há outros que sempre existiram contingentemente até agora, uma vez que dependem de outro para existir, por não terem uma causa interna de existência;

(3) algo existe agora contingentemente;

(4) assim, algo tem sempre existido contingentemente até agora [segue de 2 e 3 *modus ponens*];

(5) isso deixa duas alternativas abertas, ou a) há ao menos um ser que não é causalmente dependente ou b) há uma cadeia causal infinita regressiva ao passado, uma série sem lacunas de seres contingentes, os quais têm um começo no tempo, mas não há um primeiro membro ou outro membro que é causalmente independente [decorrência de 4];

(6) 5b deve ser rejeitado, pois cada parte da cadeia é contingente, logo, o todo não pode ser necessário [Dem. II], então, tomando a série toda como um ser, será contingente e exigirá uma causa externa, mas *ex hypothesi* não há nenhuma, o que é um absurdo [*reductio ad absurdum* aplicada às séries infinitas com base em PSR *cum* 1b];

---

<sup>376</sup> Cf. WILLIFORD 2003, p. 104-105; KHAMARA, 1992, p. 39-40.

<sup>377</sup> Não será tratada a parte dos atributos, porquanto, como será visto, o argumento de Hume ignora essa parte do argumento de Clarke.

<sup>378</sup> O argumento de Khamara apresenta mais passos do que os apresentados, uma vez que trata também das deduções de alguns atributos divinos, tais como: unidade, onnipresença, eternidade. Todavia, essas deduções seriam apenas demonstrações, segundo Clarke, de que, apesar de não compreendermos a natureza divina, podemos racionalmente conceber alguns de seus atributos. Dessa forma, não são base crucial da prova cosmológica, mas consequências derivativas dado saber que há um Deus como causa primeira e necessária.

(7) assim, 5a é correta - sempre houve ao menos um ser causalmente independente, sem causa externa [Dem. II - de 5 e 6, silogismo disjuntivo];

(8) dessa forma, deve haver ao menos um ser necessário, cuja inexistência é logicamente impossível, por conter em sua natureza sua causa de existência [Dem. III - de 7 e 1, aplicando PSR];

(9) um ser necessário deve ser único, pois um ser necessário é aquele que vive sozinho, assim, caso haja dois, há uma contradição [Dem. VII];

(10) este ser necessário será ou o acaso ou a necessidade ou o nada ou Deus [Dem. II *cum* 9];

(11) ora, o nada nada produz;

(12) o acaso não pode ser o ser último, por não ser necessária, podendo não existir e exigindo, então, um outro ser que não seja ela, retirando a possibilidade de ser última na cadeia causal [segue de PSR forte *cum* 2];

(13) a necessidade não é o caso, por ser mera palavra e não um ser com sua razão de existência inerente a sua natureza [Dem. II, aplicando PSR forte *cum* 1];

(14) Logo, o ser último é um Deus e único [silogismo disjuntivo de 10, 11, 12 e 13 *cum* 9]

Ora, é essa estrutura básica do argumento de Clarke que Hume tem em mente na composição dos *Diálogos*, não contemplando a formulação completa. Há, como afirmam vários comentadores<sup>379</sup>, um certo descaramento de Hume com a reconstrução da prova clarkeana, provavelmente, pelo fato do autor escocês não ver nenhuma força argumentativa e de prova no argumento, por tomá-la como prova *a priori*, o que seria inconsistente por tratar de existência, já que essa não é objeto da razão. Mesmo captando pontos cruciais, como será visto, descara em elementos-chave de compreensão da força do argumento do filósofo inglês.

Todavia, Sessions (2002, p. 136-137) tem razão ao falar que o tamanho da parte IX não é sinal de pobreza filosófica, já que o tema tratado tem profundas nuances, em especial para a concepção ortodoxa do Deus vigente, por permitir, pela boca de Cleanto, na parte XI, consolidada a crítica a Demea, uma formulação de um argumento sobre a existência de Deus

<sup>379</sup> Cf. GASKIN, 1978, p. 60; DYE, 1989, p. 120-121; STOVE, 1978, p. 300.

que comporte uma divindade mais modesta, sem a necessidade de todos os atributos clássicos de infinitude, existência necessária, onipotência, entre outros. Passemos ao exame do argumento clarkeano na versão humeana de Demea.

## 2.2 O argumento de Demea

O argumento de Demea, efetivamente, só aparece na parte IX<sup>380</sup> dos *Diálogos*, apesar de haver referências a ele já na parte II<sup>381</sup>. Para sua melhor compreensão, I) a estrutura do argumento precisa ser detalhada e II) devemos verificar se a nomenclatura *a priori*, usada por Hume, é efetivamente aplicável. Como II) é consequência de I), comecemos por itemizar os pontos do argumento como, *ipsis litteris*, fora apresentado por Demea (D IX, 3).

O argumento, respondeu Demea, em que devo insistir é o argumento comum. [A] [A<sub>1</sub>] O que quer que exista deve ter uma causa ou razão da sua existência, sendo [A<sub>2</sub>] absolutamente impossível para qualquer coisa produzir-se a si mesma, ou ser causa da sua própria existência. [A<sub>3</sub>] Ascendendo, por conseguinte, dos efeitos para as causas, devemos ir em frente traçando uma sucessão infinita, sem qualquer causa última de todo, [A<sub>4</sub>] ou devemos por fim recorrer a alguma causa última que existe *necessariamente*. [A<sub>6</sub>] Assim, que a primeira suposição é absurda pode ser provada do seguinte modo. [A<sub>5</sub>] Na infinita cadeia ou sucessão de causas e efeitos, cada efeito singular é determinado a existir pelo poder e eficácia daquela causa que o precede imediatamente, [A<sub>7</sub>] mas a total e eterna cadeia ou sucessão, tomada em conjunto, não é determinada ou causada por nada; e, no entanto, é evidente que ela precisa de uma causa ou razão, tanto quanto qualquer objecto particular que começa a existir no tempo. A questão de saber porque é que existe esta particular sucessão de causas desde a eternidade e não outra, ou nenhuma sucessão de todo, continua a ser razoável. [A<sub>8</sub>] Se não há algum ser necessariamente existente, qualquer suposição que possa ser elaborada é igualmente possível, nem há maior absurdo em nada ter existido a partir da eternidade do que há naquela sucessão de causas que constitui o universo. [B] O que foi, então, [B<sub>1</sub>] que determinou que exista algo em vez de nada, concedendo ser a uma particular possibilidade e excluindo o resto? *Causas externas*, considera-se que não há qualquer uma. [B<sub>2</sub>] *Acaso* é uma palavra sem sentido. [B<sub>3</sub>] O que é *nada*? Mas isso nunca pode produzir algo. Devemos, portanto, [B<sub>4</sub>] recorrer a um Ser necessariamente existente que traga a *razão* da sua existência nele mesmo e de quem não se possa supor não existir, sem explícita contradição. [B<sub>5</sub>] Há, conseqüentemente, um tal Ser - isto é, há uma Divindade (HUME, 2005 [1779], p. 87-88 - grifos do autor).

<sup>380</sup> Cf. KHAMARA, 1992, p. 34; O'CONNOR, 2001, p. 147; SESSIONS, 2002, p. 136; STOVE, 1978, p. 300; CAMPBELL, 1996, p. 160; DYE, 1989, p. 122; TALIAFERRO, Charles. **Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 176-177.

<sup>381</sup> Faz-se mister notar que o argumento, por ser expresso na menor parte da obra humiana e ser tratado com grande brevidade, tem sido descurado inclusive entre alguns comentadores que não exploram toda a sua profundidade (STOVE, 1978, p. 300). Por exemplo, O'CONNOR descreve o argumento em apenas duas páginas (2001, p. 150-151), enquanto que Sessions dedica sua análise da parte IX a apenas três páginas, sendo que não investiga o argumento em si, mas possíveis contradições de Demea por querer apresentar uma prova (2002, p. 137-139).

Quando se analisa o argumento de Demea, há uma controvérsia quanto a como ele estaria estruturado. Sabe-se que há nele dois estágios, à semelhança do argumento de Clarke, sendo que os comentadores não são concordes na divisão de tais estágios. Muitos<sup>382</sup> apresentam o argumento estruturado como apenas cosmológico, com um primeiro momento referente à busca pela existência de um ser necessário e um segundo que tenta relacionar esse ser necessário com Deus. Outros<sup>383</sup> acreditam ser um argumento híbrido, por conter um primeiro estágio cosmológico e outro ontológico.

Tem havido muita discordância sobre o *tipo* de argumento que Demea propõe e sobre como suas premissas devem ser reconstruídas. Em um primeiro momento, alguns comentadores acreditam que Demea propõe uma versão do argumento cosmológico, enquanto outros o identificam como uma versão do argumento ontológico (WILLIFORD, 2003, p. 102)<sup>384</sup>.

Uma coisa é certa: há elementos cosmológicos. Agora, resta saber se exclusivos ou conjugados com outros tipos de prova, sendo a única postura afastada de pronto a que adota o argumento de Demea como um argumento exclusivamente ontológico, como será mostrado, por faltar-lhe elementos suficientes para se enquadrar em tal classificação<sup>385</sup>.

No caso em voga, para sabermos qual das duas posições se justifica e será adotada nesta tese, usamos uma divisão<sup>386</sup> feita no próprio texto para auxiliar a compreensão de sua estrutura, a saber: [A] simbolizará o primeiro estágio, sendo [An] as subpartes de [A], de tal modo que n assuma numerais inteiros positivos diferentes de zero a depender da subdivisão

---

<sup>382</sup> GASKIN, 2009, p. 481; FERRAZ, 2012, p. 63-65; CAMPBELL, p.160; WILLIFORD, 2003, p. 103-109; ROWE, 1968, p. 279-280; *Idem*, 1971, p. 49-50. Cabe a ressalva de que Gaskin parece ter mudado de opinião sobre a estrutura do argumento naquele texto mais recente em relação aos textos de 1978 e 1992, por ter apresentado o argumento de Demea como uma paráfrase à forma híbrida do argumento de Clarke; enquanto, no texto de 2009, ele apenas afirma ser o argumento de Demea um típico argumento cosmológico.

<sup>383</sup> Williford (2003, p. 103) atribui esta posição a Kemp Smith, no seu *Appendix D*, adotando ele mesmo tal postura. Para outras propostas de hibridismo, conferir: GASKIN, 1978, p. 60 e 66; STEWART, M.A. Hume and the ‘Metaphysical Argument *a priori*’. In.: HOLLAND, A.J. (ed.) **Philosophy, its History and Historiography**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 240–244; SESSIONS, 2002, p. 137.

<sup>384</sup> "There has been much disagreement about the *kind* of argument Demea is offering and about how its premises should be reconstructed. On the first head, some commentators find Demea to be offering a version of the cosmological argument while others identify it as a version of the ontological argument”.

<sup>385</sup> Apenas Yandell acredita haver um argumento meramente ontológico, todavia, como se irá argumentar, esta postura não encontra guarida textual e nem filosófica. Cf. YANDELL, Keith. **Hume’s “Inexplicable Mystery”**. Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 227–42; WILLIFORD, 2003, p. 103; FERRAZ, 2012, p. 56-57.

<sup>386</sup> Essa divisão se aproxima da feita por Khamara (1992, p. 44), a qual tomamos como modelo estilístico apesar das diferenças estruturais.

da primeira parte; [B] simbolizará o segundo estágio, sendo [B<sub>n</sub>] as subpartes de [B], de tal modo que n assuma numerais inteiros positivos diferentes de zero a depender da subdivisão da segunda parte. Com isso, depois de avaliar cada premissa e conclusão do argumento, poderemos dizer se o argumento é cosmológico ou híbrido (cosmológico-ontológico).

### 2.2.1 Análise da estrutura do argumento *demeano*

Diante do exposto, podemos sistematizar [A], com bases textuais, em termos da seguinte cadeia de argumentos:

- [A<sub>1</sub>] "O que quer que exista deve ter uma causa ou razão da sua existência" (premissa-princípio; corresponde ao passo (1) do argumento de Clarke, ou seja, PSR);
- [A<sub>2</sub>] é "absolutamente impossível para qualquer coisa produzir-se a si mesma, ou ser causa da sua própria existência" (premissa - decorrência lógica de [A<sub>1</sub>]; corresponde ao passo (1) do argumento de Clarke);
- [A<sub>3</sub>] "Ascendendo, por conseguinte, dos efeitos para as causas, devemos ir em frente traçando uma sucessão infinita, sem qualquer causa última de todo" (premissa por hipótese; corresponde aos passos (4) e (5b) do argumento de Clarke);
- [A<sub>4</sub>] ou "devemos por fim recorrer a alguma causa última que existe *necessariamente* (grifo do autor)" para a cadeia ou sucessão infinita (premissa por hipótese - com base em [A<sub>1</sub>] e [A<sub>2</sub>]; corresponde ao passo (5a) do argumento de Clarke);
- [A<sub>5</sub>] temos que em uma "infinita cadeia ou sucessão de causas e efeitos, cada efeito singular é determinado a existir pelo poder e eficácia daquela causa que o precede imediatamente" (premissa - derivação de [A<sub>1</sub>]; corresponde ao passo (6) do argumento de Clarke);
- [A<sub>6</sub>] logo, "a primeira suposição é absurda", ou seja, [A<sub>3</sub>] é falso (conclusão da aplicação do princípio [A<sub>5</sub>] ao silogismo disjuntivo [A<sub>3</sub>]∨[A<sub>4</sub>]; corresponde ao passo (6) do argumento de Clarke);
- [A<sub>7</sub>] "mas a total e eterna cadeia ou sucessão, tomada em conjunto, não é determinada ou causada por nada; e, no entanto, é evidente que ela precisa de uma causa

ou razão” (premissa - com base em [A<sub>1</sub>], [A<sub>2</sub>] e [A<sub>4</sub>]; corresponde ao passo (6) do argumento de Clarke);

- [A<sub>8</sub>] logo, "Se não há algum ser necessariamente existente, qualquer suposição que possa ser elaborada é igualmente possível, nem há maior absurdo em nada ter existido a partir da eternidade do que há naquela sucessão de causas que constitui o universo”, logo, há um ser necessário (conclusão - com base em [A<sub>1</sub>], [A<sub>4</sub>] e [A<sub>7</sub>]; corresponde ao passo (8) do argumento de Clarke);

O mesmo podemos fazer com [B], como se segue:

- [B<sub>1</sub>] dessa forma, “ o que (...) determinou que exista algo em vez de nada, concedendo ser a uma particular possibilidade e excluindo o resto? *Causas externas*, considera-se que não há qualquer uma.” (premissa - com base em [A<sub>1</sub>], [A<sub>7</sub>] e [A<sub>8</sub>]; corresponde ao passo (10) do argumento de Clarke);

- [B<sub>2</sub>] "*Acaso* é uma palavra sem sentido.” (premissa - com base em [A<sub>1</sub>]; corresponde aos passos (10) e (12) do argumento de Clarke)

- [B<sub>3</sub>] "O que é *nada*? Mas isso nunca pode produzir algo (grifo do autor).” (premissa - é uma derivação de [A<sub>1</sub>]; corresponde aos passos (10) e (11) do argumento de Clarke);

- [B<sub>4</sub>] portanto, "recorrer a um Ser necessariamente existente que traga a *razão* da sua existência nele mesmo e de quem não se possa supor não existir, sem explícita contradição (grifo do autor).” (premissa - com base em [A<sub>1</sub>], [A<sub>2</sub>], [A<sub>8</sub>], [B<sub>1</sub>], [B<sub>2</sub>] e [B<sub>3</sub>]; corresponde ao passo (8) do argumento de Clarke);

- [B<sub>5</sub>] logo, há um Ser necessário que é Deus (conclusão - com base em [B<sub>1</sub>], [B<sub>2</sub>], [B<sub>3</sub>] e [B<sub>4</sub>]; corresponde ao passo (14) do argumento de Clarke).

Com base na itemização apresentada, podemos verificar como os dois estágios se estruturam e chegam a conclusões diferentes, a saber, enquanto [A] se concentra em mostrar que a cadeia ou sucessão causal deve ter um ponto final necessário - chamado causa última necessária<sup>387</sup> -, [B] quer mostrar que esse ponto final deve ser Deus. Nos dizeres de Williford (2003, p. 104), o primeiro estágio trataria da necessidade de uma causa última, enquanto o segundo se ocuparia em investigar a natureza dessa causa última. Já Rowe afirma que essa divisão seria uma regra geral dos argumentos cosmológicos, não só aplicável ao argumento de

<sup>387</sup> Demea não se utiliza do termo causa primeira. Quando muito, faz uso da expressão *first mover* (primeiro movente) [D VIII, 3]. Vários comentadores não diferenciam, em Demea, causa primeira ou última. Todavia, preferimos manter a nomenclatura textual. Cf. CALVERT, 1983, p. 65; WILLIFORD, 2003, p. 105-106; CAMPBELL, 1996, p. 161; DYE, 1992, p. 468-470; *Idem*, 1989, p. 122-124; O'CONNOR, 2001, p. 151-152.



Demea: "O Argumento Cosmológico é um argumento em prol da existência de Deus. Como tal, o argumento tem duas partes distintas. A primeira parte é um argumento para estabelecer a existência de um ser necessário. A segunda parte é um argumento para estabelecer que este ser necessário é Deus" (ROWE, 1971, p. 49-50)<sup>388</sup>, sendo o mesmo ponto compartilhado por Campbell (1993, p. 160).

Ora, em relação à leitura de Williford, poderia haver uma incompreensão em como se apresenta o segundo estágio como busca pela "natureza da causa última", porquanto, poder-se-ia interpretar como sendo a busca pela natureza dessa causa, uma vez conhecida. Mas não é bem isso que ele propõe, senão que devemos saber o que pode ser denominado causa última. O modo como Rowe apresenta o segundo estágio é mais preciso, pois, entender a natureza dessa causa não é garantia de que haja um Deus (PRUSS, 2006, p. 4), pois poder-se-ia objetar que a causa última seria identificada com outra coisa<sup>389</sup> e que Demea está buscando sua natureza, independentemente de ser a divindade cristã. Ademais, buscar a causa última não implica necessariamente em investigar sua natureza, quando conhecida. Quando Rowe diz que o segundo estágio é a busca pela identificação causa última-Deus, ele deixa claro que não há outra opção para aquela senão se encaixar na natureza divina, ponto defendido por Williford (2003, p. 106-109). O texto deixa isso bem claro, por isso, Demea afasta outras opções, tentando deixar apenas Deus como realidade possível para a causa última.

Além do mais, Demea não entra na discussão da natureza de Deus, ou seja, não há um momento de discussão acerca dos atributos divinos dentro da argumentação. Na verdade, na parte em que Demea desenvolve o argumento *a priori* ele não faz qualquer menção a algum possível atributo de Deus, a não ser a sua condição de causa última necessária. Apenas no início da nona parte (D IX, 1), Demea afirma que com o argumento *a priori* "também podemos provar a infinidade dos atributos Divinos (...)", pois "também a unidade da Divina Natureza é muito difícil, se não absolutamente impossível, de deduzir a partir da contemplação das obras da Natureza (...)"; além de demonstrar que há um Deus. Contudo, Demea não leva a cabo tal empresa argumentativa.

---

<sup>388</sup> "The Cosmological Argument is an argument for the existence of God. As such, the argument has two distinct parts. The first part is an argument to establish the existence of a necessary being. The second part is an argument to establish that this necessary being is God".

<sup>389</sup> Graham Oppy defende essa postura quando afirma que esse suposto princípio causal não precisa ser o Deus cristão. Cf. OPPY, Graham. Cosmological Arguments. In.: *Noûs*, v. 43, n.1, 2009, p. 32-33.

O texto de Demea, de fato, não deixa dúvidas de que o argumento que ele iria apresentar tem a vantagem de discutir e provar a existência de um Deus que tenha atributos específicos, entretanto, o próprio personagem não faz uso do argumento para tratar da questão da natureza divina. Muito provavelmente pelo fato de Cleanto ter interrompido seu raciocínio e exigir, antes de qualquer debate, a apresentação de que tipo de argumento Demea estava fazendo menção (D IX, 2). Por isso mesmo, o personagem de “ortodoxia inflexível” ter iniciado o parágrafo no qual apresenta sua prova dizendo que fazia uso do “argumento comum” e ter se dedicado mais ao argumento enquanto prova da existência de Deus do que ampliado seu escopo para lidar com questões de natureza da divindade.

Somem-se a isso as ressalvas sempre constantes de Demea sobre a incompreensibilidade da natureza divina (D II, 1 e 10; D IV, 1) e que foram alvo de críticas por parte de Fílon (D II, 3) e Cleanto (D II, 4), exatamente por inviabilizar o debate. Provavelmente, por isso, a apresentação do argumento por Demea ter sido feita respeitando tais ressalvas, pois no único momento em que ele usa sua “filosofia” para tratar da natureza divina, ele nada mais faz que apresentar um *argumentum ad vericundiam*, citando textualmente Malebranche (D II, 2). Assim, ele extrapola uma possível interdição à investigação acerca da existência de Deus, como fora dito no início desse capítulo, para poder se inserir no debate, como resposta ao andamento da discussão, reconhecendo a obviedade de Sua existência, logo, tratando-a de modo dedutivo, fruto de uma demonstração.

Todavia, mantém uma postura mística em relação à natureza divina, como nos apresenta Dye (1989, p. 121)<sup>390</sup>, uma vez que não se dedica a explorar qual seria essa tal natureza, recorrendo apenas à autoridade, como sendo suficiente para tratar a questão. Dye acredita haver aí algum tipo de teologia negativa - apofática -, o que Sessions nega<sup>391</sup>. O que está em disputa seria o modo de tratar a natureza divina: se necessitaria de uma prova por uma questão teológica (Dye) ou por mera piedade (Sessions). De fato, textualmente, há indícios de que Demea não usa o argumento de Malebranche como uma manifestação tecnicamente teológica,

---

<sup>390</sup> “Given such a radically apophatic position (Hume calls it "mystical"), it is hardly surprising that the sceptical Philo readily concurs, once he specifies that he takes 'God' to mean just "the original cause of this universe (whatever it be)" (D 142). But Demea immediately buttresses his alleged self-evident truth by appealing to the authority of Father Malebranche and the whole tradition of Christian theology, apparently oblivious to the impropriety of supporting an indubitable truth by citing authorities (D 141-142)".

<sup>391</sup> SESSIONS, 2012, p. 55-58.

mas apenas para não deixar sua afirmação sem apoio, ou seja, concordamos com Sessions quando afirma que a piedade de Demea sobressai em relação a sua teologia<sup>392</sup>.

Por isso, o fato do *argumentum ad vericundiam* ter mais uma função contextual que teórica - seja teológica ou filosófica - decorre da postura de Demea, como exposta já no início da parte I da obra, estar mais preocupado com a piedade do que com a teologia, que lhe parece infrutífera nesta investigação, como expõe Sessions: "(...) devemos levar a teologia negativa colhida nos comentários de Demea tão seriamente? Se a natureza de Deus é 'inteiramente incompreensível e desconhecida para nós' (...), então, logicamente, a única alternativa é certamente silêncio, adoração ou outra coisa" (2002, p. 57)<sup>393</sup>.

Nessa senda, o duplo estágio do argumento é melhor representado pela proposta de Rowe-Campbell-Williford, por tratar da causa última necessária da sucessão causal e da identificação entre essa causa e Deus<sup>394</sup>, sem adentrar em nuances concernentes aos atributos divinos.

Com isso, o argumento de Demea trata exclusivamente da parte do argumento de Clarke, constante nas três primeiras Proposições, que se dedica a analisar a necessidade da existência de uma causa independente e eterna (causa primeira) e que esta seria o próprio Deus, aliás, o argumento de Demea em quase nada traz alguma diferença em relação ao argumento do filósofo inglês, exceto quando trata da compreensão da noção de causalidade e do PSR, o que será analisado pormenorizado mais à frente. Mas, quanto às premissas e conclusões, nada há de novo no argumento da parte IX dos *Diálogos*.

A única dúvida posta por Khamara (1992, p. 46-47) em relação a isso está em acreditar que [A<sub>2</sub>]<sup>395</sup> não estava presente em Clarke, sendo uma novidade de Demea. Ora, ainda em Dem. I, §1°, o autor inglês afirma ser uma “contradição em termos” supor que algo seja produzido do nada, reforçando tal posição em Dem. III, §1°, quando afirma que surgir do nada é uma contradição, ademais, assevera que algo é auto-existente não por ser *causa sui*, algo

---

<sup>392</sup> Essa posição está consoante ao que apresentamos como as posições de Demea na obra, no ponto 1.1.2 desta tese, uma vez que a piedade de Demea se destaca em relação a sua razão.

<sup>393</sup> “(...) should we take at all seriously the negative theology coiled in Demea’s comments? If the nature of God is ‘altogether incomprehensible and unknown to us’ (...), then logically the only alternative is indeed silence, whether adoring or otherwise”.

<sup>394</sup> Ferraz também associa Rowe e Williford, aos quais acrescento a postura de Campbell ao interpretar a estrutura do argumento de Demea. Cf. FERRAZ, 2012, p. 63.

<sup>395</sup> Ser impossível que algo surja do nada ou que algo seja causa de sua existência.

que se produz a si mesmo, sendo "expressa contradição". Dessa forma, [A<sub>2</sub>] também está presente na argumentação clarkeana, corroborando a tese de que o argumento de Demea é o de Clarke de modo mais simplificado, porquanto, todos os seus elementos figuram no argumento do filósofo inglês. Some-se a isso, como exposto, o fato de Demea (D IX, 1) fazer a mesma ressalva de Clarke (Dem. IV) de que a natureza divina está além de nossas capacidades, mas que seus atributos podem ser demonstrados pelo argumento presente, tornando a formulação demeana ainda mais próxima da de Clarke, estreitando a visão de Deus de ambos: um ser onnipresente, eterno, infinito, necessário e cuja natureza está além da compreensão de nossa capacidade intelectual; enfim, o Deus da ortodoxia cristã vigente nos grupos menos moderados.

Passando ao exame do argumento, o que se mostra crucial no que apresenta nosso personagem está em [A<sub>1</sub>], que trata de um princípio, quase que axiomático, tomado como fundamento do argumento como um todo, qual seja, o PSR (SESSIONS, 2002, p. 138-139; CALVERT, 1983, p. 65). Isso fica claro no esquema supra-apresentado, já que o primeiro estágio, em quase sua totalidade, se baseia na sua aplicação às hipóteses ou nas derivações lógicas decorrentes. PSR, como apresentado no início do argumento por Demea, parece se encaixar na versão apresentada por Rowe e Khamara que afirma apenas que basta existir para ser necessária uma causa ou uma razão<sup>396</sup>, e não vir a existir, o que implica uma noção causal e não de produção, já que esta exige sempre uma causa externa ao objeto produzido, além de uma noção de antecedência. Já a noção causal trazida por PSR, comporta tanto a exterioridade quanto a interioridade em termos de causa, sem se comprometer com a noção temporal (KHAMARA, 1992, p. 37), contudo, sem interditar essa condição, aplicável a seres contingentes.

Todavia, já na transição de [A<sub>1</sub>] para [A<sub>2</sub>], Demea parece se afastar de um conceito exclusivamente causal. Introduzindo a noção de produção, o personagem sugere que produzir implica em existir algo que produza e não se confunda com o produto, necessitando de algo externo. O mesmo vale para a ideia de ser *causa sui*, pois causa e efeito não podem coexistir, exigindo uma diferenciação entre ambos. Como [A<sub>2</sub>] segue de [A<sub>1</sub>], e partindo do princípio de que o argumento de Demea não é, *a priori*, inconsistente<sup>397</sup>, a única forma de compatibilizar

---

<sup>396</sup> No argumento de Demea, Hume não faz distinção entre causa e razão de existência.

<sup>397</sup> Aplicando o princípio da caridade de Davidson.

ambos está em tomar causa, já em [A<sub>1</sub>], como PSR e não CP, no sentido de aplicar essa regra de [A<sub>2</sub>] apenas a seres dependentes (SESSIONS, 2002, p. 139), o que Demea não deixa textualmente claro. Se tomássemos a ideia causal trazida por Demea como CP, haveria uma grave problema na argumentação, por CP ser compatível com cadeias causais infinitas (PRUSS, 2006, p. 41), logo, [A<sub>3</sub>] não poderia incorrer em absurdo, já que a temporalidade de uma cadeia eterna sempre comportar uma causa externa anterior para cada membro da cadeia, quedando na semelhança da noção de PSR de Demea e Clarke, apesar deste ter destacado, como o afirma Khamara (1992, p. 46-47), que seres dependentes ou independentes precisam de sua explicação de existência<sup>398</sup>, o que torna seu argumento mais preciso terminologicamente, ao distinguir a tipologia dos seres a serem analisados em relação a suas causas, fato ausente no personagem dos *Diálogos*. Entretanto, isso não implica uma diferença conceitual, apenas terminológica.

A dúvida quanto ao modo de utilização de PSR por Demea se funda no fato de Hume, autor da obra, chamar o princípio evocado por Demea, já no *Tratado* (T I.3.3.1), de “máxima geral da filosofia”, apresentando sua versão como: “*tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência* - grifo do autor”<sup>399</sup>, enfatizando o aspecto causal temporal evocado por esta máxima<sup>400</sup>, inclusivamente, atribuindo essa definição a Clarke (KHAMARA, 1992, p. 46), quando fala que “O segundo argumento [de Clarke e outros] que vi ser utilizado a propósito dessa questão enfrenta a mesma dificuldade. Tudo deve ter uma causa, dizem; pois, se alguma coisa carecesse de causa, *ela* seria produzida por *si mesma*, isto é, existiria antes de existir, o que é impossível” (T I.3.3.5 - grifo do autor)<sup>401</sup>.

Isso poderia ensejar que o filósofo escocês incluiria um conceito alheio ao proposto por Clarke, via Demea, contudo, não parece ser o caso<sup>402</sup>. Hume mantém no argumento demeano, apesar do modo mais simplificado, ao não fazer, em [A<sub>2</sub>], a especificação quanto aos seres dependentes, a mesma noção causal do filósofo inglês, a despeito de lhe atribuir no *Tratado*

---

<sup>398</sup> “Notice that Demea starts off by saying ‘Whatever exists’ (rather than ‘Whatever exists *contingently*’) must have a cause (...)” (KHAMARA, 1992, p. 46 - grifo do autor).

<sup>399</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 107. CF. FERRAZ, 2012, P. 66.

<sup>400</sup> A noção causal de Hume será abordada mais à frente, quando da crítica ao argumento cosmológico.

<sup>401</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 109.

<sup>402</sup> Há a possibilidade de Hume ter entendido a noção causal de Clarke como submetida à condição temporal, aplicando esse compreensão na formulação do argumento de Demea. Isso reforçaria a tese do descuido de Hume com esse argumento.

um conceito diferente do encontrado na *Demonstração*. Isso fica ainda mais claro, quando da afirmação de Demea, no passo [B<sub>4</sub>], de que "Devemos, portanto, recorrer a um Ser necessariamente existente que traga a *razão* da sua existência nele mesmo" (D IX, 3 - grifo do autor)<sup>403</sup>, uma vez que mesmo um ser não dependente, no caso, necessário, exige uma razão em si mesmo de explicação, não no sentido temporal de existir antes de vir à existência, mas de trazer em sua natureza as razões de existir, afirmação apenas compatível com PSR.

Com base em [A<sub>1</sub>] e [A<sub>2</sub>], a análise de uma cadeia causal infinita faz-se mister, uma vez que poderia ser um problema, dado PSR, apresentar uma causa para cada membro de uma cadeia sem fim. Demea lança, então, as hipóteses de que, dado esse tipo de cadeia causal, ou ela não tem uma causa primeira [A<sub>3</sub>] ou deve ter uma necessariamente [A<sub>4</sub>], uma vez que a própria cadeia, sendo existente, é um ser (ROWE, 1971, p. 55-56). Entretanto, o problema da primeira hipótese está no fato dos seres da cadeia serem contingentes, logo, dependentes, necessitando de uma causa externa a si, como ressaltado em [A<sub>5</sub>], que tenha o poder e eficácia na produção de um tal ser (efeito), além da necessidade de uma causa anterior, aplicável apenas a seres contingentes, porquanto, esta não pode ser sucessora ao efeito. Se isso não for o caso, a cadeia, que é o conjunto de seres dependentes, sendo ela mesma dependente, não teria uma causa (SESSIONS, 2002, p. 139), havendo um ser contingente incausado [A<sub>7</sub>], quedando um absurdo [A<sub>6</sub>], por violar PSR (CAMPBELL, 1996, p. 160; FERRAZ, 2012, P. 68) e sua regra consequente em [A<sub>2</sub>].

Quanto à segunda hipótese [A<sub>4</sub>], mantendo o argumento dentro dos limites de PSR, nosso personagem afirma que, caso a causa primeira fosse apenas provável, não haveria como garantir a existência de nada, ou seja, não se poderia responder porque há algo e não o nada [A<sub>8</sub>], uma vez que a contingência depende, seguindo forte sentido aristotélico, como reforça Sessions (2002, p. 139), de algo que a faça existir [A<sub>5</sub>], logo, de uma existência que tenha o poder e eficácia para ser causa de outro ser. Sendo assim, caso esse ser primeiro fosse também contingente, necessitando uma causa anterior e externa que o fizesse existir, os termos da cadeia, inclusive ele, não teriam razões de sua existência, o que tornaria pouco provável que houvesse algo mais do que nada. O raciocínio de Demea se funda na ideia de que se um ser pode ou não existir, isso não quer dizer que ele vá existir, dessa forma, não haveria garantias de que há algo. Essa hipótese conduziria à contradição de nada ter havido desde sempre diante

---

<sup>403</sup> HUME, 2005 [1779], p. 88.

de uma cadeia eterna de causas e efeitos, ou seja, se nada houve, logo, não deveriam existir causas e efeitos agora, já que não teve antes. Mas como há algo agora, deve ter havido antes, logo, o que antes houve precisa de uma causa ou razão de sua existência para garantir que sempre houve algo e não o nada. Por isso, conclui Demea, deve existir um ser necessário, pois “se não há algum ser necessariamente existente, qualquer suposição que possa ser elaborada é igualmente possível, nem há maior absurdo em nada ter existido a partir da eternidade do que há naquela sucessão de causas que constitui o universo” (D IX, III)<sup>404</sup>.

O final do trecho é exemplar, pois nada havendo desde sempre, as coisas deveriam surgir a partir desse nada, fato esse que encontra óbice em PSR e na regra sequente [A<sub>2</sub>], pois, como a cadeia é formada por seres contingentes, haver um ser contingente incausado é absurdo (ROWE, 1968, p. 281), como já argumentara Demea.

Certo da existência de uma causa última, Demea passa a investigar sobre “o que foi, então, que determinou que exista algo em vez de nada”, ou seja, sobre a natureza dessa causa, como segundo momento da prova cosmológica. Nosso personagem apresenta quatro hipóteses, a saber: I) causa externa [B<sub>1</sub>]; II) o acaso [B<sub>2</sub>]; III) o nada [B<sub>3</sub>] e IV) um Ser necessariamente existente [B<sub>4</sub>].

Quanto a I), dada uma cadeia que contenha todos os seres contingentes, não é possível supor o que seria uma causa fora dela, uma vez que ela deveria conter todos os seres em si, incorrendo na contradição de existir uma tal cadeia e sua causa fora da própria cadeia (ROWE, 1971, p. 51). Nesse sentido, a causa da cadeia deveria ser um membro da própria cadeia, o que conduz claramente a uma contradição, impossibilitando, segundo Demea, que se possa supor ser uma causa externa a causa última e tudo o que há.

Atinente a II), uma vez que o acaso é mera probabilidade, o problema de existir algo e não o nada se coloca de novo. O termo usado por Hume em inglês, *chance*, demonstra esse valor probabilístico de que o surgimento da cadeia continente de tudo poderia não ser o caso, pois o acaso não tem razões de sua existência e não tem poder ou eficácia pra gerar algo, uma vez que o acaso se daria nos seguintes termos: dadas a possibilidade de algo existir e a impossibilidade de algo existir, logo, algo há, sem que eu saiba o porquê de o primeiro ter sido o caso em detrimento ao segundo. Assim, o uso do termo *chance* é o mesmo que não dar razões (PIKE, 1970, p. 177), algo que o próprio Hume corroborou, quando da afirmação de

---

<sup>404</sup> HUME, 2005 [1779], p. 88.

que a palavra “(...) *acaso*, quando bem examinada, é uma palavra meramente negativa, que não designa nenhum poder real que exista em alguma parte da natureza” (E VIII.1, 25 - grifo do autor)<sup>405</sup>, mesmo que em um sentido mais epistemológico que metafísico (FERRAZ, 2012, p. 68).

Já em relação a III), Demea reforça a tese clássica *ex nihilo nihil*, que assevera a impossibilidade absoluta de que seres contingentes possam existir sem qualquer causa. Ora, tomando o que existe, sendo contingente, por PSR e a regra [A<sub>2</sub>], ele deve ter uma razão de sua existência que não se confunda consigo. O nada seria exatamente um surgimento espontâneo sem razões internas ou externas quaisquer, acarretando um ser dependente incausado, ferindo PSR e [A<sub>2</sub>], porquanto, não haver razão de existência seria o mesmo que existir a partir do nada, tese que fica subentendida na afirmação de nosso personagem (FERRAZ, 2012, p. 75-76), por já estar presente em Clarke (Dem. I, §1°; II, §1°).

No caso de um ser necessário, como Demea afirma em [B<sub>4</sub>], este se coloca como causa última, por eliminar a necessidade de uma causa exterior e precedente (HICK, 1960, p. 732-733; PENELHUM, 1960, p. 176), regra dos seres contingentes, logo, trazendo em sua natureza razões de sua existência (CRAIG, 2008, p. 69). Trazer em sua natureza tais razões, não quer dizer que haja um poder interno e alheio ao próprio ser necessário, mas que haveria, mesmo que internamente, uma causa diferente do ser existente, o que geraria a contradição de algo existir antes de existir, não podendo se dizer, consoante Campbell (1996, p. 161), que ele tenha se causado, mas que existe necessariamente por força de sua natureza, evitando violar PSR. Deus, nesse sentido, não seria apenas um conceito lógico para dar sentido à explicação do mundo, como um ser meramente conceitual<sup>406</sup>, mas, uma condição metafísica *sine qua non* nada haveria de existente. Demea parece sugerir a ideia de ser necessário também em um sentido lógico, por não ser possível supor sua inexistência sob pena de contradição expressa. Todavia, há aqui dois elementos distintos: a existência de Deus tem a qualidade de ser necessária e nem mesmo a suposição de sua existência pode ser negada, o que não permite dizer que Demea defende uma tese lógica sobre a existência de Deus.

Demea não parece estar confundindo conceber algo que existe com o que de fato existe, como Gaskin (1978, p. 63-66) sugere ao reforçar a crítica humeana a existências necessárias.

---

<sup>405</sup> HUME, 2004 [1748], p. 137.

<sup>406</sup> Cf. HICK, John. God as Necessary Being. In.: **The Journal of Philosophy**, v. 57, n. 22/23, dez., 1960, p. 729 e PENELHUM, T. Divine Necessity. In.: **Mind**, v. 69, n. 274, abr., 1960, p. 185-186.



Quando nosso personagem afirma que o ser primeiro é necessário, segue de uma argumentação *ad absurdum*. Demea levanta duas possibilidades sobre a existência das coisas, disjuntivamente, ou há seres contingentes incausados ou *causa sui* ou não há somente seres contingentes, logo, havendo um necessário. Mostrando as contradições do primeiro termo da disjunção, nosso personagem afirma que o segundo deve ser o caso, senão não se cumpriria PSR, o que ele já havia antecipado, quando afirmou que o que existe, tem uma causa, seja interna ou externa - PSR. Em relação a seres contingentes, excluindo-se as hipóteses que evocam apenas causas externas, sobra a referente a causas internas, no sentido desses seres poderem ser *causa sui*, como algo inerente à natureza, argumento expressamente metafísico<sup>407</sup>; o que não é o caso, consoante PSR. Restaria apenas a última hipótese da disjunção de que é necessário existirem seres não contingentes, pois: I) se nenhum dos termos for verdadeiro, logo, há seres incausados; II) caso a primeira hipótese seja verdadeira, logo, também há seres incausados; portanto, III) restando verdadeira a hipótese sobre seres não contingentes para se evitar violar PSR.

Fica claro que PSR, em Demea, deve ser tomado como uma tese metafísica e não científica (McCANN, 2008, p. 116) ou epistemológica, sendo um princípio sobre a realidade das coisas existentes. Rowe (1971, p. 285) assevera que quem defende PSR o toma como um pressuposto metafísico, cujo uso deve se fazer para o mundo ter sentido, sendo uma verdade necessária sobre a realidade<sup>408</sup>. Para ele, a versão metafísica ou clássica de PSR assume a forma forte, sendo que a ciência assumiria, no máximo, uma forma fraca, pois a ciência trata do que acontece e não da existência, porquanto, lida com eventos (*Ibidem*, p. 287-288), portanto, não permitindo qualquer forma, segundo McCann, de comprovação independente de PSR, impossibilitando tomá-lo por uma premissa científica. Nessa senda, poder-se-ia inferir, do argumento de Demea, que PSR, assim como para Clarke (Dem. I, §1°), é um princípio de razão, sendo uma verdade que tudo deve ter uma causa, exigindo a existência de um ser necessário sob pena de incorrer em expressa contradição em relação ao princípio mesmo. Isso se dá de tal modo que a existência de Deus é algo de sua natureza mesma, inerente a si, e não fruto de um evento no mundo, cuja contingência sirva de base para a necessidade em sentido

---

<sup>407</sup> Cf. HICK, 1960, p. 732-733.

<sup>408</sup> Cf. HICK, 1960, p. 730-731.

causal temporal - o que vem antes do contingente deve ser necessário -, erro não cometido por Demea.

Ora, quando se concebe que um ser necessário pode não existir, isso quer dizer que há uma violação de um princípio de razão, por ser uma contradição. Caso Demea não evocasse um princípio dessa natureza, sua conclusão de contradição não estaria justificada dentro de seu argumento, acarretando em uma inconsistência. Como PSR figura como princípio de razão, logo, o conceito de Deus também não pode violar PSR, portanto, a noção de existência necessária, não lhe sendo exigida uma causa, não apela para algo alheio a si mesmo, portador da necessidade, mas atribui a sua natureza as razões de sua existência, não incorrendo no problema de existir desde sempre sem ter uma causa, como incorre a cadeia causal infinita contingente. Dessa forma, a concepção de um Ser necessário não é garantia de sua existência - uso meramente lógico -, mas, tomando a sua natureza, não se poderia concebê-lo de modo diferente do que ele é, necessariamente existente - uso metafísico. Caso se concebesse esse Ser de outra forma, seria uma expressa contradição por ser um conceito não-necessário que se refere a um ser necessário.

Com isso, há a reaproximação das concepções de PSR de Demea e Clarke (Dem. III, §1°), uma vez que este também não toma o conceito como prova (Dem. III, §7°), mas, ser auto-existente ou ser necessário significa existir “pela necessidade de sua própria natureza (...) não relativamente ou consequentemente, mas absolutamente tal em sua própria natureza (...)”<sup>409</sup> (Dem. III, §3°). Se assim não o fosse, PSR estaria sendo usado como CP, o que não é o caso. Some-se a isso o fato de que PSR, também em Clarke, é um princípio de razão, bem como podemos notar em Demea. Ele chama seu argumento de sutil, simples (D IX, 1) e comum (D IX, 3), sugerindo que seria um argumento facilmente perceptível. Clarke, quando afirma ser PSR um princípio de razão, fã-lo no sentido de dizer que não há homem que não possa reconhecê-lo claramente, por ser uma verdade evidente (Dem. I, §2°), portanto, podendo ser concebido como comum aos homens. Assim, tendo Hume aproximado Demea do filósofo inglês, há coerência em tomar tanto no nosso personagem como no físico newtoniano PSR como princípio puramente racional evidentemente verdadeiro; no último claramente, naquele de modo subentendido. Isso tornaria o argumento de Demea, valendo-se do princípio da caridade, mais consistente atinente à contradição na concepção de Deus, pois, sendo PSR

---

<sup>409</sup> “(...) by the necessity of its own nature (...) not (...) relatively or consequentially, but absolutely such in its own nature (...)”.

evidentemente verdadeiro, logo, a concepção de Ser necessário não poderia ferir um tal princípio, conduzindo a impossibilidade mesmo conceptual desse Ser como não existente.

Ele, como Clarke (Dem. III, § 7°), não segue o argumento ontológico, derivando a ideia de necessidade de algum conceito divino (CRAIG, 2008, p. 92), mesmo quanto à qualidade da perfeição, como propusera Anselmo<sup>410</sup> no *Proslogion*. O autor medieval (ANSELMO, 1996, p. 23) propõe que qualquer pessoa entende a afirmação “algo maior do que o qual nada pode ser pensado” [*aliquid quo maius nihil cogitari potest*], ou seja, a noção de ser maior que implica existência, pois quem existe é maior do que quem não existe, raciocínio que se aplica a conceber algo maior, pois pensar algo maior do que o ser que se supõe maior, é expressa contradição, porquanto, se ter existência implica em ser maior, logo, pensar algo que existe e algo que não existe força que seja maior o que é pensado existindo (*Ibidem*, p. 23-24). Todavia, não é esse o argumento de Demea, já que, quando se afirma que há um ser necessário, a contradição não está em poder ser pensado existindo ou não, mas por trazer em si as razões de sua existência sem ferir PSR, como princípio. Isso afasta uma possível justificativa da conclusão de Demea estar assentada em uma passo ontológico, o que não se verifica.

Com base na discussão sobre a necessidade do Ser primeiro, Demea conclui dedutivamente que esse ser necessário é a Divindade, ou seja, Deus. De fato, diferentemente de Clarke, nosso personagem não apresenta as razões para crer que o ser necessário deve ser Deus, apenas concluindo ser impossível supor outro ser necessário que não seja uma divindade (FERRAZ, 2012, p. 77). Graham Oppy (2009, p. 32) afirma que, de uma forma geral, a conclusão do argumento se apresenta, metalinguisticamente, como  $X \Rightarrow \text{Mundo}$ , sendo I)  $X =$  uma entidade; II)  $\Rightarrow =$  é causa de e III)  $\text{MUNDO} =$  tudo o que existe. Quanto a  $X$ , efetivamente, Demea apenas supõe que o único ser compatível com tal característica de existência necessária seria o Deus cristão, sem dar outras razões, sendo a causa primeira de todas as existências. Todavia, Oppy afirma que não se pode garantir que  $X$  seja o Deus cristão, como pretende o personagem de ortodoxia inflexível, crítica sugerida por Hume, mas que será objeto de análise alhures.

---

<sup>410</sup> John Hick afirma que o argumento de Anselmo não é um argumento do conceito lógico de necessidade para a existência necessária, todavia, não é esse o propósito da tese, a não ser marcar que o argumento de Demea e Clarke se afastam de qualquer concepção *a priori* de Deus para depois se imaginar sua existência. Cf. HICK, 1960, p. 729-730.

Concorda-se com Marília Ferraz (2012, p. 69-70) que a argumentação de Demea não é exaustiva, em especial no que toca às razões que justificam algumas de suas afirmações, destacadamente, o porquê de apenas Deus poder ser a causa primeira. Entretanto, tomando a discussão de que a escrita dos *Diálogos* dialoga com elementos filosóficos e históricos de seu tempo, resta justificado por razões internas e externas ao texto tomar algumas proposições de Clarke como partes subentendidas no argumento demeano, evitando-se que recaia sobre Hume, pelo menos em sentido pleno<sup>411</sup>, a crítica de que ele teria feito um espantinho do argumento de Clarke, facilitando sua crítica.

Expostas as nuances do argumento demeano, pode-se responder a questão que abriu este subitem: qual seria o tipo de argumento apresentado na parte IX: a) apenas cosmológico ou b) híbrido, por mesclar uma parte cosmológica e outra ontológica? Tomaremos que um argumento cosmológico é aquele que se baseia em PSR e o ontológico o que se baseia no conceito de Deus, como fora feito ao longo deste capítulo, evitando-se incorrer em confusões conceituais, especialmente dada a definição kantiana de prova cosmológica.

Ora, a resposta é que o argumento de nosso personagem só pode ser interpretado como cosmológico<sup>412</sup>, por não usar em nenhum momento o conceito de Deus e de sua necessidade como elemento base para se derivar a conclusão de que existe (DYE, 1989, p. 125). A univocidade da classificação cosmológica se apresenta nas bases de seu raciocínio causal, sem o qual o argumento carece de sentido e força. Com isso, o fundamento da prova está em PSR, tomado como um princípio racional metafísico, e não no modo como concebemos a divindade. Aliás, como visto, a contradição expressa na concepção de um Ser necessário como não existente não está no seu conceito, mas em PSR, uma vez que, por não ser dependente, deve preencher os critérios do princípio da razão suficiente, restando apenas a hipótese, por *reductio ad absurdum*, de que esse Ser seja necessário por trazer em sua natureza as razões de sua existência, excluindo qualquer causa externa e submissão temporal.

Atinente a uma suposta presença de elementos do argumento ontológico que comporia a segunda parte do argumento, como alguns comentadores fizeram notar, há aí uma grave incompreensão da estrutura da prova, especialmente no que tange ao elemento de contradição expressa. Quando Demea assevera que pensar Deus como não existente seria uma

---

<sup>411</sup> Há que se considerar a hipótese levantada de não tratar corretamente a noção causal de Clarke.

<sup>412</sup> O fato do argumento cosmológico ser tradicionalmente interpretado como *a posteriori* ensejou uma querela se realmente o argumento poderia ser classificado como *a priori*. Sobre isso, ver o Apêndice A desta tese.

contradição, esse não é o ponto de partida de sua argumentação e nem seu fundamento, mas o resultado da investigação a partir de um princípio causal que se aplica ao exame das existências contingentes e não-contingentes. Ou seja, a contradição não deriva do conceito de Deus, o qual conteria em si a noção de existência, mas imporá ao mundo a existência sem causa, o que contraria PSR e não o conceito de Deus. Dessa forma, o conceito de Deus é o resultado do argumento e não, como na prova ontológica, o ponto de partida, diferenciando-os.

### 2.3 As críticas de Hume à prova dita *a priori*

Depois de apresentar a versão do "argumento comum" de Demea, Hume passa a apresentar suas críticas à prova apresentada. Seguindo o exposto no capítulo precedente, o porta-voz frequente do filósofo escocês nos *Diálogos* é Fílon. Todavia, como visto, os outros personagens, em momentos específicos, exercem a função de portadores de algumas ideias humianas para dinamizar e enriquecer os debates, além de expressarem posições filosóficas do autor escocês. No caso ora em análise, isso também se dá, havendo dois momentos da crítica ao argumento de Demea, representados por Cleanto e por Fílon, este sendo quem conclui a argumentação (DYE, 1989, p. 124-125; STOVE, 1978, p. 300; FRANKLIN, 1980, p. 69; KHAMARA, 1992, p. 48; SESSIONS, 2002, p. 139).

Há que se considerar que, apesar de ambos estarem a mostrar as falhas no raciocínio demeano, todavia, suas finalidades em relação à crítica não são as mesmas. Cleanto apresenta óbices ao argumento, visando retomar a metodologia do argumento do desígnio; enquanto que Fílon quer mostrar a ineficácia do argumento em tratar questões dessa natureza nos termos apresentados, em especial ao evocar questões abstratas para sustentar uma questão filosófica tão complexa quanto a existência, em especial, quando se trata de Deus.

A crítica de Cleanto ocupa a maior parte da parte IX, sendo tratada nos parágrafos de 5° ao 9°. Já Fílon apresenta seu óbice no parágrafo 10°, utilizando o 11° para um breve desfecho a título de comentário geral sobre o uso do argumento e seu poder persuasivo. Nesse sentido, podemos dizer que a crítica de Cleanto é também, em parte, de Hume, excetuando-se a questão em que tenta restituir o argumento do desígnio como efetivo; somada à de Fílon.

Cleanto tem cinco pontos a argumentar contra Demea (DYE, 1989, p. 124; SESSIONS, 2002, p. 141), a saber: **C<sub>1</sub>**) no §5°, há a crítica geral ao argumento *a priori* em termos de mostrar que a não existência de algo é concebível e, portanto, não demonstrável, por ser uma questão de fato; **C<sub>2</sub>**) no §6°, ele ataca a ideia de existência necessária, pois a existência necessária é um termo sem sentido ou contraditório; **C<sub>3</sub>**) enquanto no §7°, ele afirma que o universo material pode ser um ser necessariamente existente, por exemplo, sem apelar para uma existência necessária externa; **C<sub>4</sub>**) no §8°, objeta os raciocínios causais que vão de alguma existência particular a uma explanação última, uma vez que a relação causal implica tanto prioridade temporal quanto vir-a-ser, portanto, não pode ser relativo a uma causa eterna e, por fim, **C<sub>5</sub>**) no §9°, ele ataca os mesmos raciocínios quando usados para justificar a necessidade causal do todo, porquanto, a soma das partes em um todo não é um ente, senão um ato arbitrário da mente, não tendo influência sobre a natureza das coisas.

Já Fílon tem apenas um óbice à prova e uma observação quanto às consequências para a religião, em especial em termos da persuasão do argumento cosmológico, como expõe Dye (1989, p. 125): **F<sub>1</sub>**) no §10°, ele objeta que, dadas as regras do produto dentro da matemática, poder-se-ia afirmar que nada mais seria do que algo decorrente da natureza dos número, podendo se aplicar tal resolução ao universo, tomando-o como nada mais do que algo decorrente de sua natureza material; enquanto que em **F<sub>2</sub>**), no §11°, ele tenta mostrar que o argumento *a priori* não ajuda nos fundamentos da religião, sendo inefetivo, pois só afeta àqueles que estão acostumados com raciocínios abstratos.

Passemos ao exame de cada crítica.

### 2.3.1 Críticas de Cleanto ao argumento de Demea

Cleanto inicia sua análise crítica, como ele mesmo afirma, sem deixar que Fílon necessitasse tratar a questão, arriscando-se a mostrar sua falácia (D IX, 4). Em sua opinião, o argumento está muito mal fundado e gera graves efeitos para a verdadeira religião e piedade, como ele a concebe (SESSIONS, 2002, p. 140).

Em relação a  $C_1$ , no §5º, ele toma como premissa-base de seu argumento<sup>413</sup> que “(...) há um absurdo evidente em pretender demonstrar uma questão de facto, ou em prová-la por qualquer argumento *a priori* (...) Proponho este argumento como totalmente decisivo e estou disposto a nele apoiar a restante controvérsia”. Isso porque uma questão *a priori*, ou seja, demonstrável, é aquela cuja negação é inconcebível (O’CONNOR, 2001, p. 153; SESSIONS, 2002, p. 141; TALIAFERRO, 2005, p. 178-179).

Hume já havia se expressado sobre isso na *Primeira Investigação*, quando, diferenciando questões de fato e relações de ideias (STROUD, 1977, p. 7; GASKIN, 1978, p. 61), afirma que estas são evidentes e são obtidas apelas pelas "operações do pensamento", sendo intuitiva ou demonstrativamente certas (CAMPBELL, 1996, p. 161-162); já aquelas podem ser concebidas como falsas, sendo sua negação possível no sentido de não incorrer em contradição (EHU IV, 1-2). Na medida em que seja possível conceber sua falsidade, a concepção na mente se dá de modo distinto (EHU IV, 2), o que seria impossível caso houvesse aí uma contradição, que forçaria conceber conjuntamente o que se mostra contraditório, por exemplo, não se pode conceber um triângulo e que tenha três lados de modo distinto, sendo forçoso que ambos sejam concebidos juntos, por isso, está aí uma relação de ideias e não uma questão de fato (FERRAZ, 2012, p. 65-66). Todavia, é plenamente concebível que amanhã chova ou que não chova, já que não há nenhuma obrigatoriedade em, ao tomarmos uma, que a outra se exclua de modo intuitivo ou distinto. Saber se haverá chuva ou não se funda - tem como base - na experiência que temos, logo, não se encaixa em operações puramente mentais.

Essa divisão entre questões de fato e relações de ideias é conhecida como o bifurcação de Hume (*Hume’s fork*)<sup>414</sup>. Para Dicker (1998, p. 36), as relações de ideias têm duas características, a saber:  $R_1$ ) são intuitiva e demonstrativamente certas e  $R_2$ ) não asseveram acerca da existência de quaisquer entidades. Já as questões de fato, que também têm duas características,  $Q_1$ ) não são intuitivas ou demonstrativamente certas e  $Q_2$ ) asseveram acerca da existência de quaisquer entidades. O termo “demonstrável”, em Clarke e Hume, significa algo necessariamente verdadeiro, logo, poder-se-ia dizer que o argumento de Cleanto se baseia na

---

<sup>413</sup> Williford chama essa premissa de núcleo - *core* - da crítica de Cleanto, o mesmo fazendo Calvert ao afirmar que a base da crítica de Hume tem nessa questão um de seus polos. Cf. WILLIFORD, 2003, p. 109; CALVERT, 1983, p. 66.

<sup>414</sup> Cf. DICKER, 1998, p. 35; FOGELIN, 2009, p. 216; OWEN, 2009, p. 81-82; CAMPBELL, 1996, p. 161; GASKIN, 1978, p. 61.

ideia de que “A condição necessária de demonstrabilidade é que o que pode ser demonstrável deve ser necessariamente verdadeiro”<sup>415</sup> (KHAMARA, 1992, p. 49), tese corroborada por O’Connor (2001, p. 155), quando afirma que a demonstração depende da verdade das premissas, sendo verdades necessárias.

Fogelin (2009, p. 217) acredita que essas diferenças entre relações de ideias e questões de fato se fundam em um critério lógico e epistemológico, a saber: o lógico trata da possibilidade de contradição e o epistemológico, do como se verificar, no caso, exigindo um elemento empírico ou meramente mental. O filósofo escocês deixou claro, em relação à base das questões de fato, quando asseverou que esta está na relação de causa e efeito (EHU IV, 4), sendo que, “arrisco-me a afirmar”, afirma Hume, “o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência” (EHU IV, 6), por conseguinte, não comportando qualquer investigação meramente como relações de ideias. Nas palavras de Gaskin, a análise de Hume tem como pressuposto sua epistemologia de cunho empirista (1978, p. 66).

Nos exemplos supracitados, um triângulo, por não ser um ente de existência empírica, preenche a característica R<sub>2</sub>; já a chuva, por ser um ente com existência empírica, preenche Q<sub>2</sub>. Não apenas isso, que um triângulo tenha três lados é uma verdade por definição (intuitiva), logo, necessária, preenchendo R<sub>1</sub>; sendo que chover amanhã, no caso de ocorrer, será uma verdade contingente, pois não há necessidade na definição de chuva, preenchendo Q<sub>1</sub>.

Dessa forma, a ressalva levantada por Cleanto exige saber se as asseverações da prova de Demea deveriam seguir as características de questões de fato ou de relações de ideias. Ora, se a questão da existência de Deus envolve apenas as operações da mente, sem lidar com questões empíricas, o método adotado e as conclusões podem se mostrar razoáveis e até provadas, no caso, demonstrativamente. Isso exigiria que Deus fosse tomado como uma entidade cuja existência não é empírica. Todavia, caso essa querela lide com questões de fato, o raciocínio de Demea não faria o menor sentido, uma vez que Deus não poderia ser considerado um ente desse tipo, exigindo uma verificação empírica da questão. De fato, essa é a opinião de Cleanto: “não há ser algum cuja existência seja demonstrável”, logo, não cabendo uma análise demonstrativa sobre existência (TALIAFERRO, 2005, p. 178; RECCA,

---

<sup>415</sup> “A necessary condition of demonstrability is that what can be demonstrated should be necessary true”



2006, p. 72). Com isso, Cleanto afirma que a questão de se saber se Deus existe ou não envolve uma investigação empírica.

Hume já havia, no *Tratado*, asseverado que questões que envolvem existência devem ser tratadas como empíricas, uma vez que a existência não é uma ideia distinta e separada do objeto concebido (GASKIN, 1978, p. 71), como o autor escocês afirma: “A simples reflexão sobre uma coisa em nada difere da reflexão sobre essa coisa enquanto existente. A ideia de existência, quando conjugada com a ideia de um objeto, não acrescenta nada a esta ” (T I. 2.6.4), uma vez que “a ideia de existência não é nada diferente da ideia de um objeto” (T I. 3.7.2). Some-se a isso o fato de que as ideias são “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento ou no raciocínio” (T I.1.1.1), ou seja, quando se tem uma percepção de um objeto, via sentidos, e formamos a ideia desse objeto na mente, não ocorrem dois processos, no caso, um de perceber o objeto e formar sua ideia e outro de perceber sua existência e igualmente formar sua ideia, para depois conjugá-los, contudo, a percepção do objeto é a percepção de sua existência, formando uma e mesma ideia do objeto e de sua existência em nossa mente, impossibilitando tratar a existência como relação de ideia, por estar vinculada à experiência. Com isso, não há como distinguir o objeto de sua existência, no sentido de poder conceber uma coisa e outra separadamente. Segundo Campbell (1996, p. 163-164), a questão está no fato de que questões de fato são informativas, logo, dizem algo sobre o mundo, o que não cabe dentro da caracterização de relações de ideias. Isso posto, falar sobre a existência de algo é claramente informativo em termos de descrição do mundo, o que não é o caso de falar de números, por exemplo, uma vez que estes estariam dentro do âmbito do tautológico<sup>416</sup> (GASKIN, 1978, p. 62-63), por nada informarem.

Em relação à prova de Demea, ele acredita que a concepção da existência de Deus se dá de tal modo que pensar sua negação incorre em contradição, o que, como dito, não cabe dentro do raciocínio humano. Ora, caso Deus fosse um objeto, Ele deveria ser concebido como existente sem que a existência possa ser algo a mais que Ele tenha, sendo algo informativo, como posto por Campbell. Hume afirma isso de modo claro:

---

<sup>416</sup> Neste caso, dizer que os números são do âmbito do tautológico significa que tratar de sua existência não traz nenhuma informação sobre o mundo, logo, sobre coisas que existem no mundo. Segue-se aqui a noção de Wittgenstein (Tract 4.462), para o qual a tautologia não representa “nenhuma situação possível” sobre a realidade, ou seja, em termos proposicionais (MARTINHO, 2006, p. 724), a tautologia não se refere ao mundo. Cf. WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª ed. São Paulo: EdUsp, 2008, p. 199; MARTINHO, F. Verbete tautologia. In.: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. (eds.) **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 724-725.

Assim, quando afirmamos que Deus existe, simplesmente formamos a ideia desse ser, tal como nos é representado; a existência que a ele atribuímos não é concebida mediante uma ideia particular que juntaríamos à ideia de suas outras qualidades, e a qual pudéssemos novamente separar e distinguir destas últimas. Mas vou mais longe ainda: não satisfeito em afirmar que a concepção da existência de um objeto não acrescenta nada à sua simples concepção, sustento ainda que a crença nessa existência não junta novas ideias àquelas que compõem a ideia do objeto (T I. 3.7.2)<sup>417</sup>.

Gaskin (1978, p. 72), ao comentar o supracitado texto, assevera que, como nossas ideias dos objetos vêm das impressões, isso quer dizer que não podemos, dada uma ideia concebida, acrescentar-lhe ou subtrair-lhe nada em termos dessas impressões, ou seja, nada altera a ideia do objeto, por mais complexa que seja, porquanto, a complexidade advém das múltiplas impressões que obtivemos acerca daquele ser no mundo. Por isso, Hume afirma que qualquer tipo de crença não pode atuar como um acréscimo; como no caso de crer que Deus seja perfeito ou necessário não dá a Deus necessidade ou perfeição, a não ser que já se tenha tido a impressão dessas qualidades.

Dessa forma, tentar derivar a existência de Deus por procedimentos meramente mentais viola o princípio humiano de que questões de fato, incluindo a existência, devem se fundar na experiência, como se apreende de Q<sub>1</sub>. Por isso, a existência é algo que se refere ao mundo, pois depende do objeto a partir do qual se tem a impressão para formar a ideia de existência.. Tentar fazer a separação objeto-existência demonstra um erro metodológico e material no raciocínio: este por supor ser possível ter uma ideia de Deus existente sem ter uma percepção que seja a base dessa ideia, tomando-a por uma verdade necessária, o que não é possível por advir da percepção; aquele por não utilizar os raciocínios causais de base empírica para verificar a proposição "Deus existe necessariamente" (O'CONNOR, 2001, p. 155).

Essa parte da crítica pode ser sumarizada, seguindo Williford (2003, p. 111), da seguinte forma: I) nenhuma proposição é demonstrável (*a priori*) a menos que sua negação implique contradição; II) nenhuma proposição que expresse concebíveis distintos estados de coisas implica contradição; III) estados de coisas expressos por proposições existenciais e suas negações são todos concebíveis distintamente; IV) nenhuma negação de uma proposição existencial implica contradição [de II e III]; V) assim, nenhuma proposição existencial é demonstrável (*a priori*) [de I e IV]; VI) não há nenhum Ser cuja não-existência implique

---

<sup>417</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 123.

contradição [de IV]; VII) logo, não há Ser cuja existência seja demonstrável (*a priori*) [de I e VI].

Podemos afirmar com Stahl (1984 , p. 506) que a Parte IX, especialmente em seu §5°, tenta mostrar que apenas ideias abstratas poderiam ser necessariamente existentes [seria o caso dos entes matemáticos], sendo que Deus, por supor haver existência, não é uma ideia abstrata, logo, não podendo ser necessário. Segundo Gaskin (1978, p. 63), caso Deus fosse um ser abstrato, dizer algo sobre sua existência se trataria de uma tautologia, logo, afastada das evidências do mundo. Contudo, Hume toma questões de fato e existência como não-abstratas, assim, dizer sobre Deus como um ser existente é dizer algo sobre as existências que se manifestam no mundo, evitando qualquer possibilidade de relação de ideia quanto a essa questão. Disso decorre que, sendo possível pensar que Deus não existe, uma vez que é possível negar a existência de qualquer coisa (O'CONNOR, 2001, p. 154), logo, o exame proposto por Demea carece de sentido e justificação, como aponta Cleanto (GASKIN, 1978, p. 64).

Some-se a isso o fato de que, como a demonstrabilidade depende da verdade das premissas, sendo estas necessariamente verdadeiras, a premissa base de Demea deveria se mostrar assim, dentro do juízo humano, o que não é o caso. Como discute Russell (2008, p. 119-120), quando Hume afirma, já no *Tratado* (T I.3.3.1), que o princípio “tudo que vem a existir deve ter uma causa de sua existência” não é intuitivo (T I.3.3.3), ele exclui a possibilidade de apreciá-lo como uma relação de ideias, retirando sua certeza demonstrativa (T I.3.3.2). O fato do princípio causal<sup>418</sup> não ser demonstrável (BENNETT, 2001, p. 250) se sustenta na possibilidade de distinção entre a ideia de causa e começo da existência, logo, sendo possível se pensar que algo pode vir a existir sem causa, não incorrendo em qualquer contradição ou absurdo, como afirma o filósofo escocês (T I.3.3.3). A prova não é demonstrável, não apenas pelo problema da existência, mas pelo fato de sua premissa-base não ser em qualquer hipótese uma verdade necessária, mas fruto da "observação e experiência" (T I.3.3.9).

Alisson também chama a atenção para isso, quando afirma que Hume discute a máxima causal já em T I.3.3, afastando sua formulação como algo *a priori* (2008, p. 525). O comentarista afirma que a afirmação causal não se sustenta como algo intuitivo (*Ibid.*, p. 530),

---

<sup>418</sup> Seja na versão mais forte - PSR - ou mais fraca - CP.

uma vez que a afirmação acerca da existência de uma causa para todo efeito se dá por fruto da experiência (*Ibid.*, p. 527-528) e não como algo dado. Alisson tenta mostrar que a negação de Hume acerca do apriorismo causal segue sete passos argumentativos, desde o trecho do *Tratado*, a saber: 1) todas as ideias distintas são separáveis, chamado princípio da separabilidade (T I.1.7.3; 2) as ideias de causa e efeito são distintas, o qual Alisson assim reformula: para cada objeto ou estado O, a ideia de O começar a existir é distinta da ideia de que sua origem tem uma causa; 3) é fácil conceber um objeto como existente, em um momento, e como não existente em outro sem conexão com a ideia de causa, para cada objeto ou estado O, O pode ser concebido como não existente em  $t_1$  e existente em  $t_2$ , sem que vir à existência tenha uma causa - isso é baseado na distinção de razão<sup>419</sup> -, pois pensar uma coisa vindo à existência e que sua existência tem causa são coisas distintas, e pode-se pensá-las separadamente; 4) essa separação, no pensamento, é possível pela imaginação, pois, se eu posso pensar em x sem pensar em y, logo, y não faz parte do conteúdo da ideia de x, isso permitindo que eu possa conceber um estado de coisas x no qual x exista e y não. Dessa forma, supor que algo começa a existir e ter uma causa, com base na teoria da separabilidade de Hume, encontra guarida em sua filosofia, pois começar a existir é uma ideia complexa com duas ideias juntas e não uma ideia simples; 5) a separação real desses objetos está longe de implicar uma contradição ou absurdo, sendo que esse passo trata da passagem da conceptibilidade para a possibilidade de existência separada; 6) nenhum raciocínio meramente de ideias (*a priori*) pode negar essa possibilidade, logo, 7) é impossível demonstrar o oposto<sup>420</sup>.

Igual interpretação da filosofia humiana apresenta Anscombe<sup>421</sup>, quando reforça que, para Hume, como causa e efeito são separáveis, poder-se-ia supor que a busca por uma causa não se faz necessário, pois basta algo existir para sabermos que existe, sem necessitar algo que demonstre sua existência por ser sua causa (1974, p. 147-148). A filósofa inglesa foca no argumento de Hume que afirma que as ideias de causa e efeito são separáveis (T I.3.3.2-4), algo feito pela imaginação. Em um primeiro momento, Anscombe afirma que Hume quer

<sup>419</sup> Cf. STROUD, 1977, p. 49.

<sup>420</sup> Para aprofundar a questão, vide: ALLISON, Henry E. "Whatever begins to be must have a cause of existence": Hume's analysis and Kant's response. In.: **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 76, n. 3, mai. 2008, p. 527-530.

<sup>421</sup> Cf. ANSCOMBE, G.E.M. Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause': Hume's Argument Exposed. In.: **Source: Analysis**, vol. 34, n. 5, abr., 1974, p. 145-151.

dizer que causas e efeitos são distintos uns dos outros; depois, que imaginar essa separação pode significar supor o início da existência sem imaginar a causa ou podemos cogitar o início de uma existência sem uma causa, sendo esta a que Hume parece indicar, segundo a filósofa. Isso permitiria a conclusão de que não há absurdidade ou contradição na separação real (1974, p. 148-150).

Não apenas isso, mas a ideia de Demea de que, caso não haja uma causa, queda ao nada ou a si mesmo a responsabilidade causal de existência de um ser, é objetada por Hume (RUSSELL, 2008, p. 120). Ele acredita que o raciocínio que sustenta esse passo da prova é uma contradição, pois, ao se negar que haja uma causa, dado PSR, caso a conclusão seja que ou o nada é causa ou o ente é causa de si, ainda se evoca uma causa, o que contradiz a negação da causa, pois se supõe o que se deseja negar, sendo que se deveriam excluir todas as causas quando da negação de PSR (T I.3.3.5). Como PSR não é uma verdade demonstrável, não contendo contradição em sua negação, seria inclusive mais coerente supor haver ou não uma causa e não apenas demonstrar haver uma causa. A questão não é que não haja uma causa, mas tomar PSR como uma racionalmente demonstrável, pois haveria mais contradição na manutenção desse princípio como um princípio de razão - *a priori* - do que investigá-lo dentro do âmbito da possibilidade, característico de questões de fato.

Quanto a C<sub>2</sub>, a crítica do §6° pode ser considerada uma extensão da anterior, uma vez que trata do exame do tipo de existência referida a Deus. Segundo o crítico de Demea, conhecer a natureza e a essência de Deus nos legaria poder compreender que ela é necessária, sendo impossível sua inexistência, "tal como é impossível dois vezes dois não serem quatro" (D IX, 6). Ora, Cleanto deixa claro, ao falar por Hume, que a única maneira de proceder na concepção da existência divina como necessária seria supor que estivéssemos tratando de algo com base empírica, para não se violarem as regras de raciocínios de questões de fato.

Assim, a necessidade deveria ser algo igualmente concebível no âmbito da existência, no sentido de que, para ser coerente com a proposta do autor escocês, ao se ter a percepção de Deus, tomando imediatamente que Ele é existente, dever-se-ia ter a impressão de necessidade sobre sua existência, sob pena de se tomar uma questão de fato como relação de ideia. É exatamente isso que Dicker afirma quando fala que questões de fato tratam de objetos com existência empírica, já que devem se submeter aos critérios empíricos de raciocínio, como

assevera Fogelin, porquanto, Cleanto afirma que nossas faculdades permanecem as mesmas, logo, devem seguir as mesmas regras já estabelecidas.

Nesse sentido, o exame sobre a existência de Deus deve envolver igualmente o exame sobre a possibilidade de conceber coisas necessárias, sendo a única maneira de se mostrar que, segundo Hume, não faz sentido conceber algo como necessário (D IX, 6), muito menos existindo necessariamente.

O autor escocês, quando trata do tema no *Tratado*, afasta a ideia de necessidade como uma qualidade perceptível no mundo. A relação de causalidade não é qualidade dos objetos, mas o fruto da concorrência de três fatores: contiguidade, anterioridade temporal da causa em relação ao efeito (sucessão) e conexão necessária (T I.3.6.16). A contiguidade diz respeito ao fato de que nada pode agir em tempo ou espaço distantes, pois uma causa e seu efeito devem ser contíguos no tempo e no espaço; já a sucessão afirma que a causa sempre deve ser anterior no tempo ao efeito. A conexão necessária faz com que a mente conceba que haja uma conexão, não pura e simplesmente, mas necessária, entre causa e efeito, ou seja, a existência do efeito só pode vir a se tornar um fato se houver a causa, como afirma Noxon (1987, p. 135), ao tratar o fato da mente passar a conceber a existência do efeito a partir da causa, conectando-os.

Ora, o comentador deixa claro que a ideia de necessidade não pode advir de uma impressão, mas apenas de uma operação mental fruto da uniformidade que supomos perceber no mundo, como o asseverou o filósofo escocês (EHU VIII, 6), sendo essa uniformidade o resultado da conjunção constante entre objetos semelhantes, que é reforçado pelo hábito, como princípio da propensão a repetir o mesmo ato ou operação já realizado (EHU V, 5).

Segundo Hume, não há ideia de necessidade fora dessa conjunção e da inferência que há de um objeto a outro.

Portanto, nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro (EHU VIII, 5)<sup>422</sup>.

---

<sup>422</sup> HUME, 2004 [1748], p. 74.

Sendo isso posto, como conceber existência e necessidade como algo conjugado como se a necessidade fosse uma qualidade da existência? Ora, isso só seria possível de duas formas: a) ou se forma a ideia de existência necessária de modo conjugado, como inseparáveis, cuja negação seja impossível ou b) há a formação de duas ideias distintas que são conjugadas pelo costume, ou seja, a partir da conjunção constante, como fruto de um raciocínio causal.

Em relação à primeira hipótese, a necessidade deveria fazer parte da conjunção objeto-existência que não pode se separar, todavia, como vimos, quando se percebe um objeto, tal percepção forma apenas a ideia do objeto e de sua existência, sem que a isso acrescente-se a qualidade de ser necessário. O mesmo ocorre em relação à segunda hipótese, pois, deveria haver alguma coisa sensível a que chamamos necessidade, que é captável pelos sentidos. Entretanto, não há nenhum tipo de poder ou qualidade ou outra coisa empiricamente perceptível (DICKER, 1998, p. 99) que esteja nos objetos percebidos<sup>423</sup>. Ou seja, se essa conexão necessária fosse um poder, deveria ser uma qualidade intrínseca e perceptível, por ser qualidade, no objeto, nossos sentidos teriam a impressão, permitindo formar a ideia. Mas, como visto, essa ideia de conexão não advém dos sentidos, mas como fruto da conjunção, por meio do hábito, que nos permite fazer inferências supondo não haver a separabilidade entre a ideia concebida e a ideia de necessidade, uma vez que supomos haver uniformidade na ocorrência dos eventos.

No caso ora em exame, a existência sendo necessária, dado o tratamento dispensado àquela, exigiria uma conjunção de fatos no mundo que permitissem inferir que, dada toda existência, esta deveria ser necessária, pois, dever-se-iam conceber separadamente causas e efeitos (KNOONS, 1997, p. 195; ANSCOMBE, 1974, p. 145)<sup>424</sup>. Sendo a existência concebida como causa, inferir-se-ia como efeito a necessidade, diante das condições de inferência causal.

---

<sup>423</sup> Dicker (1998, p.100-101) cita o exemplo de duas bolas de bilhar na qual não se percebe que tipo de poder ou de qualidade de uma que fez atualizador o movimento da outra. Apenas se percebe, em sentido temporal, o fato de uma bola estar, em um momento, parada, e em outro momento, em movimento. Como isso se repete constantemente, criamos a noção de que existe a necessidade do primeiro para que o segundo ocorra.

<sup>424</sup> Knoons, ao tratar da questão da relação de causa e efeito, afirma que Hume acredita que ambas tem uma existência separada, de tal sorte, que a existência de uma não pode ser demonstrada da existência da outra. Cf. KNOOS, R.C. A New Look at the Cosmological Argument. In.: **American Philosophical Quarterly**, v. 34, n. 2, abr. 1997, p. 195-196.

Ora, isso é claramente impossível, em termos de quaisquer existências, mas especialmente no caso de Deus, segundo Cleanto. As existências em geral não apresentam qualquer relação constante com alguma ideia de necessidade, uma vez que esta é fruto de uma operação psicológica habitual. Em relação a Deus, sendo um ser único, ou seja, peculiar, não temos conjunção constante em termos de existência divina, muito menos podemos perceber em sua existência alguma qualidade que seja do tipo da necessidade.

Portanto, para o crítico de Demea, não é possível dizer que em Deus haja existência necessária, pois é possível, ainda dentro das operações de questões de fato, conceber Deus como não existente, o que mostra não ser uma qualidade intrínseca a Ele a necessidade; além de que não é possível a mente “alguma vez permanecer sob a necessidade de supor qualquer objeto continuamente sempre existente” (D IX, 6), o que impossibilita o hábito e a conjunção constante. Isso torna a expressão existência necessária sem sentido, por não se referir a nada informativo sobre o mundo.

A crítica à necessidade continua em C<sub>3</sub>, quando Cleanto supõe, então, aplicar o raciocínio de necessidade para a existência do mundo. Ou seja, afirma o personagem, “porque não pode ser o mundo material o Ser necessariamente existente, de acordo com esta pretensa explicação da necessidade?” (D IX, 7).

Segundo Taliaferro (2005, p. 180-181), esse é um tipo de argumento da paridade (*Parity Argument*), cuja estrutura básica está em estabelecer uma relação de paridade entre duas questões, mostrando que o tratamento dado a ambas deve ser o mesmo. No caso em voga, sobre as características do mundo e de Deus.

A tese da crítica presente no parágrafo sétimo é que supor o universo material como necessariamente existente parece mais plausível, uma vez que sabemos suas propriedades mais seguramente, pois “nos atrevemos a afirmar que conhecemos todas as qualidades da matéria”, o que permitiria uma investigação mais segura (SESSIONS, 2002, p. 142-143). Com isso, Cleanto quer dizer que poderíamos conceber o mundo material como necessariamente existente ao invés de Deus (O’CONNOR, 2001, p. 156), pois não teríamos melhor razão para aceitarmos este do que aquele com tal argumento; porquanto, o mundo material pode ter qualidades da matéria que permitem que ele seja necessário (KHAMARA, 1992, p. 50-51).



Segundo o personagem, essa capacidade de conhecer algumas qualidades do mundo parece nos indicar que sua existência seria algo necessário, uma vez que não poderíamos conceber a sua não-existência. Todavia, ele não pode ser necessário, pois nossa percepção nos diz o contrário, quando mostra que o mundo muda em suas partes que são aniquiladas, sendo possível pensar como não existente (STOVE, 1978, p. 301). Usando um argumento de Clarke, nosso personagem afirma que a possibilidade de conceber a aniquilação de partículas da matéria ou mesmo sua alteração mostra que não se está a falar em impossibilidade absoluta, como se concebe no caso da necessidade, mas que se mostra plenamente plausível pensar o contrário sem que se incorra em expressa contradição.

Campbell (1996, p. 167-168) sumariza o argumento do seguinte modo: a) podemos conceber qualquer parte do universo como não-existente; b) portanto, o universo pode ser concebido como não existente, logo, c) o universo não existe necessariamente. A inferência de b) para c) é endossada por Hume, pois o que é concebível é possível. A questão é saber se a inferência de a) para b) é possível. Campbell afirma que Taylor<sup>425</sup> vê na inferência de a) para b) a falácia da composição, ao afirmar que o todo se comporta como as partes. Contudo, Hume toma como princípio mereológico que o universo material é a soma de suas partes, fazendo com que as características do todo sejam as mesmas das partes, portanto, convalidando a crítica cleantiana, como tentativa de resposta à objeção de Taylor.

Se o mundo fosse necessário, a mera suposição dessa alteração ou aniquilação incorreria em contradição. Contudo, o próprio Clarke - aqui corroborando a aproximação entre ele e Demea - afirma que a suposição pode ser aplicada como critério de avaliação da necessidade. O mundo não é necessário por se submeter ao critério em termos de sua constituição material. Contudo, indaga o personagem do teísmo empirista dos *Diálogos*, porque não se aplicar tal raciocínio a Deus? A não aplicação incorre, na ausência de critérios, em “grande parcialidade”, por carecer de justificações.

A questão de Cleanto é mostrar que o critério da suposição de Clarke, como *modus verificandi* para a necessidade, pode ser perfeitamente aplicado a Deus e sua existência (paridade). Podendo a mente conceber a divindade como não existente, logo, não há que supor sua necessidade, pois estaria submetida à aniquilação ou à alteração de seus atributos, mesmo que em suposição, como o critério faz em relação às partes materiais do mundo.

---

<sup>425</sup> Cf. CAMPBELL, 1996, p. 167.

Estando Deus submetido a estas implicações, este seria inconcebível como um ser necessário, a não ser que se supusesse algum atributo ou qualidade ainda não conhecidos. Todavia, se a questão de manter a necessidade da existência de Deus se aplica ao Seu desconhecimento, logo, poder-se-ia aplicar tal raciocínio ao mundo, imaginando que haja tais qualidades nele que ainda não foram percebidas e que o tornariam necessário. Nesse caso, se aplicaria o raciocínio de paridade (TALIAFERRO, 2005, p. 180-181) como base da crítica de Hume, pois se há atributos desconhecidos em Deus, logo, poder-se-ia supor havê-los também no mundo. Se a questão da necessidade se pauta nesses atributos desconhecidos, uma vez que Deus não é plenamente compreendido, logo, não há óbice à hipótese de que o mundo tenha uma qualidade de necessidade ainda não conhecida.

Aliás, Fílon (D IV, 9) já havia afirmado que não seria necessário extrapolar o âmbito do sensível para poder explicar a existência do mundo material (SESSIONS, 2002, p. 143). Ora, antecipando esse uso da paridade, o representante frequente de Hume assevera que não há mais razão em supor haver um princípio originário do mundo fora dele do que internamente.

A conclusão de Cleanto, segundo Stove (1978, p. 301) e Khamara (1992, p. 168), é que não há privilégio em aplicar certos raciocínios a Deus e não aplicá-los ao mundo e vice-versa, aliás, há que se considerar, em termos de certeza, que seria mais plausível alcançar as qualidades do mundo que permitem comprovar sua necessidade do que de Deus, já que este nos é muito mais desconhecido. Enfim, a necessidade de Deus seria uma hipótese com baixa plausibilidade, sendo injustificável a partir de nossa capacidade investigativa, uma vez que perceber a Deus em sua existência, diante de uma prova *a priori*, pouco ou nada nos fornece de fundamentos. Não à toa Cleanto acredita que uma investigação com base no mundo é a melhor forma de se analisar quais seriam as qualidades e a natureza divinas.

Cleanto prossegue em sua crítica, a que chamamos de C<sub>4</sub>, analisando a suposição de uma cadeia eterna de objetos. Neste curto parágrafo, o §8º, a sua crítica dá continuidade a essa questão, que já havia sido investigada por Demea. Este havia rejeitado tal hipótese por ferir PSR, todavia, seu crítico afirma que uma cadeia eterna não pode requerer uma causa ou autor primeiro, pois a eternidade não se compatibiliza com a ideia de algo vir antes para que outro venha a ser (D IX, 8), já que isso geraria um momento antes dentro de uma temporalidade eterna, o que é incompatível com o fato da eternidade não ter começo.

Cleanto, em sua afirmação de que a relação causal “implica prioridade no tempo e um começo de existência”, tem em mente a ideia de que uma causa, como o propõe Hume (STROUD, 1977, p. 88-89.), tem sempre uma anterioridade temporal em relação ao seu efeito (T I.3.6.16), chegando a defini-la como “um objeto anterior e contíguo a outro” (T I.3.14.31). Aliás, o autor escocês afirma (T I.3.15.2) que, dentre as regras possíveis para saber se algo é uma causa, vige a da anterioridade temporal da causa em relação ao efeito. E é exatamente esse conceito que Cleanto mantém na crítica do §8° (DYE, 1989, p. 129; FRANKLIN, 1980, p. 69), que permite concluir que, dada a anterioridade temporal de uma suposta causa, a existência de um mundo eterno deveria vir-a-ser em algum momento, no sentido de haver um antes e um depois da existência do mundo (DYE, 1989, p. 124). Todavia, sendo eterno, ele não pode ter um começo, não lhe sendo possível vir-a-ser nada.

O raciocínio de Cleanto pode ser expresso do seguinte modo<sup>426</sup>: a) há uma sucessão eterna de objetos; 2) tudo que existe precisa de uma causa; 3) logo, a sucessão eterna deve ter uma causa; 4) contudo, uma causa deve ser anterior no tempo ao seu efeito; 5) assim, a sucessão eterna deve ter uma causa que lhe é anterior; 6), sendo isso impossível, pois em termos temporais, nada há anterior a uma sucessão eterna, 7), uma vez que essa sucessão seria eterna e não haveria um momento em que ela não existiria, 8) portanto, não há qualquer necessidade de uma causa para uma tal cadeia. O argumento de nosso teísta experimental tem uma estrutura *a priori*, semelhante à de Demea, principalmente por ser uma questão hipotética para a qual ele não acha haver uma constatação empírica. Como propõe Franklin (1980, p. 70), ele retira *a priori* a possibilidade de haver um mundo eterno e uma causa, isso por definição, dada a contradição entre a noção de causa e de eternidade.

Nesse caso, Cleanto não se utiliza de um raciocínio empírico, pois o fato do mundo ser eterno não é um coisa a que ele assente (O’CONNOR, 2001, p. 156), mas as evidências comprovariam o contrário, que o mundo é jovem, está em sua “infância” (D VI, 11). Dessa forma, nosso personagem não toma a eternidade como um dado da experiência, mas como um desdobramento *a priori* das definições usadas por Demea na elaboração de seu argumento acerca da existência de Deus. Por isso, ao se afirmar que sua argumentação nesse parágrafo é demonstrativa, se está a dizer que ele tenta apresentar que, levando as concepções de Demea a

---

<sup>426</sup> Sessions apresenta uma versão muito similar. Cf. SESSIONS, 2002, p. 143.

suas últimas consequências, haveria uma profunda inconsistência entre supor uma sucessão eterna e uma causa primeira.

Vale a ressalva que, nesse passo, há um problema não encontrado nos outros que compõem a crítica cleantiana. Hume, pela boca de Cleanto, atribui à noção causal de Demea uma característica que ele mesmo não havia colocado na boca do personagem de ortodoxia inflexível. Como explorado previamente, em 2.2.1, o autor escocês tentou manter a noção causal clarkeana em seu representante na obra, em especial a condição que sustenta que a noção de causa não está vinculada à noção de tempo, mas seria uma condição metafísica.

Como apresentam Khamara (1992, p. 50), Franklin (1980, p. 70) e Dye (1989, p. 128); isso enfraquece esse passo consideravelmente, pois, sem evocar a noção temporal, as bases que sustentam C<sub>4</sub> carecem de justificação, pois, mesmo diante de uma cadeia eterna, há sempre uma causa que sustenta sua condição de existência, não por vir antes, mas, diante de sua contingência, por tal sucessão não trazer em si as razões de sua existência, sendo-lhe exigida uma causa externa, independentemente de uma dependência temporal, senão metafísica.

A tentativa de Cleanto se funda no propósito de afastamento de qualquer forma de argumentação acerca da existência de Deus que não se sustenta em evidências empíricas, havendo nesse passo, em especial, um caráter de *reductio ad absurdum* do argumento demeano, como tentativa de enfraquecer suas bases; todavia, sem muito êxito para C<sub>4</sub>.

Quanto a sua última crítica ao argumento cosmológico, a saber, C<sub>5</sub>, o personagem do teísmo experimental acredita que o raciocínio proposto falha também quando se compreende a relação mereológica que há na sucessão eterna de objetos. Ora, para Cleanto, sabendo que a causa precede seu efeito, que depois é causa do que lhe sucede, bastaria apresentar as causas do objetos particulares de uma cadeia que a cadeia estaria explicada causalmente, porquanto, a união das partes em um todo seria uma mera operação mental arbitrária (D IX, 9).

O que subjaz ao raciocínio de Cleanto é sua concepção mereológica que comporta a formação do todo a partir das partes. Seu princípio se funda na ideia de que o todo é o somatório das partes, sem que o todo tenha características distintas e acrescidas dos seus componentes (O'CONNOR, 2001, p. 157-158). Dessa forma, o que explica e forma as partes igualmente explica e forma o todo, sem que este pudesse ser concebido como um ser autônomo.

A bem da verdade, nosso personagem acredita que a própria noção de todo como um ente à parte não se sustenta. Em relação ao caso em voga, um mundo eterno formado por objetos contingentes, a expressão “mundo como conjunto dos objetos” seria uma criação mental (GASKIN, 1978, p. 66; SESSIONS, 2002, p. 144). Além do mais, seria uma criação arbitrária que não afeta a natureza das coisas, em especial a natureza dos objetos que compõem o todo (D IX, 9).

Uma vez não afetando a natureza das partes, logo, isso se aplica ao todo, pois, ele nada pode ser diferente de seus componentes. Assim, se a explicação causal das partes for em termos de seus membros, não há que, em relação ao todo, evocar um elemento que não esteja presente ao próprio conjunto, sendo sua causa nada mais que um componente que mantenha a natureza das partes e do todo. Assim se expressa Gaskin sobre isso: “É que não há necessidade em ir além do mundo e de seus conteúdos para explicar tanto o mundo quanto quaisquer de seus conteúdos” (1978, p. 67)<sup>427</sup>.

Khamara (1992, p. 50-51) afirma que, diante desse quadro mereológico, não é necessário dar uma causa ou razão do todo no caso de haver causa ou razão de existência para cada parte, pois explicar cada parte já dá sentido ao todo, uma vez que explicá-lo separadamente nada traria de novo em termos de natureza e explicação. Dessa forma, saber quais as causas de cada parte, reconhecendo que fazem parte do todo, inviabiliza exigir que a causa seja algo diferente do que compõe a cadeia eterna (FRANKLIN, 1980, p. 70-71).

Mais especificamente, segundo Campbell (1996, p. 164-166), Cleanto debate com a premissa de que PSR conflita com uma cadeia causal infinita. Assim, sendo o universo nada mais que um conjunto de objetos materiais que o compõem, logo, para Hume, explicar cada objeto material, explicando a todos, seria o mesmo que explicar o conjunto, sem precisar explicar mais nada - no caso, a cadeia toda. Como, para Demea, a existência de Deus decorre necessariamente de PSR, sendo que nos passos [A<sub>6</sub>] e [A<sub>7</sub>] da argumentação se conclui que a existência de uma cadeia infinita de causas colide com PSR, logo, concluímos que há um ser necessariamente existente. Para criticar esse ponto, Cleanto tenta mostrar que a disjunção preliminar com o PSR, ou seja, a disjunção que afirma que ou há um cadeia infinita incausada ou não há, não implica a conclusão pretendida, uma vez que uma causa externa passa a ser desnecessária, retirando sua força. E é isso que se afirma quando se fala que ao explicar cada

---

<sup>427</sup> "It is that there is no need to go beyond the world and its contents in explaining either the world or any of its contents".

membro da cadeia já se explica o todo. Ora, uma vez que a explicação do todo depende da explicação completa das partes, e esta não se refere a qualquer elemento fora do próprio todo, logo, todos os elementos necessários para a explicação do conjunto das partes estão presentes no próprio conjunto, inclusive a explicação do conjunto em si. Dessa forma, qualquer elemento externo torna-se desnecessário e inútil, portanto, pode ser excluído da explicação sem incorrer em algum problema explicativo.

A força da crítica de Cleanto estaria no fato de Hume não acreditar ser impossível haver coisas que existam sem causa (GASKIN, 1978, p. 68), como já havia expressado isso no *Tratado* (T I.3.3.1; I.3.3.7). Se não é impossível haver coisas sem causa, logo, a cadeia em si também poderia ser sem causa, uma vez que as características do todo não podem extrapolar as das partes, seguindo o princípio mereológico proposto por Cleanto. Não apenas essa hipótese, mas compatibilizar a ideia de um mundo eterno com a noção de incausabilidade seria completamente possível (GASKIN, 1978, p. 69). Logo, a hipótese do todo não exigir uma explicação que não estivesse presente nas partes se enfraqueceria ainda mais, dado que a exigência que segue da conclusão de Demea de [A<sub>6</sub>] e [A<sub>7</sub>] não seria irresistível, uma vez que PSR se mostraria relativizado, eliminando a noção demonstrativa e apodítica de uma causa externa de tudo.

Some-se a isso o fato, como propõe Gaskin (1978, p. 67), de que na objeção de Cleanto, subjaz a ideia de que explicar algo se refere a coisas particulares e nunca uma coisa em geral, no sentido de que explicar o todo não diz nada sobre cada componente. Apesar da proposta ser de Cleanto, essa questão encontra guarida em Hume, como afirma Gaskin, uma vez que o autor escocês sugere, pela boca do teísta experimental, que não é o caso de não haver qualquer causa, mas que a pergunta por uma causa externa ao conjunto é incoerente. Não apenas isso, como já afirmado no capítulo primeiro deste trabalho, mas a pergunta por uma causa primeira ou última está além das capacidades humanas. Mesmo se a houvesse, não nos seria possível supor concebê-la de modo justificado, já que inexplicável (T I.1.7.11, I.2.4.29; T Intr., 8). A hipótese de Cleanto, neste caso, corrobora a filosofia de explicações naturalizadas e cética de Hume na obra, pois supõe haver limites na investigação sobre causas últimas em sentido abstrato, além de tentar mantê-la dentro das bases naturais de raciocínio, no caso, não ir além do mundo.

Pela boca de Cleanto, o autor escocês quer mostrar, a partir de sucessivas *reductiones ad absurdum*, que a prova *a priori*, se levada a suas últimas consequências, introduz um sem número de problemas filosóficos que não se compatibilizam com a argumentação: 1) tratar a existência como uma questão abstrata, o que se contrapõe ao fato de ser uma ideia advinda da experiência; 2) supor haver algo que seja necessário em sua existência, sendo que não há experiência de uma qualidade ou capacidade que seja a necessidade; 3) poder-se-ia supor o mundo como sendo necessariamente existente por sua natureza, sem apelar para causas eternas, uma vez que não há privilégio prévio para qualquer uma dessas hipóteses, retirando a força demonstrativa do argumento; 4) uma cadeia eterna não pode ter uma causa que lhe seja anterior, pois haveria um momento antes na eternidade e 5) não há motivos para supor uma causa fora do mundo que explique o todo da cadeia, pois este todo é apenas uma obra mental, sem existência de fato a ser explicada, restando completa a explicação pelas partes.

Mesmo diante do exposto, o afastamento de Hume e Cleanto é mais evidente nos propósitos. Enquanto o teísta experimental quer manter o estudo sobre a questão de Deus dentro da baila dos raciocínios empíricos para sustentar sua prova inferencial a partir de dados do mundo natural (SESSIONS, 2002, p. 144); Hume quer apresentar a inconsistência do raciocínio de Demea, de tal sorte que a conclusão da prova seja considerada não decorrente das premissas. Cleanto quer apresentar uma prova, só que com outra metodologia, sem negar que haja um Deus; enquanto o filósofo escocês está tentando interditar qualquer tipo de prova, como será visto, mostrando-as inconclusivas, não apenas pelo método, mas pelo objeto que se quer tratar.

### 2.3.2 Crítica de Filon ao argumento de Demea

Apesar de ser o representante frequente de Hume, Filon, neste caso, é aquele que apresenta apenas uma objeção e a última. O próprio personagem de cunho cético afirma que os raciocínios de Cleanto poderiam dispensá-lo de apresentar uma crítica (D IX, 10), o que corrobora ainda mais a tese de que o teísta experimental fala em grande medida por Hume, todavia, ele ainda quer explorar um ponto, a saber: que toda a economia do universo pode ser conduzida pela necessidade, pois, uma vez que não podemos ver suas bases, essa hipótese não é dispensada, aliás, temos mais razoabilidade em crer nessa hipótese, tomando o universo

necessário do jeito que ele é, do que supor uma necessidade que lhe é externa (KHAMARA, 1992, 51-52; STOVE, 1978, p. 300-302).

Fílon traz o exemplo da operação da multiplicação (SESSIONS, 2002, p. 145). Supondo seus resultados e fazendo uma análise detalhada feita por um “algebrista hábil e competente”, não lhe escapa o fato desses resultados não se darem por influência externa aos números, mas por uma qualidade de sua natureza numérica que os obriga necessariamente (D IX, 10). A comparação caberia perfeitamente ao mundo, no caso de um hábil investigador poder perceber que as qualidades ordenadoras não seriam alheias ao mundo, o que fora chamado de crítica F<sub>1</sub>.

Fílon já havia afirmado essa tese<sup>428</sup> na parte IV, nos seguintes termos: “Se isso tem algum sentido, de bom grado gostaria de saber porque é que não é também de bom senso dizer que as partes do mundo material ganham ordem por si mesmas e devido à sua própria natureza?” (D IV, 10). O personagem quer mostrar que não há razões mais justificáveis em crer haver um doador da ordem fora do mundo<sup>429</sup> do que no mundo, como afirma logo antes: “Era melhor, por isso, nunca olhar para além do presente mundo material (...) Quando deres um passo além do sistema mundano apenas animas uma disposição de pesquisa que é impossível satisfazer” (D IV, 9). Dessa forma, se aplicado à prova de Demea, esse raciocínio afirma que a investigação que extrapola o mundo material incorre em questões pouco seguras e justificáveis.

Com isso, o universo traria em si todos os elementos de sua própria ordem e sustento, desenvolvimento e sistematização, quedando desnecessária a existência de qualquer ser fora dele. Esse argumento parece sintetizar a terceira e quinta críticas de Cleanto, no sentido de que a explicação do mundo está nele, sem precisar supor haver uma causa fora para se explicar o todo, no caso, o universo. Sendo o universo o conjunto de seres materiais, logo, poderíamos supor, consoante Fílon, que seria da natureza do universo, aliás, dos corpos ter em si os elementos de sua ordem, enfraquecendo a hipótese de um Ser externo como causa. O

---

<sup>428</sup> No caso da parte IV, a discussão versava sobre o argumento do desígnio, especialmente sobre a garantia da inferência mundo-Deus. Cf. O’CONNOR, 2001, p. 162.

<sup>429</sup> Essa questão vai ao encontro da interpretação de leis naturais não como governo do mundo, mas como descrição. Armstrong, ao tratar a questão, afirma que as leis, para Hume, seriam apenas uma relação causal, enquanto que Mumford afirma essa tese de forma mais forte, ao dizer que a tese humiana seria *lawlessness*, uma vez que não haveria uma entidade metafísica chamada lei, negando qualquer forma de necessidade estrutural. Cf. ARMSTRONG, D. M. **What is a Law if Nature?**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 4; MUMFORD, S. **Laws in Nature**. London: Taylor & Francis Group, 2006, p. 14.



personagem faz um alerta a Demea: introduzir a necessidade de poria contra a religião ao invés de apoiá-la (D IX, 10).

Para Stove (1978, p. 304-305), Hume não afirma que o universo é necessário, mas é possível que ele seja tomado por necessário, tendo em sua essência a qualidade de ser necessário. Já Stahl (1984, p. 507) não acredita que Hume está a falar de uma necessidade como qualidade, mas de que há uma necessidade na disposição do mundo e não na sua natureza, no sentido de dizer que, provavelmente, o universo é do jeito que é necessariamente. Ora, a tese de Stahl seria muito restritiva em relação ao que propõe Fílon quando fala de economia do mundo. Esta não envolve apenas sua organização, o modo como se estrutura, mas como essa estrutura pode ser o caso. Uma vez que o universo é do jeito que é, logo, isso seria causado por sua natureza, como já afirmara Fílon (D IV, 10). Assim, quando Stahl afirma, erroneamente, que Stove fala de um mundo necessário, na verdade, este quer mostrar que Hume não exclui a possibilidade do mundo ser necessário por sua natureza, que seria o modo como se entende a ideia de economia do mundo: sua ordem a partir de sua natureza, sem dissociá-las. Isso Stove efetivamente não faz.

Igual posição, defende Dye (1989, p. 124). Dadas as regras algébricas, do exemplo apresentado pelo autor dos *Diálogos*, poder-se-ia afirmar que estas são obra do acaso ou de um *designer*, todavia, um exame detalhado mostra que nada mais são do que decorrências da natureza dos números. Assim, aplicando o raciocínio ao universo, este nada mais seria que algo decorrente de sua natureza material. Dye reforça a ideia de que as decorrências no mundo de sua sistematização seriam parte de sua natureza, fazendo que o exemplo numérico seja mais perfeitamente cabível na analogia.

A objeção de Fílon se encaixa como argumento naturalista-cético, porquanto, o fundamento de sua questão está em conceder ao mundo natural as bases de sua existência e ordem, como algo pertencente a sua natureza. Nos dizeres de O'Connor (2001, p. 162), o fato de haver a causa da ordem e funcionamento do mundo em suas bases naturais, exclui a necessidade de adicionar uma explicação às mesmas que não esteja no próprio mundo. Como a(s) causa(s) está(ão) contida(s) no mundo natural, logo, a investigação por ela(s) tem seus limites impostos pela própria natureza do objeto investigado, corroborando a proposta de explicação naturalizada e o ceticismo da obra, para o qual os limites da capacidade da natureza humana em termos investigativos estariam na experiência, que fornece as bases

construtivas do conhecimento sobre o mundo (SMITH, P., 1995, p. 196-197; FOGELIN, 2009, p. 234; STROUD, 1977, p. 5).

A única questão seria penetrar a natureza dos corpos físicos e de suas relações, assim como o algebrista hábil penetra a natureza dos números. Essa investigação igualmente se daria no âmbito da experiência e não da abstração, evitando cair, o próprio Hume, no alerta feito a Cleanto e Demea, ainda na parte I (D I, 10), quando afirma ser os objetos da teologia os que mais se afastam de nossos limites inquiridores (EHU I, 11-12). O caso de uma inquirição sobre a natureza do mundo seria igualmente de fronteira, todavia, a proximidade maior com a vida comum e a experiência permitiriam corrigir qualquer descuido (EHU V, 1-2), uma vez que a razão, adentrando terrenos de abstração, fornece argumentos invencíveis contra si mesma (D I, 11). Como afirma Plínio Smith, o ceticismo de Hume, também aplicável aos *Diálogos*, abandona as especulações metafísicas, dedicando às "ciências empíricas que nos são acessíveis" (1995, p. 295), ou ainda, de acordo com Biro (2009, p. 46), os limites apresentados por Hume não são sobre o conhecimento em geral, mas apenas aplicável àquele que se propõe supra-científico.

O naturalismo nessa explicação de Hume, pela boca de Filon<sup>430</sup>, mostra-se na questão de que a natureza tem em si os elementos de sua própria compreensão, no sentido que os elementos naturais são completos para dar conta da explicação acerca do mundo<sup>431</sup> (STROUD, 1977, p. 13; DICKER, 1998, p. 162), como explicações meramente naturalizadas. Como os comentadores afirmam, o autor escocês quer desacreditar a proposta de que a razão sozinha sustenta as bases de nossas crenças e de nosso conhecimento do mundo, de tal sorte que uma explicação natural tem sua base na experiência<sup>432</sup>, apelando “para a natureza de nossa experiência e para certas propriedades fundamentais e disposições da mente humana”<sup>433</sup>

---

<sup>430</sup> Vale a ressalva, como investigado na parte 1.3.3 desta obra, que Filon pouco explora o naturalismo em sua posição filosófica na obra se comparado com o ceticismo.

<sup>431</sup> Como será visto, isso aproxima esse tipo de naturalismo de uma tese mais metafísica.

<sup>432</sup> Livia Guimarães afirma o mesmo quando diz que, já no *Tratado*, “(...) Hume anuncia ao público leitor o projeto de fundar a “ciência do homem”, ela própria fundamento de todas as demais. Esta ciência propõe-se a conhecer a ‘essência da mente’ – seus poderes e qualidades – pelo método da observação e experiência. O modelo, como se sabe, é a física experimental newtoniana” (GUIMARÃES, L. Simpatia, Moral e Conhecimento na Filosofia de Hume. In.: **doispontos**. Curitiba, São Carlos, v. 4, n. 2, out. 2007, p. 206).

<sup>433</sup> “(...) appeal to the nature of our experience and to certain fundamental properties and dispositions of the human mind”.

(STROUD, 1977, p. 15). Com isso, ele afasta as bases abstratas obscuras que não tenham fundamento na empiria e que são fonte de erro, que estariam no argumento de Demea.

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 de 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 procuremos descobri-las; e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. (EHU IV, 12)<sup>434</sup>

Chamaremos a esse tipo de explicação de naturalmente completa, pois os elementos explicativos devem ter sua base na experiência, sem poder extrapolá-los de modo justificado e seguro, por apresentar sempre explicações naturalizadas para cada evento no mundo natural.

A concepção de uma explicação completa pode ser dada assim: temos uma explicação completa quando ela traz, na teoria que lhe subjaz, todos os elementos necessários para explicação do *explanandum* proposto, sem precisar evocar elementos alheios à teoria. Jack Ritchie, no livro *Naturalismo*, dá um exemplo: “O argumento [da completude da física] começa com uma observação sobre a física. A física, nos é dito, é causalmente completa: nunca precisamos deixar o reino da física a fim de apreendermos todos os fenômenos físicos” (2012, p. 167)<sup>435</sup>.

Nesse caso, a explicação ocorre quando, utilizando-se os elementos contidos na teoria proposta, sem extrapolá-los, um fato ou fenômeno pode ter sua ocorrência justificada, sendo que o *explanans* pertence à mesma categoria do *explanandum*. No caso ora em análise, a categoria explicativa seria a natural, cujas bases estão na experiência e em uma análise rigorosa de seus desdobramentos, como afirma o autor escocês:

Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre o outro em uma dada situação, tudo o que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado (...) Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade (...) Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente

<sup>434</sup> HUME, 2004 [1748], p. 59.

<sup>435</sup> RITCHIE, J. *Naturalismo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência (...). [T. Intr., 10]<sup>436</sup>

Como o mundo é captado naturalmente e as bases de sua compreensão estão dentro dos raciocínios de causa e efeito (EHU IV, 14), logo, não há falar em explicações abstratas que forneçam as razões para os fenômenos do mundo, mesmo o da sua própria existência (D IV, 9).

E como em todas as operações naturais a primeira imaginação ou invenção de um efeito particular é arbitrária quando não se consulta a experiência, devemos avaliar do mesmo modo o suposto elo ou conexão entre causa e efeito que os liga entre si e torna impossível que algum outro efeito possa resultar da operação daquela causa. (EHU IV, 10)<sup>437</sup>

Ora, Hume dá um exemplo acerca disso quando da explicação do movimento de uma bola de bilhar.

Quando vejo, por exemplo, uma bola de bilhar movendo-se em linha reta em direção a outra, mesmo supondo-se que o movimento da segunda bola seja acidentalmente sugerido à minha imaginação como resultado de seu contato ou impulso, não me seria porventura possível conceber uma centena de outros diferentes resultados que se seguem igualmente bem daquela causa? (...) Todos os nossos raciocínios *a priori* serão para sempre incapazes de nos mostrar qualquer fundamento para essa preferência. (EHU IV, 10 - grifo do autor)

Ele continua,

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. (...) Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência da observação e experiência (EHU IV, 11)<sup>438</sup>.

A citação acima é exemplar, pois reafirma o fato de que nenhuma explicação pode achar suas bases para além da experiência e observação do mundo. Aliás, o próprio autor escocês afirma isso no ensaio *Do Surgimento e do Progresso das Artes e das Ciências*, quando fala

---

<sup>436</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 24.

<sup>437</sup> HUME, 2004 [1748], p. 58.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 59.

sobre a explicação de um evento, afirmando a necessidade de apresentar suas causas, evitando o acaso<sup>439</sup>.

Nada requer tanta acuidade em nossas investigações sobre assuntos humanos quanto distinguir exatamente o que se deve ao *acaso* e o que procede de *causas*, e nem há questão em que um autor seja mais passível de enganar a si mesmo mediante falsas sutilezas e refinamentos. Dizer que um evento decorre de acaso abrevia toda investigação ulterior a seu respeito, e deixa o escritor no mesmo estado de ignorância que o resto dos homens. Se, todavia, se supõe que o evento procede de causas certas e estáveis, então ele pode exhibir toda sua engenhosidade assinalando essas causas e (...) tem a oportunidade de engrossar os seus volumes e revelar seu profundo conhecimento, observando o que escapa ao vulgo ignorante (RP I)<sup>440</sup>.

Dessa forma, uma explicação justificadamente possível para Hume se daria pela via natural de compreensão da mente humana, sem recorrer a princípios abstratos e metafísicos. Biro afirma que: “Hume (...) pensa a explicação em um espírito completamente científico” (2009, p. 46)<sup>441</sup>, sem propor uma filosofia supra-natural (D I, 10-11). A isso nós chamamos uma explicação naturalmente completa, como aquela que contém nas bases naturais tudo o que necessita para justificar a ocorrência de um fato ou fenômeno, sendo compatível com as explicações naturalizadas como expressão do naturalismo humiano nos *Diálogos*.

No caso da bola de bilhar, como não podemos ter a experiência de algum poder ou força que transmita o movimento de uma bola para a outra, logo, devemos perceber qual informação sobre o mundo a experiência nos confere. Ora, como afirma Hume, uma operação da mente, o hábito (EHU V, 5), garante-nos que a conjunção constante passada, via uma uniformidade de casos passados, sustente nossa crença de que quem conferiu movimento à bola parada fora a que estava em movimento, quando tocou-a (EHU IV, 21). Não podemos *a priori* ou via razão apenas (EHU IV, 18) dizer que a inferência segue da noção de movimento, tampouco podemos observar qualquer poder ou qualidade interna à coisa (EHU IV, 21), mas, como nossas crenças são sentimentos (EHU V, 12) sustentados pela experiência, logo, mesmo o hábito, que não é uma qualidade material, encontra seu sustento na empiria, podendo-se dizer que faz parte da natureza humana esse tipo de operação a partir da força da observação

<sup>439</sup> Cf. NORTON, 2009, p. 31-32.

<sup>440</sup> HUME, 2008 [1742], p. 83.

<sup>441</sup> “Hume (...) thinks of explanation in a thoroughly scientific spirit”.

do mundo, evitando tratar esse assunto em termos de relações de ideias, mas como questão de fato.

Voltando ao caso da crítica de Filon, explicar o mundo seria possível apenas com base nos elementos do próprio mundo, sendo-nos impossível buscar as causas últimas que o sustentam. O modo como Filon trata a maneira de explicar uma cadeia causal, como apresentada inclusive por Gaskin (1978, p. 66-67), encaixa-se nessa definição de uma explicação naturalmente completa: não é necessário deixarmos o reino do mundo, parafraseando Ritchie, para explicarmos o próprio mundo, em especial ao tratar da causa de sua existência, pois, uma vez que pensar a causa de um efeito não pode ser sustentada pela demonstração de uma relação de ideias, logo, a base informativa advém, segundo Hume, da observação do mundo, o que inviabiliza deduzir da noção de mundo uma causa extramundana (D IV, 9; IX, 10; VIII, 11).

Dessa forma, Filon apresenta uma objeção que visa inviabilizar qualquer tipo de evocação de um ser extramundo, de modo *a priori* (MERRILL, 2008, p. 44), porquanto, esse tipo de ser, além de estar fora de nossa capacidade investigativa, não é uma decorrência da ideia de mundo e nem mesmo de existência, seja tomando aquele como uma cadeia causal infinita ou finita. Ademais, uma inquirição apropriada concernente ao mundo e a sua existência, deve, portanto, dar conta de suas causas naturais, evitando adentrar em terrenos obscuros. Ou seja, haveria a indicação de uma reserva à existência de entes sobrenaturais como causas explicativas do mundo natural, o que será ainda mais explorado na crítica ao argumento do desígnio, portanto, reforçando a ideia de explicações naturalizadas com base na experiência.

Ao analisar F<sub>2</sub>), isso fica claro (D IX, 11). Quando Filon, no último parágrafo da parte IX, afirma que introduzir certas características, como a necessidade, que são decorrentes da ideia de um Deus cristão, geraria mais problemas do que respostas à prova apresentada por Demea (GASKIN, 1978, p. 73). Não apenas isso, a prova é imprestável inclusive em termos de sustento da religião, pois apenas as pessoas dedicadas à obscuridade poderiam fundar sua religiosidade em uma prova *a priori*, sendo que outros religiosos de pronto perceberiam, mesmo que sem uma identificação técnica, a “deficiência” de uma tal construção probatória, quedando uma prova que não alcance o fim a que se dispôs: provar que Deus existe e, por conseguinte, fornecer as bases da religião cristã, como pensada por Demea.

Enfim, a crítica de Fílon não é uma prova de que Deus não existe, de modo efetivo, mas uma reserva ao uso da razão no tratamento do tema; sendo que, nesse ponto, há grande aproximação com Cleanto. Ambos apresentam um interdito ao tratamento da questão da existência de Deus em termos *a priori*; quedando a prova em algo sem sentido e sem propriedade de uso, porquanto não aborda o tema da maneira correta, a saber, via observação do mundo.

Todavia, ela se difere da de Cleanto quanto à finalidade, como já explorado no final do ponto 2.3.1, porquanto, o físico teísta não quer inviabilizar a existência de Deus, apenas o tratamento *a priori*, enquanto a conclusão de Hume, pela boca de Fílon, retiraria de um ser extramundano qualquer utilidade *a priori*, seja na compreensão da natureza do mundo, seja na explicação de seu funcionamento ou de sua existência.

Assim, pensar a crítica de Fílon e Cleanto como interdição está mais consoante à filosofia humiana, evitando conceder a Hume um tratamento que não lhe seria cabível: tratar Deus como objeto de investigação o qual se poderia afirmar sua inexistência, como algo provado em sentido positivo, ou seja, como se as objeções dos consortes de Demea pudessem ser tomadas como uma prova da inexistência de Deus. Como os objetos da teologia estão além de nossas capacidades, o filósofo escocês, coerentemente, apresenta os limites do raciocínio do ortodoxo inflexível, sem, contudo, transformar sua investigação naquilo que ele critica em Demea, a saber: uma prova (FERRAZ, 2012, p. 83; MARQUES, 2005, p. 132-133).

E quanto à proposta de Cleanto de que o tratamento acerca da existência de Deus deve se dar via inquirição empírica, estaria consoante à filosofia humiana? Poderia a experiência, em detrimento da razão abstrata, provar que há um ser extramundano de modo justificado? Em que pese a interdição de uma investigação abstrata sobre a existência de um tal ser feita por Fílon, tendo em vista o fato da existência ser uma questão de fato, a proposta cleantiana não encontra guarida diante do representante frequente de Hume, como será investigado no próximo capítulo.

### Capítulo 3 - O argumento *a posteriori* e a crítica humiana

Após a análise do argumento apresentado por Demea, na parte IX, há que se reconhecer a centralidade, nos *Diálogos*, de um outro argumento comumente usado à época, na tentativa de mostrar a razoabilidade da crença em Deus, a saber: o Argumento do Desígnio. O destaque desse argumento se faz notório já na estrutura do texto, pois, das doze partes componentes do texto, dez são dedicadas a investigar os elementos que sustentam esse argumento (HURLBUTT, 1956, p. 486; PENELHUM, 1983a, p. 135)<sup>442</sup>.

Isso corrobora o ponto já apresentado anteriormente de que o tema central dos *Diálogos* é a existência de Deus (MERRILL, 2008, p. 93-94; RECCA, 2006, p. 68, PRICE, 1964, p. 100), mesmo que visando compreender alguns elementos de religião<sup>443</sup>, ou seja, a existência de um tal Ser é o fundamento das crenças religiosas, sejam elas em sentido moral ou sobre o mundo, sendo que inquirir a questão de se Deus existe implica mostrar se há ou não razoabilidade em tais crenças, uma vez que dependem da existência de um tal Ser. Sobre isso se expressa Marília Ferraz

O tema central dos *Diálogos* dirige-se a uma investigação do argumento do desígnio segundo o qual a existência de um criador sumamente inteligente, justo, poderoso e benevolente pode ser inferida a partir da ordem e da beleza que observamos no mundo. Este argumento reclama uma resposta para a questão de se temos fundamentos razoáveis para acreditar numa divindade (entendida como princípio originário do universo ou causa primeira) dotada de suprema inteligência, atributos e intenções morais (2012, p. 84).

O que a comentadora explora, além da questão de que as outras crenças dependem dessa crença basilar, é que, no tratamento das provas, resta saber se há indícios irrefutáveis ou mesmo fortes para sustentar a afirmação sobre a existência de Deus. Quanto aos primeiros indícios, como visto no capítulo pretérito, não há falar, seja para Fílon ou mesmo Cleanto, em demonstrações ou deduções da existência de um Ser como Deus, como causa primeira do

---

<sup>442</sup> Em seu texto, Marcos Rodrigues da Silva, afirma que essa tese é defendida por Ayer e Mounce, a qual ele acata, no sentido de reforçar a tese de que o debate dos *Diálogos* não foca apenas em quaisquer problemas de teologia, mas na questão da existência de um ordenador do mundo, em especial diante da possibilidade de inferir um tal Ser a partir da ordem do mundo. Cf. da SILVA, M. R. Hume e o Argumento do Desígnio. In.: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 113, jun.2006, p. 120-123.

<sup>443</sup> Isso fica claro nas partes I, X, XI e XII, quando Hume inquirir outras questões religiosas, como o sofrimento, o papel da religião na vida humana, a questão da moral. Todavia, essas investigações são feitas em referência à discussão de se há um Ser que fundamente as ações e crenças religiosas e não nelas mesmas.



mundo<sup>444</sup>, logo, mostrando a rejeição de Hume por este tipo de prova, inclusive deixando a entender uma interdição à hipótese de se evocarem seres sobrenaturais como causas explicativas. Ainda como explorado, a divergência de finalidade das críticas de Cleanto e Fílon aqui se fazem mais substantivas: enquanto Fílon quer interditar a prova *a priori* e a crença em Deus, Cleanto o faz com vistas a apresentar um novo argumento, que ele considera mais robusto e substantivo, no caso, um argumento que parta da experiência do mundo, evitando tratar de elementos de necessidade quanto à existência de Deus (NELSON, 2010, p. 128; DAVIS, 1991, p. 243-244), fazendo-o o porta-voz do argumento do desígnio, a partir da parte II, com vistas a apresentar uma prova com fortes indícios empíricos que sustentem a crença em Deus, em detrimento de uma prova *a priori*.

Seguindo a mesma lógica adota até agora<sup>445</sup>, podemos dizer que há dois motivos para a apresentação do argumento da parte II por Cleanto, quais sejam: **a)** um interno e **b)** outro externo. Referente ao **a)**, há um elemento estilístico que compõe a obra, além de, concernente ao **b)**, haver a manifestação da realidade intelectual da época com a qual Hume quer debater. Exploremos esses dois elementos, a começar por **a)**.

A apresentação de um tal argumento por parte de Cleanto se encaixa dentro do debate já apresentado na parte I da obra de Hume sobre o uso do ceticismo em questões de religião (HOLLEY, 2002, p. 91). O personagem quer evitar que o ceticismo seja sua base investigativa (D I, 5), especialmente no que tange à religião, como expresso no sorriso de quem havia "percebido alguma troça ou malícia artificial nos raciocínios de Fílon" (D I, 4), o qual havia afirmado que os tópicos dos teólogos e alguns filósofos são tão sublimes, abstrusos e distantes da vida comum que não se poderia confiar na frágil razão diante de tais temas (D I, 3), dados os limites da capacidade humana que incorrem em erros mais severos à medida em que se afasta da vida comum, como afirma o personagem cético. Cleanto acredita que a senda do ceticismo inviabiliza qualquer investigação sincera sobre a realidade, além de não se sustentar coerentemente em seus próprios princípios (D I, 6).

Nosso personagem claramente atribui a Fílon uma postura de ceticismo mais pirrônico (D I, 7)<sup>446</sup>, o que se afasta da posição do personagem cético, que pretende seguir o ceticismo

---

<sup>444</sup> Cf. SALMON, 1978, p. 143.

<sup>445</sup> Lógica hermenêutica adotada nas partes 1.1 e 2.1 desta tese.

<sup>446</sup> Cf. NELSON, 2010, p. 118.

balizado pela vida comum, logo, moderado, dentro dos limites do senso comum e experiência, os quais ajudam e muito a evitar ou diminuir os erros dos raciocínios filosóficos (D I, 10). Todavia, a questão aqui não está tanto em saber se a leitura de Cleanto sobre Filon é correta ou não<sup>447</sup>, pois haveria uma incompreensão sobre o sentido do pirronismo e do ceticismo radical (ANNAS, 2007, p. 134-136), mas se o ceticismo pode ser usado ou não como base de inquirição sobre religião, ou seja, resta saber se o conteúdo das crenças religiosas está além de nossas capacidades. Nesse sentido, há claramente uma dupla postura: Filon acredita que as investigações sobre religião são em grande parte abstrusas, pois lidamos “com objectos que (...) ultrapassam as nossas capacidades” (D I, 10)<sup>448</sup>, introduzindo-nos em “terras estranhas”, pois “não sabemos até que ponto devemos confiar nos métodos comuns de raciocínio num assunto como esse (...)” (*Ibidem*). Com isso, temos um ceticismo moderado, no sentido de se ater aos limites da vida comum e da experiência, que deveria balizar nossas investigações, inclusivamente as sobre religião (DAVIS, 1991, p. 242), observando os limites das capacidades humanas de inquirição. Já Cleanto não desconfia de nossa capacidade de investigação, especialmente em termos de religião (O’CONNOR, 2001, p. 48; SESSIONS, 2002, p. 48). Independentemente de um ceticismo mais moderado ou radical (D I, 17), nosso personagem teísta acredita que nossas capacidades inquiritivas podem, mesmo em relação a fenômenos tomados por grandiosos - como o caso das explicações sobre a natureza de Newton, Galileu e Copérnico - (D I, 12), alcançar tais investigações, desde que haja evidências que se as possa discutir (D I, 13). Dessa forma, não se pode abandonar um conhecimento apenas por ser complexo, desde que a experiência possa fornecer elementos que o fortaleçam (*Ibidem*), mesmo em matéria de religião<sup>449</sup>. O que Cleanto pretende mostrar com seu raciocínio, como o próprio Demea reconhece (D II, 1), é que há fortes evidências que mostrem que a existência de Deus é verdadeira, logo, afastando qualquer dúvida possível, uma vez que devemos assentir às evidências (DAVIS, 1991, p. 241).

Aliás, a discussão sobre esse assentimento exerce um papel crucial na segunda metade da parte I, pois, Filon reconhece que um cético deve consentir, mesmo em investigações sobre

---

<sup>447</sup> Para um debate mais aprofundado sobre o ceticismo de Filon, conferir: O’CONNOR, 2001, p. 40-45; SESSIONS, 2002, p. 43-48; PLÍNIO SMITH, 1995, p. 165; DYE, 1992, p. 467.

<sup>448</sup> Cf. O’CONNOR, 2001, p. 41; SESSIONS, 2002, p. 45-46.

<sup>449</sup> Kemp Smith nota isso em sua análise crítica às partes do *Diálogos* - no Apêndice D, da edição de 1948 - quando afirma que Cleanto concede não haver desconfiança em relação às questões de religião, mesmo quando cotejadas com as de ciência. Cf. HUME, 1948 [1779], p. 98.

a ciência em terrenos mais obscuros, às evidências que se apresentam, com destaque para aquelas advindas da vida comum, dos sentidos e da experiência (D I, 11). A questão é saber se, em termos de religião, as evidências fortalecem ou enfraquecem suas bases (LAING, 1937, p. 180). Num primeiro momento, pode parecer que há um acordo entre Cleanto e Fílon no que tange à busca por evidências. Sessions (2002, p. 48) chega a dizer que além desse suposto acordo, haveria até mesmo a concordância em relação a um ceticismo mais moderado, o que de fato não se dá. Os elementos textuais mostram que Cleanto não faz nenhuma distinção mais profunda entre pirronismo e ceticismo moderado<sup>450</sup> (O'CONNOR, 2001, p. 46), além do fato de que quando ele separa as duas definições, igualmente as condena por terem gerado graves prejuízos à religião, como fica claro no seguinte trecho:

Todos os tópicos dos antigos acadêmicos foram adoptados pelos padres, e, conseqüentemente, propagados durante muito tempo em todas as escolas e púlpitos da cristandade. Os reformadores abraçaram os mesmos princípios de raciocínio (...), e todos os panegíricos sobre a excelência da fé estavam sempre misturados com alguns severos ataques satíricos contra a razão natural. E um célebre prelado da comunhão romana, um homem com o mais amplo saber que escreveu uma demonstração do cristianismo, também compôs um tratado que contém todos os sofismas do pirronismo mais ousado e determinado. (D I, 17)<sup>451</sup>

Além disso, quando Fílon afirma o uso do ceticismo em relação às evidências, ele o faz sob a égide da vida comum e da experiência, evitando ir além do que podemos investigar (D I, 10-11). A questão é que os objetos da teologia, para ele, afastam-se muito do senso comum e da experiência (D I, 3), em relação a que Cleanto é categórico em discordância.

Seria em vão que o céptico distinguiria a ciência da vida quotidiana ou uma ciência da outra. Se são bons, os argumentos utilizados em todas elas têm uma natureza similar e encerram a mesma força e evidência. Se existe alguma diferença entre eles, a vantagem está inteiramente do lado da teologia e da religião natural (...) E pretenderá Fílon, um homem com um espírito tão liberal e um conhecimento tão amplo, alimentar dúvidas gerais e vagas a respeito da hipótese religiosa, que se baseia nos argumentos mais simples e óbvios e que, se não encontram obstáculos artificiais, tem um fácil acesso e admissão à mente do homem? (D I, 16)<sup>452</sup>

---

<sup>450</sup> Provavelmente por uma possível incompreensão histórica sobre o sentido do pirronismo. Cf. ANNAS, 2007, p. 136-138.

<sup>451</sup> HUME, 2005 [1779], p. 18.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 17.

Isso afasta a hipótese de concordância de Sessions e mantém como ponto que aproxima Cleanto e Fílon a necessidade de evidências que sustentem determinadas afirmações, como exposto na questão acima levantada: na investigação sobre religião, as evidências serão fortes o suficiente para sustentar suas crenças, especialmente em Deus? Dessa forma, a querela entre Fílon e Cleanto se constitui em torno de buscar ou descartar possíveis evidências.

Para nosso personagem teísta experimental, se as investigações acerca da ciência, que trazem paradoxos sobremaneira (D I, 13;16), são aceitas pelos filósofos a partir de certas evidências, tanto mais as investigações que tratam de coisas muito mais evidentes, como as religiosas, devem ser cridas sob o fundamento de que não estão além de nossas capacidades, logo, fornecem abundantes evidências ao inquiridor. Aliás, sobre isso Cleanto dá seu aval, ao chamar de “judiciosa” a opinião de Locke de que a fé é um tipo de razão, portanto, que as bases da teologia, sejam naturais ou reveladas, advêm de cadeias de argumentos (D I, 17), o que mostra sua inclinação a uma filosofia da religião baseada na investigação fundamentada no raciocínio, não *a priori*, mas sustentada empiricamente.

Não apenas isso, Cleanto conclui a parte I dizendo que a adoção de um conjunto de princípios é tanto mais fortalecida em sua presunção quanto mais esse conjunto confirma a verdadeira religião (D I, 20), ou seja, a investigação religiosa é deveras óbvia em seus fundamentos que parece inconcebível, para nosso personagem teísta, supor um sistema de princípios que não suporte suas bases, sendo essa obviedade evidencialmente sustentada.

Seguindo tal senda, o argumento que Cleanto propõe não poderia ser outro que não aquele que investigasse a evidência das crenças religiosas a partir da experiência. Com isso, ele se afasta do dogmatismo inicial de Demea, o qual afirmava que a existência de Deus não está em disputa, logo, não é algo que necessita de evidências. Sua reserva à proposta demeana é reforçada pelo fato dela parecer coadunar as pretensões cétricas de Fílon (D I, 5), as quais, como discutido, nosso personagem teísta quer evitar a todo custo; pretensões que poderiam conduzir a um tipo de irreligiosidade por aproximar cétricos e ateus (D I, 17), quando a inviabilidade de mostrar os fundamentos da religião não dariam ao religioso nenhum tipo de crença mais bem fundamentada que a do ateu, fruto de uma posição cétrica em matéria de religião. Dessa forma, as afirmações de Demea sobre a incognoscibilidade de Deus parecem soar como eco da incapacidade de investigar a questão, em sentido cétrico (D I, 3). A questão de Cleanto está em tomar a ideia de que ninguém que se pretenda filósofo adotaria como base

de inquirição o ceticismo e muito menos o ateísmo, logo, qualquer base investigativa que se confunda ou aproxime deste deve ser evitada e abandonada ( D I, 17), no caso em voga, o ceticismo ou mesmo o dogmatismo.

Assim, sua proposta de argumento se encaixa com seu teísmo científico<sup>453</sup>, uma vez que não toma o ceticismo de Fílon (D II, 4) e nem o dogmatismo de Demea como base de inquirição. O que Cleanto propõe é uma investigação acerca das evidências empíricas que corroboram a crença de que há um Autor do mundo a partir de informações da experiência, por isso, denominado teísmo científico ou experimental.

Concernente aos elementos estilísticos da obra, deve-se enfatizar o fato de ser um personagem com uma filosofia distintiva dos demais, nesse caso, um personagem inicialmente não avesso ao debate e discussões sobre a questão da existência de Deus e que busca justificativas evidenciais para sua crença em um tal Ser. Ambas não se vêem em Demea, todavia, o interesse pela investigação está presente em Fílon, o que justifica a quase exclusividade da discussão entre os dois durante as primeiras oito partes do texto<sup>454</sup>, monopólio temporariamente quebrado na parte IX, mas logo retomado.

Não apenas isso, mas Fílon (D II, 3-4), nos dois parágrafos anteriores à prova de Cleanto (D II, 5), afirma que não podemos partir da finitude humana para afirmar a perfeição divina com base na analogia ou semelhança (D II, 3), pois nossa experiência não nos fornece os elementos informacionais sobre os atributos divinos (D II, 4). O personagem cético afirma tais coisas se aproveitando do que Demea havia falado sobre a incognoscibilidade divina (D II, 1). Imediatamente à argumentação de Fílon, Cleanto responde com o argumento do desígnio, que evoca aquilo que Fílon e Demea negam: partir do mundo para sustentar a crença de que há um Autor que o sustenta e o criou. Com isso fica claro que a presença do argumento tem a função de quebrar um suposto consenso entre Fílon e Demea, em prol de evitar o predomínio do ceticismo, a que Demea não se apercebera estar aderindo, como ficará claro

---

<sup>453</sup> HURLBUTT, 1956, p. 487; HOLLEY, 2002, p. 95; ANDIC, 1974, p. 239; SALMON, 1978, p. 167-168; FOLEY, 2006, p. 87-89.

<sup>454</sup> Sequente ao término da discussão que versava sobre o ceticismo, apenas depois de quatro parágrafos na parte II, Cleanto já propõe seu argumento a que Fílon responde de imediato, dando uma guinada na discussão da obra, tema este, sobre se há evidências empíricas sobre a existência de Deus, que dominará dez das próximas onze partes.

quase no final da parte XI, parágrafo décimo oitavo<sup>455</sup>, introduzindo um teísmo com base em evidências empíricas, tentando fornecer elementos que evidenciem a crença cristã, tornando-a justificada. O argumento do desígnio é uma resposta ao desafio humiano de achar as condições de inteligibilidade do discurso acerca de Deus (HOLLEY, 2002, p. 91-92), exigindo de Cleanto novas mostras de coerências à medida que Fílon apresenta pretensas inconsistências.

Contudo, o elemento estilístico, neste caso, é de somenos importância para compreender a presença do argumento, em que pese haver alguma, se comparado ao contexto intelectual. Este estava repleto de pensadores que se encaixam na apresentação do personagem de Cleanto, no sentido, que vem sendo explorado nessa tese, de uma instanciação no personagem de algum filósofo ou alguma filosofia presente à época; enquanto que o estilo da obra ajuda a entender como o personagem se encaixa dentro da estrutura argumentativa. Como ocorrera em relação a Demea, Hume igualmente enfrenta as posições filosóficas vigentes que coloca na boca de Cleanto, desenvolvendo gravosa crítica ao argumento proposto, ao desenvolver sua própria filosofia da religião. Dessa forma, antes de passarmos ao exame da estrutura e conteúdo da prova apresentada por Cleanto, devemos analisar as influências históricas que motivaram Hume a enfrentar essa questão, as quais concernem ao ponto **b**).

### **3.1 Influências histórico-filosóficas na elaboração do argumento do desígnio**

As disputas sobre qual a fonte inspiradora de Hume na concepção do personagem de Cleanto são grandes. Havia um contexto intelectual religioso muito forte que sofrera forte influência do desenvolvimento da ciência nascente. Dentro desse contexto de debate, como apontam Peter Harrison (2009, p. 242) e Topham (2010, p. 64), houve o surgimento de um grupo de religiosos, diferentemente daquele representado por Demea, os quais não se pautavam em uma investigação mais apriorística, mas utilizavam-se da filosofia natural da época para sustentar suas crenças religiosas em termos de evidências empíricas a partir de

---

<sup>455</sup> “Calma! Calma! Gritou Demea: porque é que a tua imaginação te apressa? Aliei-me contigo no sentido de provar a incompreensível natureza do Ser Divino e refutar os princípios de Cleanto, que mediria todas as coisas através de padrões e regras humanas. Mas agora descobro-te a discorreres por todos os tópicos dos maiores libertinos e infieis e a traíres aquela santa causa que aparentemente abraçaste” (HUME, 2005 [1779], p. 123-124 - D XI, 18).

descobertas da ciência, em especial atinente à existência de Deus (MARQUES, 2005, p. 129-130).

Mossner destaca bem o surgimento desses grupos no contexto anglicano, com o qual Hume teve forte contato, especialmente no que tange ao uso da ciência nascente, e de seu método empírico, para sustentar as crenças religiosas.

Na primeira metade do século dezoito, duas escolas de pensamento religiosos floresceram na Igreja Anglicana: o dogmático grupo *a priori*, modificando os sistemas filosóficos de Descartes, Spinoza e Leibniz, tendo seu porta-voz em Samuel Clarke; e o mais recente grupo *a posteriori*, desenvolvendo uma filosofia religiosa a partir da base de John Locke e melhor representado por Joseph Butler. O primeiro grupo tendia, em doutrina, a ser “*Low Church*”; o segundo, “*High Church*”. Ambos os grupos foram influenciados pelo nova ciência, especialmente como prescrita por Isaac Newton, mas o primeiro grupo estava mais marcado pela matemática de Newton; o segundo pelo seu empirismo (1936, p. 335)<sup>456</sup>.

Todavia, essa divisão entre grupos mais empiristas e racionalistas não se deu somente na Igreja da Inglaterra, mas no contexto intelectual e religioso escocês. Entre os presbiterianos, por exemplo, surge um grupo o qual, deixando-se influenciar pelo empirismo inglês, desenvolveu uma apologia das crenças religiosas com base na ciência nascente. Sobre isso, assevera John Nelson:

O outro grupo de Presbiterianos (...) era composto por aquilo que era conhecido como “os moderados”. (...) De novo, em oposição ao grupo ortodoxo, eles tinham a tendência a sustentar que os homens foram criados bons e não maus (...) e, *vide* Hutcheson, que a razão natural dos homens poderia, cientificamente, atravessar a distância entre a existência humana e divina; em suma, que argumentos indutivos em prol da existência de Deus, como o argumento do designio, eram possíveis e válidos (NELSON, 2010, p. 123 - grifo do autor)<sup>457</sup>.

---

<sup>456</sup> "In the first half of the eighteenth century two schools of religious thought flourished in the Anglican Church, the dogmatic *a priori* group modifying the philosophical systems of Descartes, Spinoza, and Leibniz and finding its spokesman in Samuel Clarke, and the more recent *a posteriori* group evolving a religious philosophy from the groundwork of John Locke and best represented by Joseph Butler. The first group tended to be "Low Church" in doctrine, the second "High Church". Both groups had been influenced by the New Science, especially as directed by Isaac Newton, but the first group was most impressed by Newton's mathematics, the second by his empiricism".

<sup>457</sup> "The other camp of Presbyterians (...) was composed of what were known as “the moderates”. (...) Again, in opposition to the orthodox camp, they tended to hold that men were created good and not evil (...), and, *vide* Hutcheson, that men's natural reason could, scientifically, traverse the gap between human and divine existence; in short, that inductive argument's to God's existence, like the argument from design, were possible and valid".

Ambos os comentadores enfatizam dois pontos relevantes para a influência desse grupo empirista no pensamento de Hume, a saber: 1) que, a partir da segunda metade do século dezoito, o grupo de religiosos empiristas começou a se destacar no contexto intelectual de então (MOSSNER, 1936, p. 335-336)<sup>458</sup>, e, não apenas isso, mas por serem considerados moderados, 2) nosso autor escocês manteve maior proximidade com pensadores dessa linha, mesmo que ele mesmo não tenha se tornado um moderado presbiteriano ou anglicano, mas boa parte dos amigos com os quais debatia ideias em filosofia e religião eram do grupo dos moderados, como Hutcheson, na Escócia, e Butler, na Inglaterra (NELSON, 2010, p. 123; RUSSELL, 2008, p. 130-131; CARABELLI, 1972, p. 129).

Todavia, o contexto escocês, em que pese a formação humiana ter sido toda feita no país, não detém a centralidade dos problemas filosóficos mais proeminentes em sua filosofia. Não há falar de uma ausência do contexto escocês (CARABELLI, 1972, p. 130), contudo, o desenvolvimento da filosofia na Inglaterra marca a maior parte dos debates do nosso filósofo escocês (KRAAL, 2013, p. 171), inclusive quanto a essa controvérsia, porquanto, o próprio contexto filosófico escocês era devedor de muitas influências inglesas. Kraal chega a afirmar que, desde o *Tratado*, o foco na argumentação de Hume em matéria de religião, inclusive quanto à teologia, estava na Igreja da Inglaterra e na teologia anglicana, e não nos presbiterianos da Escócia (2013, p. 172-173), sendo que o próprio Hume faz referências constantes a autores ingleses (A, 2; EHU VII, 25 [nota 16]; N XII, 23 [nota 1]), além de deixar marcado, para Boswell, que Clarke e Locke exerceram forte influência em sua juventude, mormente em matéria de religião, como faz notar Paul Russell: “Os interesses compartilhados de Hume e Kames incluíam problemas de religião, particularmente como eles relacionavam às filosofias de Locke e Clarke”<sup>459</sup> (2008, p. 40).

No contexto intelectual da Inglaterra do início do século dezoito, houve uma forte mudança no rumo dos debates de então, visando o crescimento de uma apologética cristã (TOPHAM, 2010, p. 65) em reação a filosofias que se mostravam contrárias às crenças religiosas mais fundamentais (*Ibid.*, p. 62), em especial a crença em Deus, sendo que aquelas chegaram a ser tomadas por ateístas.

---

<sup>458</sup> Sobre isso, Carabelli destaca o fato da *Low Church* ter se sobrepujado sobre a *High Church*, sendo aquela a manifestação da postura mais moderada na Igreja da Inglaterra. Cf. CARABELLI, 1972, p. 207.

<sup>459</sup> "Hume's and Kames's shared interests included problems of religion, particularly as they related to the philosophies of Locke and Clarke".



Nós, por conseguinte, descobrimos que no final do século dezessete e no começo do século dezoito da Inglaterra, o debate ideológico e cultural predominante do período não é mais um debate entre calvinistas e arminianos, mas, em vez disso, um debate entre religiosos apologistas e vários grupos de alegados “ateus”, isto é, hobbessianos, deístas, e livre-pensadores. O triunfo do arminianismo sobre o calvinismo neste momento é abundantemente claro pelo fato que a maioria dos principais teólogos e filósofos anglicanos que tomaram parte no debate - por exemplo, Ralph Cudworth (1617–1689), Samuel Clarke (1675–1729), e os três bispos William King (1650–1729), George Berkeley (1685–1753), e Joseph Butler (1692–1752) - concordaram com a ideia básica arminiana e anti-calvinista de que um livre-arbítrio libertário é essencial para a verdadeira religião. (KRAAL, 2013, p. 176-177)<sup>460</sup>

Como resposta ao avanço dessas filosofias, muitos teólogos e filósofos, como destaca o texto, apropriaram-se da ciência natural crescente para mostrar a plausibilidade e os fundamentos de suas crenças, bem como a fraqueza de seus adversários (TOPHAM, 2010, p. 63-64). Assim, essa apologética a partir da ciência era destacada na Inglaterra e não tanto na Escócia, na qual o debate religioso versava mais sobre algumas questões teológicas<sup>461</sup> envolvendo a parte mais moderada e ortodoxa da Igreja escocesa (CARABELLI, 1972, p. 145-148).

Hyman (2010, p. 32) assevera que a posição empirista, influenciada por Locke<sup>462</sup>, na Inglaterra, acabou por predominar diante do racionalismo cartesiano e matemático-newtoniano<sup>463</sup>. Como dentre as questões de religião mais proeminentes nos debates filosóficos nesse contexto destaca-se a busca por uma prova que sustenta a crença básica de que há um

---

<sup>460</sup> "We thus find that in late seventeenth- and early eighteenth-century England, the major ideological and cultural debate of the times is no longer a debate between Calvinists and Arminians but, instead, a debate between religious apologists and various groups of alleged “atheists,” that is, Hobbists, deists, and freethinkers. The triumph of Arminianism over Calvinism at this stage is abundantly clear from the fact that most of the major Anglican theologians and philosophers that took part in this debate—for example, Ralph Cudworth (1617–1689), Samuel Clarke (1675–1729), and the three bishops William King (1650–1729), George Berkeley (1685–1753), and Joseph Butler (1692–1752)—concurred with the basic Arminian, anti-Calvinistic idea that libertarian free-will is essential to true religion".

<sup>461</sup> Carabelli faz notar a presença, muito conhecida, de um panfleto chamado *The Scotch presbyterian eloquence*, de Gilbert Rule, bem como a resposta de George Ridpath, denominada *An answer to the Scotch presbyterian eloquence*. As questões centrais desses panfletos não eram sobre o uso da razão em prol da plausibilidade das crenças religiosas, mas tratam de sermões estritamente religiosos. O comentador acredita que serviram de inspiração para compor os personagens Demea e Cleanto por eles apresentarem tons predicatórios no texto (CARABELLI, 1972, p. 147-148). Todavia, para além, como fora discutido no primeiro capítulo dessa tese, do elemento artístico, a parte material dos diálogos é crucial para compreender os debates ali presentes e, quanto ao conteúdo, os textos apresentados por Carabelli, como um dos modelos na composição dos personagens ora mencionados, não apresenta quase nenhuma relação com a obra composta por Hume.

<sup>462</sup> É digno de nota o fato de Hume debater vários pontos da filosofia lockeana no *Tratado*, dando mostras do impacto do contexto intelectual inglês em sua formação filosófica.

<sup>463</sup> John Henry destaca, de igual modo, a disputa entre o racionalismo e o empirismo no contexto inglês, não apenas com Locke, mas também com Newton. Cf. HENRY, 2010, p. 49-50.

Deus<sup>464</sup>, Autor sobrenatural do mundo, a posição empirista ensejou o surgimento de argumentos em prol da existência de Deus que seguissem uma tal filosofia. Locke mesmo apresenta um argumento (*Ess.* IV, X) de tipo cosmológico<sup>465</sup>, afastando a ideia inata de Deus (*Ess.* I, IV, §9), por conseguinte, qualquer forma de prova demonstrativa. Todavia, como afirma o mesmo Hyman, seu argumento não teve grande repercussão, ainda mais no debate de Hume na obra, como mostra a ausência de referência a essa prova nos *Diálogos*.

O que chama atenção na ausência da referência a Locke em termos de prova da existência de Deus, está no fato de se utilizar de uma prova cosmológica de tipo empírica, sendo que Hume trata dessa prova em sentido *a priori*, ou seja, o tipo de prova *a posteriori* enfrentada pelo autor escocês não estava presente no filósofo inglês.

Isso não afasta completamente Locke, apenas não o coloca como um interlocutor em termos de provas da existência de Deus nos *Diálogos*. A única referência a Locke, dentro da obra, está associada a Cleanto, quando do fato do filósofo inglês ter se referido à fé como uma espécie de razão (D I, 17), assentindo a essa postura no sentido de justificar a tese de que a religião não é irracional, mas contém fortíssimas evidências que a justifiquem. Dessa forma, não foram as formulações empíricas lockeanas de prova da existência de Deus que Hume estava a discutir, já que o argumento cosmológico enfrentado pelo autor escocês estava centrado na versão de Clarke. Contudo, o fato de Cleanto fazer referência a Locke marca sua inclinação, como se mostrará, ao tipo de filosofia da religião de cunho mais empirista (NELSON, 2010, p. 127; MOSSNER, 1936, p. 335-336; GASKIN, 1978, p. 161; SESSIONS, 2002, p. 25).

O crescimento de uma filosofia da religião, à época, de viés mais empirista deve seu sustento, mais que a Locke, a Newton, o qual exerceu forte influência na composição desse quadro de uma teologia e de uma apologética cristãs sustentadas pelo desenvolvimento da ciência nascente (HENRY, 2010, p. 54). Margaret Jacob (1981, p. 29-30) afirma que a publicação das obras de Newton fez uma revolução não apenas na ciência natural, mas também na concepção clássica de mundo, introduzindo uma perspectiva mais mecânica. Este estaria

---

<sup>464</sup> Esse tema mostra sobremaneira a importância, nas primeiras *Boyle Lectures*, de combater crescentes posições de irreligião (JACOB, 1981, p. 91), as quais inclusive questionavam uma tal existência.

<sup>465</sup> Não é o foco desse trabalho discutir o argumento de Locke que se baseia na ideia de que há coisas que existem agora, assim, partindo da ideia de que as coisas não partem do nada, logo, deve ter havido algum início de tudo.

consciente do impacto de suas publicações, para além da nova ciência, afetando a vida social em geral e a religião, com destaque para a relação entre Criador e criaturas.

Os grandes filósofos mecânicos do século dezessete, de Descartes, passando por Newton e Leibniz, estavam profundamente cientes das implicações sociais e religiosas da nova ciência. Todos, com exceção de Hobbes e Spinoza, trabalharam para usar as novas explicações da ordem natural para enfatizar a dependência do mundo criado em relação à vontade e poder do Criador. (JACOB, 1981, p. 31)<sup>466</sup>

Diante do quadro de um mundo mecânico, regidos por leis rígidas e bem estabelecidas, o físico de Cambridge propunha que essa ordem do mundo não poderia ser considerada fruto de um acaso ou algo intrínseco ao mundo, todavia, algo criado por um Ser sobrenatural e poderoso que governasse o mundo e pudesse estabelecer seus fundamentos com base em leis bem estabelecidas e determinadas. Nos *Princípios*, depois de descrever o sistema solar a partir do movimento dos planetas e das luas em torno do sol, analisando a atuação das lei da gravidade e das forças ali presentes (NEWTON, 1846, p. 504), Newton afirma que “este sistema do sol, planetas e cometas, o mais belo, pode apenas proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso”<sup>467</sup>, ou seja, a ordem dado ao mundo não pode ser concebida como algo sem engenho ou inteligência.

Newton (1846, p. 504-505) continua afirmando que “este Ser governa todas as coisas”, como “Senhor” sobre tudo que há, não como alma do mundo, mas Deus supremo, o Autor desse mundo que não se confunde com ele, mas que está além dele. A adjetivação divina não deixa dúvidas ao evocar um princípio extramundano que seja capaz de fazer o mundo com tamanha ordem e arranjo. Acrescenta o físico inglês que a atuação de Deus no mundo não atinge Sua natureza, sendo esta inconcebível, além do fato de que a ausência de domínio por parte do princípio faria da causa final ou destino ou natureza; o que não se pode conceber dado o arranjo do mundo, como se mostra nesta passagem “Nós O conhecemos apenas pelos seus mais sábios e excelentes engenhos das coisas e causas finais; nós O admiramos pelas

---

<sup>466</sup> "The great mechanical philosophers of the seventeenth century, from Descartes through Newton and Leibniz, were profoundly aware of the social and religious implications of the new science. All, with the exception of Hobbes and Spinoza, labored to use these new explanations of natural order to emphasize the dependence of the created world on the will and power of the Creator”.

<sup>467</sup> "This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being”.

suas perfeições; mas O reverenciamos e adoramos em razão de Seu domínio (...)”<sup>468</sup> (NEWTON, 1846, p. 506).

Os trechos não deixam dúvidas de que, além do projeto científico de Newton, não lhe passava ao largo o impacto de sua produção na religião e na possibilidade de se utilizar dos conhecimentos científicos e descobertas ora nascentes em prol de uma apologia religiosa. É igualmente digno de nota que o trecho é exemplar por fazer presente as raízes de uma prova da existência de Deus a partir do mundo, logo, da experiência que temos dele, evocando um arranjo nele presente. Não conhecemos a Deus nele mesmo, todavia, a partir da presença de seu engenho na criação, podemos perceber que há um Ser inteligente que confere ao mundo ordem, de tal sorte que a partir dela, devemos buscar quem a fez, porquanto, não cabe ao destino ou ao acaso ou ainda à própria natureza conter em si as bases de sua ordem. Destaca-se o fato do físico inglês fazer menção à presença de um engenho no mundo, ou seja, para Newton, não lhe escapa o mundo ser fruto de um plano, cuja percepção nos faz perguntar por quem o poderia ter feito.

Some-se a isso o fato de que um plano não poderia ser autoexecutável, em especial pela magnificência do mundo, exigindo, assim, um Autor capaz de um tal projeto. Essa questão fica clara quando ele reconhece que a beleza e ordem desse mundo só pode ser fruto do “conselho” e “domínio” de um “Ser inteligente e poderoso”, o qual não captamos *quoad se*.

Nessa senda, o físico de Cambridge vai mais além, evocando princípios que podem ser tomados por analógicos ao conceber que, uma vez que não alcançamos a Deus nele mesmo, devemos ter como base do raciocínio que busca compreendê-lo a analogia com o modo humano e o mundo.

Mas, a título de alegoria, é dito de Deus ver, falar, rir, amar, odiar, desejar, dar, receber, se alegrar, se irritar, lutar, modelar, trabalhar, construir; pois todas as nossas noções de Deus são tomadas a partir das maneiras da humanidade por certa similitude, a qual, embora não perfeita, contudo, tem muitas semelhanças. E, portanto, muito concernente a Deus, das aparências das coisas ao discurso sobre quem, pertence certamente à Filosofia Natural. (NEWTON, 1846, p. 506)<sup>469</sup>

---

<sup>468</sup> "We know him only by his most wise and excellent contrivances of things, and final causes; we admire him for his perfections; but we reverence and adore him on account of his dominion (...)"

<sup>469</sup> "But, by way of allegory, God is said to see, to speak, to laugh, to love, to hate, to desire, to give, to receive, to rejoice, to be angry, to fight, to frame, to work, to build; for all our notions of God are taken from the ways of mankind by a certain similitude, which, though not perfect, has some likeness, however. And thus much concerning God; to discourse of whom from the appearances of things, does certainly belong to Natural Philosophy".

O físico não usa a expressão analogia, contudo, ao asseverar que as "noções de Deus são tomadas a partir das maneiras da humanidade por certa similitude", ele dá mostras de que investigar a Deus tem como ponto de partida o que nos é mais próximo e semelhante, exatamente como nos casos em que se recorre a analogias, uma vez que se pretende comparar algo mais desconhecido com uma realidade mais próxima. No caso analisado por Newton, essa similitude está no jeito de ser da humanidade, a qual nos permite conceituar a Deus, respeitadas as diferenças, com base na nossa experiência de mundo, seja das coisas ou das pessoas. Um raciocínio analógico não apenas quanto à ordem mecânica do mundo, uma vez que há a presença de um plano, mas em relação à ação humana (HURLBUTT, 1956, p. 494-495). Por isso, no início do texto, o físico de Cambridge faz ver as alegorias que criamos em termos de ações humanas, as quais auxiliam na compreensão da divindade.

Jacob afirma, com isso, que os newtonianos de então “podem ser identificados como proponentes da nova ciência e filosofia natural os quais insistiram na existência de um ser sobrenatural separado da natureza<sup>470</sup>” (1981, p. 87), o que demonstra o forte impacto que seus escritos tiveram, não apenas na Física nascente, mas nos debates intelectuais mais gerais da Inglaterra dos séculos dezessete e dezoito. Não apenas isso, mas eles não ignoraram o uso de raciocínios e procedimentos analógicos em termos de investigar a existência desse Ser supremo, os quais podem se enquadrar em uma lógica tipicamente empírica, uma vez que esses raciocínios e procedimentos partem da experiência do mundo e da humanidade. Podemos dizer que a base newtoniana dos raciocínios naturais que compõe o quadro apologético de então se pautava em dois princípios basilares, a saber: a analogia e a experiência a partir do mundo.

Assim, em que pese o destaque dado às conferências de Clarke nas *Boyle Lectures*, em 1704 e 1705, bem como o peso dado ao argumento em favor da existência de Deus de cunho mais demonstrativo-racionalista, quando se analisam as conferências, há que se considerar o fato de que a presença de argumentos de cunho empírico se faziam presentes desde a primeira conferência, como o apresentado por Richard Bentley<sup>471</sup> já em 1692. Desse modo, esses

---

<sup>470</sup> “(...) can be identified as proponents of the new science and natural philosophy who insisted on the existence of a supernatural being separate from nature (...)”.

<sup>471</sup> Guerlac e Jacob acreditam que essa escolha tenha tido influência do próprio Newton, dando uma linha apologética aos sermões, seguindo a vontade de Boyle. Cf. GUERLAC; JACOB, 1969, p. 318; RUSSELL, 2008, p. 78.

argumentos compunham o quadro intelectual inglês, chegando ao conhecimento de Hume, como mostra a presença do argumento usado por Cleanto nos *Diálogos* se encaixar, como será apresentado, na estrutura e na base filosófica de um argumento empírico com uso de analogia, como já circulava, à época, na Inglaterra<sup>472</sup>. Isso se mostra de tal sorte no texto, que o argumento a partir da experiência é o único ao qual Fílon acredita ter algum poder possível, por isso, mereceria ser debatido de modo mais detido (da SILVA, 2006, p. 121).

Aproximar, dessa forma, Cleanto do empirismo religioso inglês encontra guarida não apenas histórica, mas textualmente (MOSSNER, 1977, p. 9), como se quis mostrar na parte inicial deste capítulo, ao enfatizar a tese cleanteana de que as evidências em prol da religião são adquiridas a partir da experiência que se tem do mundo (D I, 13; D II, 5), o qual fornece razões para justificar as crenças religiosas, o que concorre para seu teísmo experimental; além de ser favorecido pelo contexto intelectual vigente. Assim, quando se analisa a influência sobre a composição do personagem Cleanto, mormente na prova acerca de um Autor sobrenatural do mundo, o contexto inglês se faz predominante e deve ser tomado como ponto de partido, em especial nas formulações de argumentos em favor da existência de Deus ao estilo de Cleanto, a saber: argumentos a partir da experiência do mundo e com uso de analogias. Nessa senda, duas figuras inglesas parecem despontar, uma vez que defendem o uso da ciência nascente em prol de dar razões para as crenças religiosas a partir de raciocínios analógicos, especialmente a crença-base de que há um Autor do mundo que seja divino, por apresentarem formulações que defendam a crença-base cristã a partir de elementos empíricos, quais sejam: Joseph Butler e, o já referido, Richard Bentley.

Há duas posições básicas entre os intérpretes sobre quem Cleanto representaria na obra, as quais defendem, respectivamente, que há um personagem histórico específico ou que não há uma pessoa específica, mas a representação de um grupo. Vimos que havia igualmente essa dicotomia em relação a Demea, uma vez que ele poderia ser o representante de Clarke ou do grupo de ortodoxos ao qual Clarke pertencia. Tanto em relação a Demea quanto a Cleanto, o foco está na representação em relação ao argumento em favor da existência de Deus apresentado nos *Diálogos*, ou seja, o centro da discussão não está em todo o programa teológico, mas em responder ao problema de identificar um personagem ou grupo que esteja

---

<sup>472</sup> João Paulo Monteiro reforça que o argumento de cunho empirista em prol da existência de Deus, como o do designio era comum entre os religiosos da época, como Newton, Butler, Berkeley, entre outros. Cf. MONTEIRO, J.P. Hume, Induction, and Natural Selection. In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, 1979, p. 295.

sendo instanciado na obra devido à correspondência entre as provas da existência de um Autor do mundo sobrenatural.

Mossner (1936, p. 343-344; 1977, p. 8), segue o primeiro grupo de intérpretes<sup>473</sup>, ao atribuir a Butler a influência-base e a referência que fizeram com que Hume compusesse o personagem Cleanto, sendo este seu porta-voz; o que é seguido por Gaskin (1978, p. 161). Já John Nelson, como representante do segundo grupo de intérpretes, afirma que Cleanto “não é nenhuma pessoa histórica particular, mas meramente uma tipificação; a tipificação dos teólogos moderados (...)”<sup>474</sup> (2010, p. 130), o que é seguido por Carabelli (1972, p. 130-131), ou seja, o personagem da obra instanciaria o grupo de teólogos mais moderados vinculados com um teologia de influência empirista (NELSON, 2010, p. 122-123).

A questão, como ficará mais claro à frente, de cogitar a propositura de Bentley como representado por Cleanto se funda na estrutura muito semelhante de seus argumentos *a posteriori*, em que pese a ausência de comentadores a levantarem essa hipótese. Assim, passemos ao exame dessas três hipóteses, a saber: 1) se Cleanto representa Butler ou 2) Bentley ou 3) ninguém em específico, senão a escola teológica empirista moderada.

### 3.1.1 A hipótese de Butler

A tese que sustenta Butler como quem Hume está a debater na pessoa de Cleanto se funda, especialmente, em Mossner (1936, p. 338-339), no destaque dado ao texto *The Analogy of Religion Natural and Revealed*, publicado, primeiramente, em 1736 pelo bispo de Durham, o qual teria se tornado amplamente conhecido no meio intelectual inglês e escocês (RUSSELL, 2008, p. 131), dentro do grupo apologético mais moderado (BROOKE, 2010, p. 118), do qual fazia parte.

Inclusive, sobre isso, há que se ressaltar que Butler compôs o quadro de debate intelectual teológico inglês apologético contra posturas tomadas por ateístas (KRAAL, 2013, p. 176-177), sendo destacado bispo da igreja inglesa em defesa da fé cristã. Exatamente por

---

<sup>473</sup> Cf. PENELHUM, T. Butler and Hume. In.: **Hume Studies**. v. XIV, n. 2, nov. 1988, p. 266.

<sup>474</sup> “(...) is not any particular historical person but merely a typification; the typification of the moderate theologians (...)”.

isso que Mossner<sup>475</sup> afirma ser Cleanto (1936, p. 335) o representante do bispo inglês dentro dos *Diálogos*, sendo com quem Hume está a debater atinente ao teísmo de cunho empirista. Antes de analisar a proposta de Mossner, resta investigar as bases da filosofia de Butler que ensejaram a tese do comentador de Hume.

Dentro do referido contexto apologético, a base filosófica butleriana, que sustentava boa parte de sua crítica religiosa, estava na influência do empirismo advindo de Newton, como nos confirma Mossner (1936, p. 335). O próprio Butler procura se afastar do apriorismo puro<sup>476</sup>, visando o uso da experiência e não apenas da razão para sustentar as crenças básicas religiosas, como ele deixa claro: "Formar nossas noções da constituição e governo do mundo sobre a razão, sem o fundamento dos princípios os quais assumimos, se a partir dos atributos de Deus, ou outra coisa, é construir um mundo sobre hipóteses, como Descartes" (BUTLER, 1906 [1736], p. xxvii)<sup>477</sup>. E quais seriam esses princípios assumidos?

O Rev. Ronald Bayne (BUTLER, 1906 [1736], p. xx), na sua introdução ao texto de Butler, afirma que a base metodológica usada pelo bispo inglês, já no primeiro capítulo, era indutiva e baseada em fatos e na experiência<sup>478</sup>, evitando raciocínios exclusivamente demonstrativos. Assim, os princípios assumidos por Butler, em sua investigação, se fundam na analogia e na probabilidade que partem da experiência do mundo e não de deduções a partir de conceitos, os quais se mostrariam apoditicamente provados. Ele mesmo não está interessado em investigar as bases da probabilidade, bem como reduzi-la a um sistema, todavia, tomar os graus de certeza da analogia para determinar nossos julgamentos e práticas (BUTLER, 1906 [1736], p. xxvi). Sua proposta fica clara no que segue:

E, em um certo sentido, pode-se acrescentar que aquele que nega que a Escritura seja de Deus por conta dessas dificuldades pode, pela mesmíssima razão, negar que o mundo tenha sido formado por Ele. De outro modo, se houver uma analogia ou semelhança entre esse sistema de coisas e a dispensação da Providência, a qual a Revelação nos informa sobre, e esse sistema das coisas e a dispensação da Providência, a qual a experiência junto com a razão nos informa sobre, isto é, o

---

<sup>475</sup> Cf. PENELHUM, 1988, p. 251 e 266; CARABELLI, 1972, p. 129.

<sup>476</sup> Penelhum afirma que essa postura de Butler se aplica também ao apriorismo moral, como defendido por Clarke. Cf. PENELHUM, 1988, p. 262-264.

<sup>477</sup> "Forming our notions of the constitution and government of the world upon reasoning, without foundation for the principles which we assume, whether from the attributes of God, or anything else, is building a world upon hypothesis, like Descartes".

<sup>478</sup> “ (...) by the inductive method which reasons from the facts of experience”.



conhecido curso da Natureza; isto é, uma presunção de que eles têm o mesmo autor e causa (...)[BUTLER, 1906 [1736], p. xxvii]<sup>479</sup>

E acrescenta mais à frente,

Mas deve ser permitido apenas aderir a raciocínios abstratos com a observação de fatos e argumentar a partir de tais fatos como são conhecidos por outros que são como eles; daquela parte do governo divino sobre as criaturas inteligentes as quais vêm de nossa opinião àquele maior e mais geral governo sobre elas o qual está além delas; e do que está presente para coletar será, doravante, o que é semelhante, crível ou não crível. (*Ibid.*, p. xxvii-xxviii)<sup>480</sup>

Os trechos deixam claro que as bases dos raciocínios propostos por Butler devem partir do que é mais conhecido para, por meio de analogias, alcançar o que não é tão conhecido, aplicando tal metodologia inclusive sobre o governo do mundo. Nesse sentido, a analogia deve sustentar o raciocínio humano, evitando se afastar demasiado do que nos é conhecido, em especial no que concerne à investigação sobre religião (BUTLER, 1906 [1736], p. xxxi-xxxii), de tal sorte que o “argumento a partir da analogia é em geral inquestionável, e indubitavelmente de um sopeso em favor da religião” (*Ibid.*, p. xxxii)<sup>481</sup>. Sobre isso assevera Penelhum: “Seu argumento segue por analogia: uma analogia entre certas características observadas do mundo natural que vemos ao nosso redor e a criação divina como um todo” (1988, p. 267)<sup>482</sup>. Nesse sentido, Butler estima nossas faculdades naturais de sustentar as bases das crenças religiosas, mormente as cristãs (PENELHUM, 1988, p. 268).

Em relação à existência de Deus, a metodologia aplicada não seria diferente.

Como as diversas aparências de desígnio e de causa finais, na constituição do mundo, provam ser o trabalho de uma Mente inteligente, então, as causas finais

---

<sup>479</sup> "And in a like way of reflection it may be added, that he who denies the Scripture to have been from God upon account of these difficulties, may, for the very same reason, deny the world to have been formed by him. On the other hand, if there be an analogy or likeness between that system of things and dispensation of Providence, which Revelation informs us of, and that system of things and dispensation of Providence which Experience together with Reason informs us of, *i.e.*, the known course of Nature; this is a presumption that they have both the same author and cause (...)"

<sup>480</sup> "But it must be allowed just, to join abstract reasonings with the observation of facts, and argue from such facts as are known to others that are like them; from that part of the divine government over intelligent creatures which comes under our view, to that larger and more general government over them which is beyond it; and from what is present to collect what is likely, credible, or not incredible, will be hereafter".

<sup>481</sup> "(...) argument from analogy is in general unanswerable, and undoubtedly of weight on the side of religion (...)"

<sup>482</sup> "His argument proceeds by analogy: an analogy between certain observed features of the natural world we see around us, and the divine creation as a whole (...)"

particulares de prazer e dor distribuídas entres suas criaturas provam que eles estão sob seu governo; o que pode ser chamado seu governo natural das criaturas dotadas de sentido e razão. Isso, contudo, implica algo mais que parecer normalmente assistido, quando falamos do governo natural do mundo. Isso implica no governo do mesmo tipo daquele o qual o mestre exerce sobre seus servos, ou o magistrado civil sobre seus sujeitos. Essas últimas instâncias de causas finais como reais provam um *Governador* inteligente do mundo, no sentido mencionado, e outrora tratado distintamente, assim como quaisquer outras instâncias de causa finais provam um *Criador* inteligente dele (mundo). (BUTLER, 1906 [1736], p. 32-33 - grifo do autor)<sup>483</sup>

Butler, no trecho acima, seguindo exatamente o mesmo elemento apresentado na introdução da obra, afirma que, a partir de elementos de maior proximidade - como o prazer e a dor, ou ainda, as estruturas sociais de governo -, pode-se perceber que o mundo natural reclama um criador que, não apenas fez o mundo, mas que efetivamente o sustente. Por isso Butler afirma ser ele *Governador* e *Criador*. Governador, pois a causa final exerce poder por sobre as criaturas, uma vez que elas seguem leis gerais predefinidas (*Ibid.*, p. 30), as quais foram feitos, não pela natureza, mas pelo Autor da Natureza; Criador, pois alguém fez a obra, agindo sobre ela.

Prova da atuação de Deus no mundo, como nos mostra a passagem, seria o desígnio que reclama a ordem mundana, exigindo uma Mente inteligente que tenha feito o mundo, dando-lhe ordem. Se há inteligência no Autor da Natureza, esta se reflete nas suas obras, apenas em modo de aparências, daí um raciocínio analógico, porquanto, não se capta Deus *quoad se*, mas, a partir do que se percebe em suas criaturas (MERRILL, 2008, p. 65). Assim, podemos entender o uso da analogia social: um senhor exerce governo sobre seus servos, por ter poder para fazê-lo, com isso, tendo o Autor esse poder, logo, analogicamente, ele também o exerce. O mesmo em relação ao exemplo do magistrado e sua atuação jurisdicional.

Todavia, nota-se fraca a analogia em prol da inteligência da Mente autora a partir da estrutura do mundo, causando espécie o fato de Butler não explorar esse suposto argumento propriamente dito em favor da existência de Deus. Ora, Butler não é claro em quais elementos naturais há a presença do desígnio e como isso mostraria um “governo natural do mundo”. Mesmo aqui, a analogia é usada em cima de analogia, pois, ele supõe passar da analogia

---

<sup>483</sup> "As the manifold appearances of design and of final causes, in the constitution of the world, prove it to be the work of an intelligent Mind; so the particular final causes of pleasure and pain distributed amongst his creatures prove that they are under his government; what may be called his natural government of creatures endued with sense and reason. This, however, implies somewhat more than seems usually attended to, when we speak of God's natural government of the world. It implies government of the very same kind with that which a master exercises over his servants, or a civil magistrate over his subjects. These latter instances of final causes as really prove an intelligent *Governor* of the world, in the sense now mentioned, and before distinctly treated of, as any other instances of final causes prove an intelligent *Maker* of it".

social-moral para a analogia natural sem mostrar os passos que justificam uma tal passagem, por exemplo, quando faz referência ao fato de que as coisas no mundo não são acidentais, Butler tem como base analógica o sistema de governo social, as regras morais e os comportamentos sociais (1906 [1736], p. 29) para dizer que Deus governa o mundo em seu curso natural (*Ibid.* p. 30). Não parece ter o conceito de natureza apenas um elemento físico, mas inclusive aquilo que é natural ao homem, como saber se comportar na sociedade. Isso gera ambiguidades quando se fala em desígnios, pois, seriam estes naturais, por comporem a ordem física do mundo, ou por estarem presentes na humanidade? Em termos de recorrer à analogia, metodologicamente, não há gravoso impacto, já que em qualquer caso o uso analógico se mantém, todavia, para considerá-lo uma prova da existência de Deus a partir da experiência do mundo, como proposto por Newton, há que se ressaltar a vagueza e pouca substancialidade da argumentação. Como veremos, isso impacta negativamente na aproximação entre Cleanto e o bispo de Durham.

Penelhum vai mais além quanto à existência de uma prova de Butler sobre a existência de Deus. Ele afirma que o bispo inglês toma a existência do Ser Supremo como pressuposto (1988, p. 266), no sentido de que não há que se questionar uma tal existência, mas apenas reconhecer, diante do sistema do mundo, a partir de suas leis e caracteres, de modo fragmentário, a presença de uma Mente racional e intencional, como apresenta o comentador (*Ibid.*, p. 267); algo igualmente defendido por Gaskin (1978, p. 9), quando afirmava que Butler achava muito óbvia a validade de um argumento do tipo analógico para se avaliar e discutir sobre. Para ele, Butler aceita elementos dos argumentos *a priori* e *a posteriori*, todavia, não os utiliza efetivamente (*Ibid.*, p. 269). Apenas no capítulo terceiro, trecho já supracitado, que Butler fala mais abertamente sobre a relação entre desígnio e uma Mente criadora, contudo, como mostrado, sua analogia logo se volta para os prazeres e a dor e não para o sistema do mundo em especial, nem sobre seu funcionamento físico. Efetivamente falando, não há uma prova da existência de Deus na obra do bispo de Durham, mesmo que em sentido analógico, todavia, uma tentativa de justificar outras crenças cristãs a partir da consolidação do raciocínio por analogia, diante de nossa incapacidade de lidar com Deus nele mesmo (BUTLER, 1906 [1736], p. 24). A analogia restaria como o possível de se utilizar, algo dado por Deus, para que pudéssemos compreender qualquer coisa sobre Ele a partir do mundo, mormente em relação ao seu governo.

Diante disso, a presença mais forte de analogia na obra está vinculada ao modo como Deus governa o mundo, quedando pouca inferência acerca de porque seria Ele seu criador, ou seja, o conjunto inferencial que sustenta a tese de que há propósitos e ajustes nas relações físicas do mundo não é contemplado pela análise de Butler, mas, partindo do arranjo do mundo em termos do sistema prático de vida humana, em especial nossas ações, Butler acredita mostrar que nossa vida prática não fica sem os ajustes devidos a Deus, em especial pelas punições e recompensas [*Ibid.*, p. 24-25]. Ao mostrar que a cada ação corresponde uma consequência, seja o prazer, seja a dor, Deus permite que, por analogia a esses efeitos, reconheçamos que nossas ações serão tratadas de igual forma, fazendo dele um administrador do mundo atinente a nossas ações<sup>484</sup>. Com isso, o bispo de Durham afirma que “(...) nós descobrimos que a verdadeira noção ou concepção do Autor da Natureza é a de um mestre ou governador, anterior à consideração de seus atributos morais” (*Ibid.*, p. 26)<sup>485</sup>. A citação deixa clara que nossa via analógica de acesso, mesmo que remota, a Deus se dá via conceitualização de um governante ou administrador, quase que afastando as justificativas para uma compreensão dele como criador.

Mesmo em relação ao elemento moral, a analogia não mostra que Deus existe, mas como pensar esse Deus, como nos apresenta o Rev. Ronald Bayne (*Ibid.*, p. xxi), em seu comentário ao capítulo terceiro da obra, ao dizer que a questão central está em se perguntar, diante das punições e recompensas, se o Governante do mundo tem características morais. Butler afirma que partir dessa relação causa-efeito nas ações não garante um Autor moral do mundo, pois seria necessário, em relação a cada criatura racional, punir e recompensar na medida exata do mérito e demérito pessoais (BUTLER, 1906 [1736], p. 33). A conclusão do autor pela presença de um governo moral, o qual ele considera ser natural (*Ibid.*, p. 54), está no fato I) do Autor da Natureza não ser indiferente ao vício e à virtude (*Ibid.*, p. 52); II) de Deus distribuir justiça em graus, mas não em diferentes tipos, como realização desse governo moral (*Ibid.*, p. 52-53); III) de nossa experiência perceber os graus de felicidade e miséria, mostrando que Deus não deixa impune o vício e virtude (*Ibid.*, p. 53) e IV) da presença, no

---

<sup>484</sup> No comentário que o Rev. Ronald Bayne faz ao capítulo segundo, que trata do governo por punição e recompensas, ele afirma que nossas inferências partem da percepção dessa relação entre ação e um efeito - punição ou recompensa -, o que permite perceber que Deus não fez o mundo deixando as ações sem suas consequências ponderadas. Cf. BUTLER, 1906 [1736], p. xx-xxi.

<sup>485</sup> "Thus we find, that the true notion or conception of the Author of Nature is that of a master or governor, prior to the consideration of his moral attributes".

vício e na virtude, de uma má ou boa tendência, respectivamente, como algo natural às coisas (BUTLER, 1906 [1736], p. 53-54).

Dessa forma, a base analógica mais robusta está no governo divino em relação às ações, no que tange suas consequências, sendo que suas qualidades morais são perceptíveis como decorrência da atuação de Deus quanto a essa relação, ao não ser indiferente aos atos humanos. É uma inferência a partir do sentido dado às ações por Deus para seus atributos morais, todavia, sem atuar como prova de Sua existência; mas, tomando-a certa, bem como Seu governo, a analogia presa pela caracterização desse governo e do próprio Governante, pois, se a perfeição moral está no equilíbrio da punição e recompensa, segundo Butler, as evidências empíricas fundamentam a atribuição dessa perfeição a Deus.

Em que pese a influência newtoniana em Butler, em especial de uma perspectiva mais empírica para justificar suas crenças religiosas (MOSSNER, 1936, p. 335), seu empirismo aplicado à teologia natural não erigiu uma prova em favor da existência de Deus a partir da estrutura física do mundo, como o propôs o físico inglês, tendo, ao invés, notadamente um viés analógico a partir da vida humana e não da Natureza, afastando-se da abordagem do físico de Cambridge.

Voltando à questão de Mossner atribuir a Cleanto a representação de Butler, há que considerar a força de sua tese, seguindo a proposta hermenêutica por nós proposta, a saber: deve haver elementos internos - textuais e/ou estilísticos - e externos - histórico-contextuais - para se justificar a proposta de Mossner. Começemos pelos elementos textuais.

O comentador de Hume afirma que Butler seria Cleanto por 3 motivos, a saber:

1) O personagem dos *Diálogos* afasta o apriorismo de Demea, em prol de um método mais empírico em matéria de religião (D I, 20; II, 5), por crer que esse dogmatismo do ortodoxo inflexível poderia conduzir a uma aproximação com o ateísmo, o que poderia ser visto como uma instanciação do debate entre Butler e Clarke (MOSSNER, 1936, p. 337), o qual se fundava sobre o uso de uma metodologia mais apriorística em matéria de religião;

2) Além do mais, para Mossner, o argumento do desígnio com qual Hume está a dialogar é a sua forma proposta por Butler (*Ibid.*, p. 343), como também Martin Andic o sugere, ao equiparar a estrutura do argumento de Cleanto com a de Butler (ANDIC, 1974, p. 245). Para Mossner e Andic, Cleanto usa a forma analógica do argumento como desenvolvido por Butler, ao sustentar, como visto, que a analogia remonta a um criador e autor do mundo a

partir das obras e criações do mundo, uma vez que, depois de 1736, a referência ao uso analógico nesse tipo de argumento estaria quase sempre em Butler (*Ibid.*, p. 342);

3) Por fim, Mossner (*Ibid.*, p. 340) acredita que a importância histórica de Butler e de sua obra, em especial a *Analogy*, impactaram a composição das obras de Hume, desde o *Tratado*, no qual Hume teria se referido a Butler como um dos cinco filósofos que colocaram a ciência do homem em um novo caminho (T. Intr., n1).

Todavia, a força do argumento de Mossner não se sustenta, em especial do ponto de vista textual. Em relação ao ponto 1), apesar do bispo de Durham não acolher o apriorismo em sentido estrito, ele também não o afastou completamente como o propõe Mossner. Aliás, Butler (1906 [1736], p. xxvii) afirma que os raciocínios abstratos podem ser sim aderidos, desde que ligados a fatos da experiência, ou seja, nunca isoladamente, mas também não chega a rechaçá-los por completo. Sobre isso, afirma Penelhum (1988, p. 266) quando apresenta um de seus dois motivos que o leva a crer que Mossner está equivocado na associação Cleanto-Butler. Para ele, Cleanto afasta completamente o raciocínio *a priori* e Butler não (PENNELHUM, 1988, p. 269-270), pois ele usaria elementos abstratos para tratar inclusive elementos de moral. Isso se aplica à prova da existência de Deus, pois ele não parece supor não haver um Deus, mas toma como premissa-base o fato de que este mundo tem um Criador para se proceder à analogia entre suas ações e o funcionamento do mundo (PENNELHUM, 1988, p. 267-268). O uso analógico não prova que Deus existe, afastando o uso da razão nesse tipo de prova, mas, com base na observação do governo do mundo, pode-se inferir qual seria a natureza desse Autor e Ordenador, que seria uma Mente. Isso Butler toma por pressuposto, logo, ele não se aproxima de Cleanto em relação a uma aversão ao apriorismo. Isso fica ainda mais evidente na obra do bispo inglês, pois o texto *Analogy* trata tanto de uma teologia natural, parte I do livro, quanto dos elementos de revelação, parte II do texto; sendo que este último elemento está completamente ausente de Cleanto. Um ponto de Mossner que encontra guarida nos textos dos *Diálogos* está no fato de Cleanto e Butler não abrirem mão da experiência como evidência do raciocínio e da analogia, como fica claro em D I, 13 e 16. Contudo, essa aproximação poderia ser feita com Newton, por exemplo, porquanto o físico inglês acreditava que os elementos empíricos deveriam ser usados como fonte evidencial para justificar nossas crenças, uma vez que no momento histórico pululavam religiosos que tentavam apelar para o uso da experiência nesses termos. Dessa forma, a força do ponto 1) é

sobremaneira enfraquecia, pois não há evidências textuais contundentes e nem mesmo uma prova histórico que atribua essa postura de Cleanto exclusivamente a Butler. O fato de Butler ser citado no *Tratado* não garante que Hume tenha mantido o mesmo referencial na obra que começou a ser escrita anos depois, logo, apesar de haver algum elemento histórico da influência do bispo de Durham, todavia, essa influência não pode ser tomada como exclusiva, permitindo inferir que poderia haver outros filósofos com quais Hume está a debater pela boca de Cleanto. Além do mais, o debate entre teístas aprioristas e empiristas não era prerrogativa de Clarke e Butler (CARABELLI, 1972, p. 130), logo, carecem elementos textuais que provem que esse debate está instanciado em Demea e Cleanto, respectivamente, como pretende afirmar Mossner.

No que tange ao ponto 2), a força do argumento de Mossner é ainda menor. Como visto, claramente Butler não tem um argumento do desígnio. Em relação ao argumento de Cleanto (D II, 5), apenas o uso da analogia fortalece a tese de Mossner, todavia, a estrutura do argumento do personagem se funda na analogia obras-construtor e natureza-Criador, o que não está presente em Butler. Sobre isso, Penelhum (1988, p. 266) insiste que o bispo de Durham não tem sequer uma prova ou argumento em favor da existência de Deus, o que ficou mostrado. Ora, a analogia de Butler se refere a elementos da vida social e não da estrutura natural do mundo; além do mais, não há uma estrutura argumentativa que faça mostrar as evidências empíricas como prova de que o mundo reclama um Autor, a não ser de modo subsidiário da analogia social e moral. Logo, Hume não tem em mente a formulação do bispo inglês do argumento via analogia quando o colocou na boca de Cleanto, faltando evidências textuais em Cleanto e Butler que aproximem os dois possíveis argumentos, aliás, um deles nem existe de fato. Dessa forma, resta apenas mostrada a força do uso da analogia por Butler, o que foi mantido por Cleanto, mas não o uso da estrutura argumentativa do bispo inglês pela boca do personagem de Hume. Do ponto de vista histórico, a presença de outros argumentos a partir da natureza do mundo - como o de Newton e de Bentley<sup>486</sup> - não deixam indubitável o uso de um suposto argumento de Butler, excetuando-se a analogia como metodologia investigativa, já que poderia haver uma concorrência de influências, inclusive, mas não exclusivamente, do bispo de Durham. Não apenas isso, mas em outros autores se encontram formulações mais próximas com as de Cleanto, como o

---

<sup>486</sup> Este será analisado algures.

tratamento mecânico dado ao mundo por Newton que o fizera formular um Autor da ordem da *machina mundi*, ou ainda, como será tratado no próximo ponto, o argumento proposto por Bentley. Isso afasta textualmente e historicamente qualquer identificação direta entre Cleanto e Butler quanto ao argumento de nosso personagem em favor da existência de Deus, permitindo apenas uma identificação indireta, ou seja, ao modo de influência a partir do uso da analogia.

Atinente ao ponto 3), quanto ao fato de Hume ter tido contato com a filosofia de Butler, o que seria mostrado pela carta que ele envia a Henry Home, pedindo que o apresentasse ao bispo de Durham, bem como o fato de o autor escocês citar Butler na introdução do *Tratado*, na primeira nota, além de no *Abstract*, segundo parágrafo, não prova a tese de que o conhecimento da doutrina de Butler referente a questões religiosas tenha sido tomada como base da filosofia da religião de Cleanto, porquanto, havia um grande número de outros pensadores que defendiam posturas próximas a de Butler - como Locke, Newton, entre outros -, com os quais Hume certamente teve contato. Isso não quer dizer que o bispo inglês não tenha exercido influência na composição das obras de Hume<sup>487</sup>, todavia, não fundamenta a tese de Mossner de que o personagem Cleanto seja efetivamente um *divine* específico, no caso, Butler. Em favor de sua argumentação, Mossner (1936, p. 343-344) insiste que a presença de Butler nos *Diálogos* se daria de modo especial no penúltimo parágrafo da seção XII (D XII, 33). Neste parágrafo, Hume estaria a debater especificamente com Butler, pois quem fala é Fílon, ao analisar o fato de algumas pessoas darem assentimento à analogia mundo-criador a partir da experiência da inteligência humana e tentar mostrar que o aceite à analogia depende de se poder mostrar as razões que levariam alguém a crer nela, sendo que, caso isso não fosse possível, poder-se-ia recorrer à revelação. Apesar do esforço de Mossner, o problema que se põe é que, mesmo que o autor dos *Diálogos* concordasse em parte com Butler e tivesse o texto *Analogy* em frente aos olhos para escrever esse parágrafo (MOSSNER, 1936, p. 345), isso não quer dizer que ele tenha tomado Cleanto pelo bispo inglês no resto da obra, logo, reduziria a instanciação do bispo de Durham a apenas ao debate do uso da analogia em geral no final do texto, sem levar em consideração as discussões empreendidas por Cleanto sobre a analogia aplicada à natureza e não apenas às ações

---

<sup>487</sup> Mossner observa que Beattie e Huxley reconheceram a relação entre a *Primeira Investigação* e Butler, por exemplo. Cf. (MOSSNER, 1936, p. 342)



humanas e ao governo do mundo, mormente na comparação mundo máquina que fundamenta boa parte do argumento do teísta experimental da obra.

Dessa forma, conclui-se que a tese de Mossner de que Cleanto é Butler não se sustenta. Andres Jeffner (1966, p. 131-132)<sup>488</sup> afirma ter Mossner exagerado na semelhança entre o personagem de teísmo experimental e Butler, uma vez que “não há fundamento suficiente para a asserção de Mossner de que passagens decisivas dos *Diálogos* incluem ‘quase que referências pessoais a Butler e a suas obras’” (*Ibid.*, p. 132)<sup>489</sup>. Isso não nos permite dizer que Hume não fora influenciado pelo bispo inglês, apenas que Cleanto não é a instanciação de Butler (PENELHUM, 1988, p. 273).

Quanto à influência, há destaque para a discussão sobre o uso da analogia (PENELHUM, 1983a, p. 143), tema central para o debate em religião natural para Butler e que se apresenta em Cleanto, sendo esse o grande tema advindo do bispo de Durham. Com isso, tendo em vista a questão do argumento do desígnio, como proposto por Cleanto, a formulação do personagem não pode ser tomada de Butler, sendo, inclusive, esse o ponto mais fraco da tese de Mossner.

### 3.1.2 A hipótese de Bentley

Em que pese o texto do bispo de Durham, de 1736, ter tido forte impacto na filosofia de então, há que se considerar a relevância de algumas *Boyle Lectures* no tratamento do tema de provas da existência de Deus. Aliás, não se pode negar o fato de que, efetivamente, não há um argumento em Butler, além de se considerar o fato de que havia vários argumentos<sup>490</sup> à época de cunho empírico, os quais se utilizavam das descobertas científicas para sustentar a crença de que há um Deus.

Nessa senda, a influência científica e religiosa de Newton se fizeram sentir destacadamente em um pensador inglês chamado Richard Bentley. Este fora, provavelmente,

---

<sup>488</sup> Cf. JEFFNER, A. **Butler and Hume on Religion**: a comparative analysis. Stockholm, Sweden: Diakonistyrelsens Bokförlag, 1966.

<sup>489</sup> “(...) there is insufficient ground for Mossner’s assertion that decisive passages of the *Diálogos* include ‘almost personal references to Butler and to his works’”.

<sup>490</sup> Cf. HENRY, 2010, p. 50; TOPHAM, 2010, p. 64; HURLBUTT, 1956, p. 486-487; SALMON, 1978, p. 143-144.

o inventor de um newtonianismo filosófico (GUERLAC; JACOB, 1969, p. 307)<sup>491</sup>, ao se utilizar das descobertas do físico inglês para desenvolver uma filosofia que sustentasse uma metafísica e uma teologia a partir de Newton. Segundo Guerlac e Jacob, Bentley percebeu, nas descobertas do físico inglês, elementos que poderiam sustentar suas crenças religiosas básicas. Como afirma Paul Russell (2008, p. 27-28), ele estava envolvido nos debates contra os irreligiosos de então, que se contrapunham às crenças religiosas básicas, em especial a de um Autor do mundo<sup>492</sup>, o que permitiu que seus textos, no final do século XVII, exercessem forte influência no meio intelectual inglês (*Ibid.*, p. 277).

Mostras disso estão em sua participação nas *Boyles Lectures*, da quais, aliás, foi o primeiro *lecturer*, em 1692. Guerlac e Jacob (1969, p. 318) afirmam que sua participação fora influenciada pelo próprio Newton, do qual era próximo, buscando dar às palestras e sermões um cunho apologético (RUSSELL, 2008, p. 78). Carabelli (1972, p. 207) chega a afirmar que o autor inglês fora responsável pelo "matrimônio entre newtonianismo e religião" nas *Boyles Lectures*, sendo este um de seus constitutivos. Isso posto, dos oito sermões, os três últimos, apresentados nos três últimos meses do ano de 1692, foram dedicados ao tratamento do uso das descobertas de Newton em prol de mostrar e provar a existência de um Autor do mundo a partir de sua ordem e estrutura (GUERLAC; JACOB, 1969, p. 311). Esta tentativa de provar a existência de Deus acabou por desenvolver um argumento cuja estrutura se sustenta no desígnio e na ordem natural, caracterizando o argumento como um argumento do desígnio.

O fato de Bentley ter sido chamado para ministrar as prestigiosas *lectures*, faz notar seu importante papel no debate intelectual religioso de então (RUSSELL, 2008, p. 77). Além do mais, o pensador inglês fazia parte do grupo anglicano da *Low Church*, o mesmo ao qual Butler pertencia, sendo que aquele sobrepujou a *High Church* na Inglaterra, como nos assevera Carabelli (1972, p. 207), o que daria ainda mais visibilidade intelectual aos textos de Bentley. Guerlac e Jacob (1969, p. 318) chegam a afirmar que as *Boyles Lectures* foram usadas pela *Low Church* como um instrumento de difusão de suas ideias e doutrinas religiosas contra os materialistas e irreligiosos.

---

<sup>491</sup> Sobre isso, Hurlbutt afirma: "Little needs be said about Bentley. He is important at least in being the investigator of Newton's first published statements about theology" (HURLBUTT, 1965, p. 57).

<sup>492</sup> Teria destaque a filosofia de Hobbes que daria ensejo a um tipo de materialismo religioso. Cf. RUSSELL, 2008, p. 25-27.

O que chama atenção em relação a Bentley é que, em que pese o impacto de seus textos sobre religião e sua importância, à época, no contexto intelectual inglês, nenhum comentador, em absoluto, faz menção a ele como influenciador de Hume. Mas o espanto é parcialmente justificado pelo fato do autor escocês dos *Diálogos* nunca ter feito menção a Bentley em suas obras, o que pode ensejar que ele não conhecesse a obra de Bentley. O que se pretende investigar neste tópico é que, do ponto de vista histórico, não há evidências sobre o fato de Hume ter lido os textos de Bentley; todavia, do ponto de vista textual dos *Diálogos*, a estrutura do argumento de Cleanto e a dele se aproximam sobremaneira, muito mais que a de Butler, permitindo entender a composição do personagem de teísmo experimental como a instanciamento de um quadro debatido contextual.

O fato de analisarmos o papel de Bentley, apesar do silêncio unânime dos comentadores, está no destaque que este teve nos debates religiosos, sendo indicado por Newton, como já mencionado, para as *Boyle Lectures* por ser considerado o mais preparado para combater as posturas antirreligiosas, em especial o materialismo. Como as *lectures* se tornaram o veículo de difusão das ideias da facção moderada da Igreja da Inglaterra - a *Low Church* - (GUERLAC; JACOB, 1969, p. 318) e como Hume tinha contato com vários membros desse grupo (NELSON, 2010, p. 123), há fortes indícios de que Hume tivesse contato com alguns debates presentes nesse grupo, mesmo que não tenha tido contato com todos os seus membros.

Há razões para o autor escocês não mencionar Bentley, não sendo de somenos importância, uma vez que os textos do autor inglês vigoraram entre o final do século XVII e início do século XVIII. Depois das *lectures* dadas por Clarke, estas tomaram a centralidade no debate intelectual, o que pode ter ofuscado o impacto dos textos de Bentley. Todavia, não se pode desconsiderar o fato de que Clarke e Bentley se baseavam em dois Newtons diferentes: o primeiro da matemática e dos raciocínios dedutivos; o segundo dos elementos empíricos e descobertas científicas sobre o mundo natural. Butler mesmo, quando jovem, como afirma Mossner, debateu com Clarke exatamente sobre o papel da experiência e do apriorismo racional nas investigações sobre religião. Ademais, a própria postura religiosa de ambas as correntes, sendo os aprioristas tomados por mais dogmáticos e os empiristas, por moderados (NELSON, 2010, 122-123; GUERLAC; JACOB, 1969, p. 307; MOSSNER, 1936, p. 335-336); fez com que Hume tivesse mais contato com a segunda, mais moderada. Dessa

forma, o debate sobre religião a partir do elemento empírico estava presente na formação intelectual de Hume. Aliás, o debate entre Fílon e Cleanto na parte I sobre o uso do ceticismo tem como ponto em comum, como afirma Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 97-98) - no seu Apêndice D, da edição de 1948 - o fato de ambos acreditarem que o assentimento à experiência deveria ser tomado como fonte de conhecimento, sendo a diferença algo em torno da evidência e não dos provimentos de raciocínio. Ora, isso é uma prova de que Hume reconhecia a presença de pensadores que asseveravam ser a religião empiricamente sustentada por evidências, em especial quando comparada às ciências, como se vê quando Cleanto evoca algumas descobertas de Newton - como o estudo da luz e dos corpos celestes e seu sistema - e de Galileu em termos do funcionamento do mundo (D I, 12-13). Contudo, isso não é mostras de que o autor escocês tenha tido contato com Bentley, apenas que estava ciente do debate do grupo ao qual ele pertencia (HOLDEN, 2010, p. 45)<sup>493</sup> e sobre o qual, Bentley, exerceu forte influência<sup>494</sup>.

Ora, como visto nos textos de Butler e de Newton, o uso da experiência como fonte de justificação das crenças religiosas era uma tônica do grupo mais moderado, sendo o mesmo tipo de raciocínio defendido por Bentley. Assim, apesar de carecer de evidências históricas o contato direto de Hume com Bentley, o que com quase toda certeza não ocorreu, o debate e os argumentos presentes na teoria do autor inglês chegaram de alguma forma a Hume, porquanto, há semelhanças textuais muito fortes entre os argumentos de Cleanto e de Bentley. O destaque, objeto de nossa investigação, está na formulação do argumento de Cleanto e de Bentley em termos de desígnio, podendo-se dizer, como Guerlac e Jacob, que já havia na primeira *lecture*, em 1692, argumentos em favor da existência de um Autor do mundo a partir da ordem do mundo e desígnio natural (1969, p. 311). Analisemos o argumento de Bentley.

Ele, nos três últimos sermões, apresenta um argumento do desígnio "a partir do nível cósmico" (GUERLAC; JACOB, 1969, p. 311). Isso fica explícito no título dado aos sermões, os quais aparecem sempre juntos por terem um sequência argumentativa, qual seja: *Uma Refutação do Ateísmo a partir da Origem e da Estrutura do Mundo*. Bentley faz uso das

---

<sup>493</sup> Holden afirma que a composição dos *Diálogos* e de várias seções da *Primeira Investigação* levaram em consideração o contexto no qual estão envolvidos Butler, Bentley, Clarke e Boyle. Para aprofundar esse tema, vide o segundo capítulo de HOLDEN, 2010, p. 19-47.

<sup>494</sup> Paul Russell afirma que na década de 1730 até início da década de 1740, o debate Collin-Bentley sobre a imortalidade da alma estava fortemente presente no meio intelectual inglês, em especial entre o grupo dos moderados. Cf. RUSSELL, 2008, p. 78-79.

evidência científicas de Newton para criar um quadro explicativo que demonstre, contra o materialismo irreligioso, mormente de Hobbes (BENTLEY, 1693b, p. 5-8), a presença de um Autor *extra mundi* e que não se lhe confunda.

Já no primeiro sermão, de outubro de 1692, ele afirma que há três formas de provar que Deus existe: I) a partir das partes vitais e inteligentes do universo, as quais envolvem os corpos orgânicos e animais, como sendo a parte visível do mundo (1693a, p. 1); II) a partir da parte inanimada do mundo, aquilo que ele chama de matéria inanimada bruta (*Ibid.*, p. 2-4) e III) a partir das circunstâncias da vida humana (*Ibid.*, p. 4). Em relação ao ponto I), o que Bentley afirma é que os elementos visíveis do universo compõem a parte naturalmente conhecida e acessível da criação, mostrando às investigações filosóficas a necessidade da existência de um Ser autoexistente, onipotente e de sabedoria imperscrutável (*Ibid.*, p. 2). Quanto ao segundo ponto, Bentley quer mostrar que o firmamento celeste e toda ordem cósmica supramundana evocam a presença de um Criador, como um primeiro Agente sobre o mundo (*Ibid.*, p. 3). Atinente ao último ponto, o autor inglês afirma que a partir do auxílio e das circunstâncias da vida humana, como uma forma de manifestação histórica da presença e atuação de Deus em todos os tempos, podemos perceber que há fatos os quais estão além de nossa capacidade de compreensão (*Ibid.*, p. 4-5). Com isso, não se fariam necessárias outras provas, uma vez que, desde o mais simples inseto à vida humana, tudo evoca a presença de Deus (*Ibid.*, p. 5-6).

Depois de expor suas formas de prova, ele passa a descrever algumas posições acerca da origem do mundo. Ele levanta as hipóteses de um mundo eterno, autoexistente e eterno, a partir do Caos e a partir de mecanismos ou da própria natureza de modo não intencional (*Ibid.*, p. 17-19). Bentley refuta cada tópico (*Ibid.*, p. 19-20), uma vez que estas posições são típicas dos ateus. Dentre as refutações apresentadas, a quarta chama atenção por evocar um argumento do desígnio com base na ordem e beleza do cosmos, além de se fundar nos fins e nas causais finais de suas partes, não podendo ser fruto do acaso ou de um Agente cego, mas de um Agente Inteligente e Benigno (*Ibid.*, p. 20)<sup>495</sup>. Este argumento referente à quarta refutação só vai aparecer no terceiro sermão desta série.

---

<sup>495</sup> "And Fourthly, *à posteriori*, that the Order and Beauty of Inanimate Parts of the World, the discernible Ends and Final Causes of them, the τὸ βελτίον, or a Meliority above what was necessary to be, do evince by a reflex Argument, That it is the Product and Workmanship, not of blind Mechanism or blinder Chance, but of a Intelligent and Benign Agent" (BENTLEY, 1693a, p. 20 - grifos do autor). Vale a ressalva de que o advérbio βελτίον significa melhor.

No segundo sermão, de novembro de 1692, depois de apresentar a estrutura de mundo a partir do materialismo hobbesiano (BENTLEY, 1693b, p. 8-20), sua preocupação passa a ser a apresentação da estrutura do mundo, tal qual descoberta por Newton, como modo de mostrar que o mundo não pode ser fruto da matéria, mas do Divino Poder (*Ibid.*, p. 21), sendo impossível o Caos gerar o mundo (*Ibid.*, p. 29), sem a ação da intervenção divina (*Ibid.*, p. 32-33). Logo, a estrutura mecânica do mundo, o que inclui a gravidade e todas as forças atuantes, só pode ser fruto de Deus (*Ibid.*, p. 35-36 e 38).

Apenas no terceiro sermão, de dezembro de 1692, ele lida com a ideia de que ordem e beleza das partes do mundo devem ser feitas por um Agente inteligente (BENTLEY, 1693c, p. 3-4). O autor inglês apresenta como os corpos celestes e a ordem do universo nos convidam a louvar seu Autor e Governante, mostrando que esses corpos foram feitos por uma Inteligência (*Ibid.*, p. 4-6). Não apenas isso, mas a estrutura e ordem dos corpos animais (*Ibid.*, p. 6-7), a peculiaridade do corpo humano e sua complexidade - em especial o arranjo conectivo entre os afetos e operações da mente com os movimentos do corpo - só podem advir de uma Mente superior (*Ibid.*, p. 7-8)<sup>496</sup>. O mundo, em sua estrutura ou constituição, foi feito pela escolha e *design* de Deus e não pela chance e forças cegas, como ele faz notar: “ (...) a presente constituição procedeu (...) de um Ser Inteligente e Bom, o qual o formou dessa maneira particular da escolha e do desígnio” (*Ibid.*, p. 9)<sup>497</sup>.

Tentando reforçar sua ideia de uma criação fruto da inteligência e agência de um Ser divino, o autor inglês passa a descrever dez pontos nos quais se reconhece a presença e o propósito divinos na criação. Por exemplo, ele percebe que o sol tem um propósito quanto ao calor e estimular as sementes para que se tornem vegetações, como um comunicador de vida e luz (BENTLEY, 1693c, p. 10-11). Não apenas isso, mas o movimento e estrutura dos astros e suas órbitas, as quais demonstram o poder, bondade e sabedoria de Deus (*Ibid.*, p. 13). Bentley (*Ibid.*, p. 14-41) cita outras tantas situações<sup>498</sup> - leis da vegetação, velocidade do

---

<sup>496</sup> Neste ponto, Bentley enfatiza muito a questão da presença de leis na ação divina, como a lei de união e de conexão, algo bem newtoniano, o qual fez uso constante das leis ordenadoras do funcionamento do mundo. Cf. BENTLEY, 1693c, p. 7-8.

<sup>497</sup> “(...) the present constitution proceeded (...) from a Intelligent and Good Being, that formed it that particular way out of choice and design”.

<sup>498</sup> Há que se considerar que muitas das situações descritas, aproveitando a investigação do segundo sermão, são apropriações de Newton e de sua explicação sobre os orbes, movimentos dos astros, entre outros, como mostras de que o acaso não poderia dar tamanha ordem ao mundo, aproximando-se muito do que o físico inglês havia descrito no Escólio Geral do Livro III do *Principia*. Destacam-se o que Bentley apresenta nas situações, dentre as dez, II) a VI). Cf. BENTLEY, 1693c, p. 13-27.

movimento dos astros, calor, rotação, distâncias planetárias, estações, entre outras - nas quais se apercebe a presença divina no mundo, sendo que a ordem e beleza remetem a uma arte e conduta divinas.

A conclusão é ainda mais categórica em relação ao argumento proposto: a análise da estrutura natural do mundo nos permite reconhecer o engenho presente na estrutura inanimada - o orbe celestes - e nos elementos orgânicos - vegetais e animais - , além das estrutura do corpo humano.

Permita-me fazer uma pequena inferência a partir do que fora dito, o que finalizará este presente discurso, e com isso nossa tarefa para o ano. Nós claramente descobrimos muitas Causas Finais e Caracteres de Sabedoria e Engenho na estrutura do mundo inanimado; bem como no tecido orgânica dos corpos animais (...) Para uma tal utilidade das coisas ou um ajuste dos meios aos fins, como nada procede da necessidade de seus seres, nem pode acontecer com eles por chance, necessariamente inferirá que existe um Ser Inteligente, o qual fora o Autor e o Planejador da utilidade. (BENTLEY, 1693c, p. 41)<sup>499</sup>

O texto é exemplar ao mostrar que há causas finais (teleologia), bem como marcas do desígnio e ajustes na natureza feitos por Deus, tanto nos corpos inanimados (celestes) quanto nos elementos orgânicos. Há um ajuste dos meios aos fins e utilidade das coisas criadas. Somando os casos já citados, Bentley vai além, dando mais dois exemplos centrais: I) das partes do corpo humano como incrivelmente ajustadas para seus fins, os quais seriam suas funções e conservação de tudo [1693c, p. 41] e II) da *Eneida* de Virgílio como algo complexo criado a partir de uma inteligência e não pelo acaso, apontando um autor inteligente dessa obra (*Ibid.*, p. 41-42). E mais, acrescenta o autor inglês, não há que se crer que tamanha ordem e medidas na constituição humana, como no caso da produção de uma obra como o citado poema ou na estrutura do corpo humano, pode advir da mera herança natural, estando, na verdade, ali presentes a arte divina; de tal sorte que o mundo natural - em sua constituição orgânica, animal, humana e celeste - reclama a presença de um Ordenador e Autor de tudo, que é capaz de tudo fazer, logo, onipotente, bom, sábio e eterno (BENTLEY, 1693c, p. 42).

---

<sup>499</sup> "Give me leave to make a short Inference from what has been said, which shall finish this presente Discourse, and with it our Task for the Year. We have clearly discovered many Final Causes and Characters of Wisdom and Contrivance in the Frame of the inanimate World; as well as in the Organic Fabrick of the Bodies of Animals (...) For such an usefulness of things or a fitness of means to Ends, as neither proceeds from the necessity of their Beings, nor can happen to them by Chance, doth necessarily inferr that there was an Intelligent Being, which was the Author and Contriver of the Usefulness".

O que chama a atenção no texto de Bentley é sua semelhança com o argumento usado por Cleanto. Este será explanado pormenorizadamente alhures, contudo, cabe aqui mostrar as similitudes, como evidência de influência ao menos histórica.

Seguindo o exposto, sumarizo o argumento de Bentley como segue:

- I) Há ordem no mundo;
- II) A ordem das coisas se dá no nível natural e/ou orgânico tanto dos seres animados e inanimados;
- III) Essa ordem contém a presença de propósitos nas coisas, ou seja, as coisas servem para determinadas finalidades/utilidades;
- IV) Há um ajuste dos meios aos fins como expressão do cumprimento da finalidade e utilidade das coisas [advém de II) e III)];
- V) O ajuste também expressa bondade por conter a realização da teleologia [advém de III) e V)];
- VI) A ordem e o ajuste são encontrados quando há presença de seres inteligentes que as podem realizar, como no caso de um poema ou de qualquer engenho;
- VII) Diante dessa ordem e ajustes, pergunta-se pelo autor, por reconhecer que falta às coisas mesmas as causas e características de sua realização [advém de IV) e VI)];
- VIII) Uma vez que há, no mundo, ordem e ajustes específicos, há que se perguntar por seu Autor, que também tem características específicas [advém de VII) e I)];
- IX) Logo, há um Autor do mundo com poder, sabedoria, bondade e eterno para ser seu criador [advém de I) e VIII)].

Em relação ao que propõe Cleanto (D II, 5), vemos que ele começa pedindo para que se olhe o mundo. Isso é exatamente o que faz Bentley, ao final do último discurso quando fala que, diante do apresentado sobre o mundo, ele poderá fazer uma inferência; ou seja, ambas as inferências advém da percepção do mundo natural. Cleanto continua afirmando que as diversas partes do mundo estão ajustadas de tal sorte que a adaptação dos meios aos fins na natureza se assemelha ao engenho humano, por também conter desígnio e sinais de pensamento, sabedoria e inteligência. A partir disso podemos inferir um Autor. E ele diz mais (D II, 9), quando afirma haver ordem, proporção e arranjo nas partes componentes tanto de uma casa [engenho humana] quanto do universo [engenho divino].



Vê-se, além do exposto inicialmente, que os elementos-base da argumentação de Cleanto são os mesmos de Bentley, quase em sua totalidade: ajuste meios e fins; presença de desígnio e engenho quando há um produtor; presença de sabedoria, inteligência quando há um autor; no caso, em relação ao mundo, um Autor compatível com a ordem do mundo. Não apenas isso, na parte III, Cleanto, tentando reforçar seu argumento, evoca alguns exemplos de ordem e engenho na composição de um livro - famoso caso da biblioteca com inúmeros livros -, destacando exatamente o exemplo da *Eneida*, de Vírgilio, afirmando que um livro é fruto do pensamento e do desígnio (D III, 4-5), como o fizera Bentley (CARABELLI, 1972, p. 86-87).

A semelhança entre os argumentos aumenta quando Cleanto começa a apresentar exemplos da anatomia humana (D III, 7), como o fato do olho ser tão complexo, logo, fruto do desígnio; ou ainda quando da relação orgânica dos animais, bem como de sua constituição (D III, 7 e 9). Todos esses campos de exemplos são usados por Bentley quando fala da constituição dos corpos humanos e animais, o ajuste de suas partes e de suas relações.

Enfim, há muitas semelhanças textuais que aproximam Bentley e Hume, contudo, falta um elemento crucial: o fator histórico. Assim como só poderíamos dizer que Butler é Cleanto pela concorrência desses dois fatores - textual e histórico -, igualmente deve-se aplicar o mesmo critério a Bentley, quedando demonstrado uma semelhança na estrutura formal e material do argumento de Cleanto - inclusive quanto aos exemplos -, sem que se possa, todavia, apresentar fatores contextuais que mostrem que o autor escocês tenha tido contato com o livro de Bentley diretamente, o que com quase certeza não é o caso.

Dessa forma, quanto à hipótese de Bentley, há que se dizer que não é Cleanto, todavia, há fortes indícios de que o modo como ele trata o tema da prova da existência de Deus tenha chegado até Hume, provavelmente, pelo fato deste ter tido mais contato com o grupo do qual aquele fazia parte, lembrando da influência dos textos do autor inglês à época. Nesse sentido, Hurlbutt (1965, p. 58) lembra que o argumento do desígnio em termos newtonianos fora popularizado por Bentley, ou seja, apesar de Hume não ter tido contato direto com ele, o debate sobre desígnio natural recebera sua influência sobremaneira, permitindo que o tomemos como um senso comum de argumentos dessa natureza, os quais foram filosoficamente enfrentados pelo filósofo escocês. Com isso, podemos dizer que houve uma influência indireta, mas não uma instanciação do teólogo newtoniano nos *Diálogos*, abrindo a seguinte questão diante das hipóteses de Bentley e Butler: enquanto este reforçou o uso da

analogia, aquele ajudou na popularização dos argumentos a partir da estrutura do mundo, portanto, não sendo possível fazer uma instanciação um-a-um entre Cleanto e algum personagem, ensejando que Hume estava inserido em um contexto de debate dessa natureza, mais do que preso a um filósofo em especial.

### 3.1.3 A hipótese dos teólogos empiristas

Pelo exposto, a conclusão que defendemos, em relação a quem Cleanto representa, em relação ao contexto social e intelectual de então, é a de John Nelson (2010, p. 130), Carabelli (1972, p. 130-131), Penelhum (1969, p. 273) e Hurlbutt (1956, p. 487), qual seja: Cleanto representa a postura de teólogos<sup>500</sup> que tentavam justificar suas crenças religiosas, em especial a crença em Deus, com base nas evidências empíricas, dando a essas crenças um caráter de racionalidade, ou seja, justificação (JEFFNER, 1966, p. 135-136).

Essa hipótese parece a mais plausível, em relação ao argumento em favor da existência de Deus, objeto desta tese, pelo que fora já analisado. Do ponto de vista textual e histórico, a proximidade entre Hume e algum autor não é coincidente, ou seja, não há um autor no qual coincida a estrutura formal e material do argumento de Cleanto, bem como dados históricos que mostrem claramente o contato de Hume com um tal autor.

O que se mostra mais plausível, em relação ao argumento de Cleanto, é que Hume se aportou no debate em geral que fazia uso das descobertas científicas com fins de justificar as crenças religiosas. Muitos autores usaram estratégias diferentes: em Butler, há o predomínio do raciocínio analógico, igualmente presente em Cleanto; em Bentley, o uso da estrutura do mundo animal, humana e inanimado em prol do uso da inferência; o que também está em Cleanto.

O fato da *Low Church* ter em seus membros muitos que fizeram uso da ciência para fins religiosos não escapou a Hume, o qual queria também esclarecer o uso correto da ciência e da religião (CARABELLI, 1972, p. 99-100), com fins de questionar se as bases usadas pelos religiosos poderiam estar efetivamente justificadas. O autor italiano destaca duas citações de

---

<sup>500</sup> Capaldi afirma serem teólogos liberais, o que concordamos apenas se entendermos liberais no sentido de não-ortodoxos como Demea. Contudo, o comentador não deixa claro o que seriam esses teólogos liberais. Cf. CAPALDI, 1970, p. 239.

Fílon sobre isso: I) D II, 27-28 e II) D XII, 2. Em relação à primeira, Fílon alerta para o modo como a ciência fora conduzida sob pena de que (D II, 28) o uso incorreto dessas descobertas puderam introduzir, na investigação de Cleanto, elementos que escapam à capacidade humana. A segunda é ainda mais clara, quando o personagem do ceticismo moderado afirma que os religiosos usam de máximas científicas, como a máxima de que a natureza escolhe os meios mais simples, para uso na piedade. Ora, segundo Fílon, eles fazem sem pensar sobre, ou seja, sem avaliar, como ele já havia alertado na parte II, as descobertas científicas de modo correto. Acrescentar-se-ia um outro texto no qual Hume (D XI, 20) afirma que os teólogos sempre souberam usar argumentos que pudessem, quando fosse conveniente, sustentar suas crenças e afirmações, moldando suas bases com tempo. Assim, Hume reconhece que os tempos de agora, no debate com Cleanto, são os tempos nos quais os religiosos lançam mão de expedientes científicos, que dantes eram afastados, para justificar sua crença. Seria o uso da linguagem científica como forma de conceder força, ou como diz Hume, para que os “argumentos (...) aguentem, no mínimo, algum escrutínio e exame”.

Hurlbutt (1956, p. 487) corrobora essa visão quando diz que Hume está debatendo com os teólogos que se utilizaram de Newton para desenvolver um novo tipo de teologia, como fica claro quando Cleanto não distingue a investigação da religião e da ciência (D II, 5 e III, 7), dando mostras de aproximação forte em relação a essa nova teologia de cunho empirista (HURLBUTT, 1956, p. 488). Além do mais, a influência da ciência newtoniana se fez presente entre outros autores com os quais Hume estava discutido, como Cheyne e Maclaurin, os quais tomaram a ideia de um mundo mecânico<sup>501</sup> para supor a existência de um arquiteto do mundo (HURLBUTT, 1956, p. 491-493; JEFFNER, 1966, p. 134-135), argumento já presente em Bentley. Aliás, como afirma Salmon (1978, p. 160-161), a ideia de um mundo mecânico já estava presente em Newton, logo, sendo Bentley um newtoniano, a incorporação dessa posição filosófica fora naturalmente feita em sua obra.

Jeffner (1966, p. 140-143) também chama a atenção para um grupo de teólogos os quais faziam parte do contexto intelectual da época e que exerceram grande influência nos debates posteriores acerca de questões de religião, destacando: Boyle, Newton, Butler, além do Cheyne e MacLaurin, entre outros. No caso especial de Newton, o autor reafirma a interpretação de que Bentley fora um dos grandes responsáveis - quiçá o primeiro - pelo uso

---

<sup>501</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre os argumentos usados pelos teólogos empiristas em prol da apologética cristã a partir de uma mecânica de mundo, cf. JEFFNER, 1966, p. 146-169.

das descobertas de Newton em termos de uma apologética cristã empírica (*Ibid.*, p. 141). Essa interpretação de Jeffner reforça nossa tese, pois demonstra que o contexto de debate sobre religião de Hume era muito rico de autores, e mesmo que sem contato direto, como no caso de Bentley, suas obras influenciaram o tratamento dado à apologética cristã, formando uma teologia empírica em defesa das crenças cristãs.

Hurlbutt (1956, p. 495-496) afirma que podemos ver, além do já exposto, influências da obra de Cícero na elaboração da filosofia do personagem<sup>502</sup> ora em análise. De fato, não se pode afastar a influência formal e material do texto *De Natura Deorum*, em especial no fato de aí estar presente o argumento do desígnio (*Ibid.*, p. 495-496), todavia, como Fosl (1994, p. 112) e o próprio Hurlbutt (1956, p. 496-497) afirmam, Hume atualiza essa discussão, trazendo-a para o debate mais científico e mecânico típico de sua época (MARQUES, 2005, p. 131), a partir da influência de Newton, dando maior ênfase, no caso, ao tratamento oitocentista sobre religião que propriamente a Cícero.

A versão apresentada por Balbo, no livro II, pode ser caracterizada como contendo quatro elementos cruciais (JANTZEN, 2014, p. 36): a) ordem, b) propósito, c) providência e d) analogia. Balbo trata de muitos elementos da ordem do orbe celeste (CÍCERO, 2003, p. 58; 72-74)<sup>503</sup>, todavia, o que ele nota, seguindo o Cleanto da obra romana, é que há quatro causas que permitem formar a ideia dos deuses, dentro as quais o equilíbrio (*Ibid.*, p. 61)<sup>504</sup> e a regularidade do orbe que exige uma mente (*Ibid.*, p. 62-63)<sup>505</sup>. Contudo, Balbo não faz uma inferência mundo-divindade, mas associa a estrutura natural a Deus, algumas vezes (*Ibid.*, p. 67-68)<sup>506</sup>, o que é reforçado por Wynne (2008, p. 97-100)<sup>507</sup>, quando afirma que poder-se-iam

---

<sup>502</sup> Também defendem essa ideia Price (1964, p. 97-98), Fosl (1994, p. 103) e Kemp Smith, no seu comentário aos *Diálogos* (HUME, 1948 [1779], p. 60).

<sup>503</sup> Cf. *De Natura*, Livro II, n. 4; 49-56.

<sup>504</sup> Cf. *De Natura*, Livro II, n. 13-14.

<sup>505</sup> Cf. *De Natura*, Livro II, n. 15-18; JANTZEN, Benjamin, C. **An Introduction to Design Arguments**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 37-38.

<sup>506</sup> Cf. *De Natura*, Livro II, n. 35-36.

<sup>507</sup> Para um debate mais aprofundado sobre isso, conferir o modo como Balbo evoca diferentes tipos de deuses quando trata da estrutura do mundo, da maneira como apresentado por Wynne. Cf. WYNNE, John Patrick Frederick. **Cicero on The Philosophy of Religion: De Nature Deorum and De Divinatione**. 2008. 380f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Cornell University, Cornell, 2008, p. 97-112.

evocar alguns deuses quando se fala da posição de Balbo na obra, inclusive tratando o mundo como sábio (CÍCERO, 2003, p. 63-64)<sup>508</sup>.

Dessa forma, em que pese a presença da figura de um Cleanto, antigo, e de seu argumento em prol da ideia dos deuses partir também da ordem e estrutura do mundo, as conclusões a que chega - vários deuses -, bem como o modo de tratar o mundo, como um deus e mesmo sábio, quase vivo, não permitem associar os dois argumentos diretamente. O que se faz mais plausível supor é que Hume toma a estrutura de debate proposta por Cícero, bem como alguns elementos do problema tratado e o atualiza concernente ao seu contexto, de tal sorte que ficam mais explicáveis as variações do argumento de Balbo e do nosso personagem teísta, diante de haver mais dissonâncias que concordâncias em relação à estrutura e conteúdo dos argumentos, com destaque para a conclusão de um mundo divino e com características humanas.

Isso fica explícito quando, depois de apresentar a ideia de ordem advinda de um arquiteto na obra do grande orador romano, Hume, pela boca de Fílon, afirma: “Se este argumento, digo eu, teve maior força em tempos mais antigos, quanto mais não deve ter agora, quando os limites da natureza estão tão infinitamente ampliados e diante de nós se abre tamanha cena magnificente?” (D V, 2). Na presente passagem, o autor escocês está a falar diretamente das novas descobertas da ciência da natureza sobre o funcionamento do mundo, bem como o impacto que um argumento que recorra a esse tipo de raciocínio teria em uma sociedade de ciências naturais nascente<sup>509</sup>. Isso não empobrece a influência do autor romano, mas dá mostras de como a composição do argumento *a posteriori* fora fruto de uma elaboração profunda, como se depreende da preocupação de Hume em apresentar o personagem Cleanto o mais forte possível, quando do envio de sua carta a Gilbert Elliot, a partir de influências clássicas, mas com destaque para as presentes no contexto intelectual humiano.

Dessa forma, o debate com Cleanto representa o modo como Hume, a partir de evidências textuais e históricas, apresenta sua visão sobre o uso da racionalidade e método científico em religião, como maneira de criticar esse tipo de filosofia (HURLBUTT, 1956, p. 497), reforçando a tese ora defendida, de que Cleanto não pode instanciar, como em Demea

---

<sup>508</sup> Cf. *De Natura*, Livro II, n. 21-23.

<sup>509</sup> Fílon segue citando as descobertas dos microscópios e o uso apologético que se poderia fazer delas (D V, 3).

foi possível mostrar, um único pensador, mas uma posição crescente à época: o teísmo experimental. Além do mais, isso fica mais claro nos casos do uso da ciência em prol de provar que há um Deus, os quais eram muito comuns no senso comum intelectual religioso da época (SALMON, 1978, p. 143-144), como no caso do argumento apresentado por Cleanto, pois as influências na construção do argumento são variadas, mas presentes no grupo de teólogos de matriz intelectual empírica e de religiosidade mais moderada do contexto humiano.

### 3.2 O Argumento do Desígnio

Superada a questão dos elementos históricos que influenciaram o autor escocês a debater com um personagem - Cleanto - de cunho empirista, todavia, religioso, podemos analisar o tratamento dado por Hume à questão, pela boca de Fílon.

Para analisar o argumento apresentado por Cleanto, iremos sistematizar a apresentação do mesmo, para somente depois investigarmos as críticas apresentadas por Fílon. Esse procedimento se justifica pelo fato de o argumento ir modulando ao longo de algumas das partes principais do texto, apresentando versões diferentes ou, quando não há uma versão nova, pelo fato de haver elementos novos esmiuçados por Cleanto nas diversas partes da obra, focando em algum problema peculiar introduzido em lugares específicos do texto de Hume (O'CONNOR, 2001, p. 27-29)<sup>510</sup>.

Em outro sentido, a analítica da crítica de Fílon se foca na base do argumento: crítica à analogia e à ordem-semelhança<sup>511</sup> inferencial a partir da natureza; além de tratar dos mesmos aspectos só que em relação aos atributos morais. Dessa forma, a base crítica humiana se funda na investigação do modo de uso da analogia e ordem-semelhança (GASKIN, 1978, p. 13; MERRILL, 2008, p. 91-92; TWEYMAN, 1993, p. 168-169) como forma de justificação racional da existência e atributos morais de Deus via inferência.

---

<sup>510</sup> Kemp Smith, ao fazer uma análise crítica às partes dos *Diálogos*, no seu Apêndice D, igualmente mostra que o modo como Cleanto apresenta a estrutura de seu argumento modula ao longo dos diálogos da obra. Cf. HUME, 1948 [1779], p. 99-101.

<sup>511</sup> Doravante utilizarei o termo ordem-semelhança no sentido de que a constatação empírica, como será pormenorizadamente tratado no ponto 3.2.1 desta tese, fornece duas informações importantes sobre a estrutura do mundo, quais sejam: que ele tem arranjo em sua partes componentes, ou seja, ordem; além dessa ordem envolver semelhança de casos constatados pela experiência, por terem em comum a estrutura arranjada.

É digno de nota, antes do mais, que o argumento apresentado por Cleanto é tradicionalmente chamado de argumento do desígnio<sup>512</sup> (*design argument* ou *argument from design*), nomenclatura que será mantida doravante. É um argumento do tipo *a posteriori* (O'CONNOR, 2001, p. 27; ), porquanto, parte da experiência do mundo (GASKIN, 1978, p. 10), e não apenas do conceito ou de argumentos de razão pura sem referência ao mundo natural, ou seja, um argumento que se encaixa na proposta de um teísmo experimental, pois acredita ser possível haver no mundo natural evidências da existência de um Autor do mundo (McCANN, 2008, p. 116). Mas por que usar a expressão argumento do desígnio e não outras?

Estrada, ao tratar do tipo de argumento *a posteriori*, afirma que ele faz parte dos argumentos pela ordem do mundo, já que “é um argumento em que partimos da ordem e da finalidade da natureza, o qual já implica uma interpretação da realidade, e que chegamos a um conceito de Deus (...)” (1994, p. 117). O autor nada mais faz que seguir o que Kant, ao tratar das três possíveis provas da existência de Deus, afirmara sobre o tema: “Todos os caminhos, pelos quais se possa enveredar, partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo (...)” (KrV, B618/A590); e acrescenta que essa prova é chamada “*físico-teológica*” (KrV, B619/A 591 - grifo do autor).

O autor de Königsberg não se afasta da tese do ordenamento, pois, ao explicar mais detalhadamente esse tipo de prova, afirma:

“Se, portanto, nem o conceito das coisas em geral nem a experiência de qualquer *existência em geral* podem conceder o que é requerido, só resta um meio: procurar se uma *experiência determinada*, por conseguinte a das coisas do mundo presente, se a sua natureza e ordenação, não fornecem um fundamento de prova que nos possa fazer chegar, com segurança, à convicção da existência de um Ser supremo” (KrV, B 648 /A 620 - grifo do autor)<sup>513</sup>

Desse modo, percebe-se que a tônica da prova está na análise da estrutura do mundo, por exemplo, procurando-lhe uma ordem ou características particulares que possam nos fornecer evidências para inferir a existência de um Ser que seja seu Autor e que está fora da

<sup>512</sup> Cf. GASKIN, 1978, p. 9; O'CONNOR, 2001, p. 29; SESSIONS, 2002, p. 53, YODER, 2008, p. 98-99; WIELENBERG, 2010, p. 226; TALIAFERRO, 2005, p. 168-169.

<sup>513</sup> Cf. KANT, 2010 [1787], p. 518.

própria estrutura do mundo natural, tudo isso a partir de inferências baseadas nessa mesma estrutura natural do mundo perceptível pelos sentidos.

Ratzsch e Koperski<sup>514</sup> reforçam tal tese, quando afirmam:

Argumentos Teleológicos (ou *argumentos a partir do desígnio*), pelo contrário, iniciam-se com um catálogo de propriedades muito mais especializado e termina com a conclusão concernente à existência de um designador com propriedades *intelectuais* (conhecimento, propósito, entendimento, providência, sabedoria, intenção) necessárias para *planejar* as coisas, exibindo as propriedades especiais em questão. Em sentido geral, então, argumentos teleológicos focam em achar e identificar vários traços de operação de uma mente nas estruturas físicas e temporais da natureza, comportamentos e caminhos. *Ordem* de algum tipo significativo é usualmente o ponto de partida dos argumentos do desígnio. (RATZSCH; KOPERSKI, 2016, p. 2 - grifo do autor)<sup>515</sup>

Diante dessas diversas análises, percebe-se que argumentos do tipo *a posteriori* podem assumir diversas estruturas de prova, inclusive variando em termos de nomenclatura: argumento pela ordem, argumento físico-teológico, argumento teleológico ou argumento do desígnio. Apesar da diversidade de estrutura, podemos remontar pontos-chave comuns e divergentes em todos eles. Quanto aos pontos comuns (PC), podemos dizer que: PCI) são argumentos a partir da experiência do mundo natural; PCII) acreditam que há na estrutura do mundo características que o próprio mundo não pode se conferir; PCIII) uma característica não auto-concedida é a ordem; PCIV) deve-se inferir, via analogia, a existência de um Autor dessas características não auto-concedidas fora do mundo. Concernente aos pontos divergentes (D), temos que o argumento DI) pode se restringir apenas à ordem natural das coisas, excluindo elementos morais, por exemplo; ou DII) afirmar a presença de finalidade ou propósito no mundo, além da ordem natural. Quando se passa ao exame dos tipos de nomenclaturas, percebe-se que em algumas delas a diferença está apenas no vocábulo e não na estrutura. Nesse sentido, podemos reduzir os tipos de argumentos (A) *a posteriori*, desse tipo, a três: A1) o que trata apenas da ordem natural, nesse caso, entra apenas o que

<sup>514</sup> Cf. RATZSCH, D.; KOPERSKI, J. Teleological Arguments for God's Existence. In.: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. dez., 2016. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/teleological-arguments/>>. Acesso em 14 jun. 2017, p. 1-2.

<sup>515</sup> "Teleological arguments (or *arguments from design*) by contrast begin with a much more specialized catalogue of properties and end with a conclusion concerning the existence of a designer with the *intellectual* properties (knowledge, purpose, understanding, foresight, wisdom, intention) necessary to *design* the things exhibiting the special properties in question. In broad outline, then, teleological arguments focus upon finding and identifying various traces of the operation of a mind in nature's temporal and physical structures, behaviors and paths. *Order* of some significant type is usually the starting point of design arguments".



chamamos de argumento pela ordem do mundo (ou argumento da regularidade<sup>516</sup>); A2) o que lida apenas com a presença de finalidade ou propósito no mundo, estando incluso aqui o argumento teleológico<sup>517</sup> e A3) os que tratam da ordem do mundo natural e da presença de finalidade ou propósito no mundo, incluindo-se elementos morais e da ação humana, cujos exemplos são os argumentos do desígnio e físico-teológico.

A explanação sobre o uso da expressão no caso ora em análise se justifica pelo fato das três últimas nomenclaturas referidas, historicamente, terem sido usados para o mesmo tipo de argumento, sendo apenas uma questão de mudança de vocábulo e não de estrutura argumentativa. Isso fica claro na passagem do trecho de Ratzsch e Koperski e nas palavras de Swinburne, ao tratar desse tipo de argumento:

Eu entendo por um argumento a partir do desígnio o que argumenta a partir de um padrão geral de ordem no universo ou provisão para as necessidades dos seres conscientes para um Deus responsável por esses fenômenos. Um argumento a partir do padrão geral de ordem eu irei chamar um argumento teleológico. (O nome 'argumento teleológico' tem sido frequentemente usado para caracterizar os mesmos argumentos como 'argumento a partir do desígnio' [...]) [SWINBURNE, 2004, p. 153]<sup>518</sup>.

Um caso ilustrativo dessa divergência vocabular está em Gaskin, quando ele afirma que Hume não soube diferenciar ordem e propósito (1978, p. 12-13) na formulação que ele coloca na boca de Cleanto, acreditando haver um argumento do desígnio com dois sub-estágios: a) um a partir da ordem e b) outro identificando a presença de propósito no mundo. De certa forma, ele afirma que Hume confunde o argumento pela regularidade com o argumento teleológico, tratando-os como um único e mesmo argumento.

Dessa forma, para se evitar divergências de sentido, tomaremos A3) como o modelo de estrutura de argumento do tipo *a posteriori* tratado por Cleanto, ou seja, é um argumento que trata, como será mostrado alhures, tanto da ordem natural do mundo quanto da presença de

---

<sup>516</sup> Essa nomenclatura é usada por Gaskin (1978, p. 10-11).

<sup>517</sup> Neste sentido, destaca-se a Quinta Via de Tomás como típico argumento com base no propósito, uma vez que parte da ideia de que objetos inanimados tem um fim que devem buscar - como no exemplo que o Aquinate dá de uma flecha cuja finalidade é conferida por um arqueiro e não por ela mesma. Cf. AQUINO, 2009, p. 168-169, Pars I, q. 3, art. 2.

<sup>518</sup> "I understand by an argument from design one that argues from some general pattern of order in the universe or provision for the needs of conscious beings to a God responsible for these phenomena. An argument from a general pattern of order I shall call a teleological argument. (The name 'teleological argument' has usually been used to characterize much the same arguments as 'argument from design' [...])." Swinburne já definiu esse argumento nestes termos em um texto de 1968. Cf. SWINBURNE, 1968, p. 199.

propósito ou finalidade em termos de estrutura física e de ações humanas, especialmente, atinente à moral. Apesar da análise de Gaskin ressaltar um ponto importante, qual seja, que há diferença entre ordem e propósito, pode-se pensar que Cleanto não necessariamente está confundindo ambos, porquanto a semântica de desígnio pode ajudar a resolver essa tese da confusão.

Quando se fala da noção de finalidade - teleologia (τέλος, em grego) -, se está a propor a ideia de que determinados seres existem visando alcançar algo, a que chamamos fim. Visar algo é próprio de seres com razão, uma vez que o elemento intencional se faz presente. Nesse sentido, como o universo tem, em sua maior parte, seres inanimados ou com baixo grau de racionalidade, logo, seria necessária a presença de um Ser com inteligência tal que possa conferir a todos esses seres suas finalidades específicas. O sentido de *design* pode ser compreendido ao se referir à ideia de um projeto ou plano. Dessa forma, a existência de algo planejado ou projetado requereria saber quem fora o responsável por tudo isso. Assim, quando se pensa em ordem ou arranjo, pensa-se em algum planejador-projetista desse arranjo ou ordem, ainda mais quando a ordem se mostra visando algo, por exemplo: ao se criar uma cadeira, a ordem está em favor de sua utilidade, no caso, a finalidade de seu uso. Apesar de não serem exatamente a mesma coisa, tratá-las conjuntamente encontra guarida semântica, como já visto, e filosófica, porquanto, a ideia de um mundo ordenado reclamaria um Autor da Ordem que conferiu esse arranjo, além de se perceber na ordem algo para o qual ela se dirige, exatamente por estar ordenado - a finalidade é alcançada por causa do arranjo que permite seu cumprimento. Assim, sem a ordem, seria quase que indiscernível a presença de uma finalidade, uma vez que esta normalmente se expressa em razão de um arranjo para algo, intencionalmente falando, o que sugere a ideia de propósito. Diante disso, podemos ver que as ideias de ordem e propósito têm em comum a busca por uma Mente ou Inteligência capaz de realizar tal empresa, já que ambas seriam fruto da agência de um ser dotado de razão.

Com isso, a busca pelo ordenador não se exaure no próprio ponto de partida, mas extrapola as dimensões iniciais, tomando-as apenas por evidências iniciais de algo além, a partir da analogia, que seja capaz de feitos da grandeza da natureza. Por isso, o ponto de chegada da investigação é um ser que, analogamente, tem características semelhantes ao que se percebe empiricamente, todavia, apenas em sentido analógico, nunca com exatidão. Nessa senda, o argumento necessita que, além desse ponto de partida empírico, o ponto de chegada

seja não empírico, mas fora da ordem natural para poder sustentar a grandeza ou ordem ou arranjo ou propósito da estrutura natural do mundo (SWINBURNE, 1968, p. 199; GASKIN, 1978, p. 9-10; KANT, 2010 [1787], p. 499), sendo um argumento formado por três passos: I) o elemento evidencial com base no mundo natural; II) regras de inferência de cunho analógico e III) um ponto final não natural e mundano.

Dessa forma, um argumento chamado do desígnio mantém toda a plenitude do sentido de ordem e de projeto com vistas a algo, sem precisar que haja aí uma confusão. Se essa está presente em Cleanto, isso será objeto de investigação no próximo ponto, todavia, a divisão do argumento do desígnio cleantiano em dois sub-estágios tem justificativas semânticas e filosóficas, além das textuais, sem que com isso esteja implicado, necessariamente, confusão entre os conceitos. Não apenas isso, obedece a ideia de buscar uma fonte do mundo que não seja confundida com o próprio mundo, portanto, preenchendo todos os três critérios supra-apresentados. Resta saber se Hume, via Cleanto, obedeceu aquela distinção entre ordem e propósito, bem como utilizou-se de princípios de analogia, buscando um Autor extramundano; o que se crê estar presente no argumento da obra.

Há que se ressaltar apenas mais um ponto em favor do uso da expressão argumento do desígnio em Hume. Quando da apresentação do argumento (D II, 5), Cleanto afirma que a base inferencial se dá, entre outras coisas, a partir do desígnio humano em determinadas coisas; além do fato de Fílon (D II, 4), no parágrafo anterior, afirmar que em relação a um suposto Ser-Autor do mundo, poder-se-lhe-ia aplicar características como Sabedoria, Pensamento, Desígnio e Conhecimento. Ao colocar essas características como presentes no Autor do mundo, Fílon sugere uma correlação entre o fato de haver nele a capacidade cognitiva para pensar, conhecer e ter sabedoria das coisas, além de planejar. Isso aproxima ainda mais o uso da expressão "argumento do desígnio" do sentido presente no que o personagem de teísmo experimental pretende apresentar no debate da obra, atinente a Deus: o mundo natural reclama um Autor por causa do arranjo bem ordenado e planejado por alguém capaz de fazê-lo, tanto em sua esfera natural quanto moral.

Não apenas na apresentação do argumento na parte II, mas Cleanto e Fílon fazem uso do termo desígnio, investigando se este estaria presente ou não no mundo ao menos vinte nove vezes. Na parte III, quando se analisa o exemplo da voz articulada (D III, 2) e da biblioteca (D III, 5); na parte IV, quando Fílon afirma que evocar um desígnio precedente a

uma sistema ordenado parece não ser necessário; na parte V, quando da objeção do personagem cético acerca da similitude entre desígnios humanos e da natureza; enfim, a busca pela presença de desígnio, associando-o à ordem e ao propósito, é uma tônica dos *Diálogos*, o que justifica, textualmente, o uso da expressão argumento do desígnio para nos referirmos ao argumento cleantiano em todas as suas formulações, especialmente por buscar um Ser fora do mundo natural como causa ordenadora e propositora dos arranjos do mundo, em sua esfera física e, inclusivamente, moral, dados os ajustes entre bondade e maldade no mundo, como se faz presente no debate das partes X e XII.

### 3.2.1 A versão da Parte II

Uma vez reconhecendo o tipo geral de argumento no qual se encaixa a prova cleantiana, procedamos ao exame pormenorizado da primeira versão apresentada logo no início da obra, na parte II.

[I] Olhem para o mundo, contemplem todas e cada uma das suas partes: descobrirão que este não é mais do que uma grande máquina subdividida num número infinito de máquinas inferiores, que sua por vez, admitem subdivisões até um grau que ultrapassa aquilo que os sentidos e faculdades humanas podem registrar e explicar. [II] Todas estas diversas máquinas, e mesmo as suas partes mais ínfimas, estão ajustadas entre si com um rigor que desperta a admiração de todos os homens que alguma vez as contemplaram. [III] A curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza [VI] assemelha-se exactamente, [VII] ainda que ultrapasse em muito, as [IV] produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas. Deste modo, [V] como os efeitos se assemelham entre si, somos levados a inferir, por todas as regras da analogia, que também as causas se assemelham, e que [VIII] o autor da natureza é de algum modo similar à mente do homem, ainda [IX] que possua faculdades muito mais vasta, proporcionais à grandiosidade da obra que executou. Por este argumento *a posteriori*, e apenas por este argumento, provamos ao mesmo tempo [X] a existência de uma Divindade e a sua semelhança com a mente e inteligência humanas (D II, 5)<sup>519</sup>.

A estrutura argumentativa de Cleanto na parte II, apresenta dois passos importantes para sua justificação, a saber: a) um passo empírico, no qual se constata a existência de a<sub>1</sub>) ordem, no sentido de haver um arranjo dos elementos que compõem os dados percebidos pela

<sup>519</sup> Cf. HUME, 2005 [1779], p. 24-25.

empíria; a<sub>2</sub>) finalidade ou propósito, dado esse arranjo ordenador, somados à evocação da a<sub>3</sub>) semelhança, no sentido de ser possível identificar, em casos diferentes, similitudes estruturais, por exemplo, ter a característica de ser ordenado e ser feito por uma mente inteligente; b) um passo inferencial garantido pelas regras de analogia, sustentadas pelas informações obtidas empiricamente, especialmente com base na regra da semelhança, a partir dos sentidos.

Com isso, podemos itemizar o argumento, reordenando-o, do seguinte modo (TALIAFERRO, 2005, p. 169)<sup>520</sup>:

[I] o mundo, a partir da experiência, é tomado como uma grande máquina, formada por outras menores que o compõem [premissa];

[II] essa composição, desde suas partes mais ínfimas, estão ajustadas com uma exatidão que chama a atenção de quem contempla o mundo, como sinal de ordem [premissa];

[III] há na natureza adaptação dos meios aos fins, ou seja, propósito ou finalidade, fruto da ordem [decorrência da ideia de ordem de II];

[IV] as produções do engenho humano, incluindo-se as máquinas, por apresentarem desígnio, propósito e arranjo; são frutos da mente humana (inteligência, sabedoria) [de I e III];

[V] se os efeitos se assemelham entre si, igualmente as causas [regra de analogia];

[VI] o mundo é uma máquina, logo, assemelha-se às produções da mente humana [de I, IV e V];

[VII] o grau de estrutura do mundo é muito mais complexo e superior às produções dos homens [premissa];

[VIII] o autor da natureza é semelhante à mente humana [de V e VI];

[IX] todavia, esse autor tem faculdades muito maiores e superiores à mente humana, por sua obra ser maior e superior, apesar de lha assemelhar-se [de V, VII e VIII]

[X] logo, a causa da natureza é Deus [inferência das características especiais de IX];

[XI], portanto, Deus existe [de X].

O argumento do desígnio procede por analogia (FERRAZ, 2012, p. 86)<sup>521</sup>, sendo que as garantias que se têm de que há um Deus advêm da possibilidade de usar regras de analogia para, a partir de evidências empíricas, concluir pela existência de um Autor do mundo. Dizemos procede pelo fato das regras analógicas permitirem o avanço do argumento, não

<sup>520</sup> Seguiremos em parte a sistematização usada por Taliaferro, o qual a toma de Derk Pereboom.

<sup>521</sup> Cf. SWINBURNE, 1968, p. 200; O'CONNOR, 2001, p. 54-55; GASKIN, 1978, p. 10; MERRILL, 2008, p. 91.

sendo seu ponto de partida, o qual está na empiria. Cleanto não foge dessa lógica, quando de sua investigação sobre a estrutura do mundo e como esta fornece elementos evidenciais que sustentam a crença de que há um Deus justificadamente, além de fornecer informações para o uso das regras de prosseguimento do argumento, a saber, regras analógicas.

As informações evidenciais de que Cleanto dispõe são a ordem e o propósito que estão presentes no mundo (pontos I e III), a partir do arranjo de sua estrutura (ponto II). Ora, quando ele afirma ser o mundo uma máquina (ponto I), a ideia-base é que o mundo não é um somatório aleatório de partes, as quais formam um conjunto chamado mundo, todavia, essas partes foram arranjadas ou ajustadas para que houvesse um funcionamento exato do conjunto, ou seja, as partes foram dispostas de tal modo que há ordem perceptivelmente na natureza<sup>522</sup>, sendo algo evidente. Interpelado por Fílon (D I, 19-20) se seria possível obter, via experiência, informações sobre o arranjo do mundo, dada sua peculiaridade, Cleanto (D II, 25) reafirma que sim, pois a ciência obtém informações de fenômenos peculiares da experiência e ainda assim essas informações se mostram justificadas (O'CONNOR, 2001, p. 72-73)<sup>523</sup>, logo, o mesmo valeria para o caso do mundo e de reconhecer nele a presença de ordem e arranjo (SESSIONS, 2002, p. 73), como ele diz: “Provar através da experiência a origem do universo a partir da mente não é mais contrário à linguagem comum do que provar o movimento da Terra através do mesmo princípio” (D II, 25). Inclusive, sobre isso, Cleanto já havia falado na parte I, quando disse que as bases empíricas da religião não seriam mais frágeis do que da ciência natural (D I, 13), portanto, havendo justificações experimentais que sustentem as afirmações religiosas, como a apresentada no argumento do desígnio.

Dessa forma, a ideia de que o mundo é ordenado não é uma especulação ou conceito *a priori*, pois não decorre do conceito de mundo a existência necessária de ordem, mas da percepção de sua estrutura e de seu funcionamento, sendo uma informação somada àquele conceito a partir da experiência, por isso, nosso personagem afirma ser necessário olhar e contemplar o mundo. Além do mais, aquilo a que Cleanto concebe como propósito ou desígnio, no caso, a adaptação dos meios aos fins, é uma informação obtida a partir da noção de semelhança, sendo esta crucial para a compreensão do argumento.

---

<sup>522</sup> Cleanto não distingue mundo e natureza, logo, ambas serão usadas como sinônimas, a não ser que se indique o contrário.

<sup>523</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 100-101.

A adaptação dos meios aos fins trata da ideia de que o arranjo das partes constitutivas da natureza visa algo, no sentido de não ser um arranjo igualmente cego, mas que, em sua estrutura, tem uma finalidade que é alcançada somente por conter ordem (pontos III e IV). Por exemplo, uma cadeira que é construída para que se possa sentar. Ora, alcançar uma tal finalidade depende do ajuste de suas partes de tal sorte que sentar se torne possível. Ou ainda, poder-se-ia apenas arranjar as partes de modo aleatório ou cego, sem finalidade, de tal modo que não se poderia dizer se o ajuste estaria correto ou não, porquanto, se se faz uma peça qualquer apenas unindo suas partes, sem finalidade, não se poderia saber se as partes estão ou não efetivamente arranjadas. Mesmo que a finalidade seja meramente estética, deleite, espanto ou contemplação, saber se há um arranjo ou não depende da possibilidade de se alcançar finalidade, sendo esse alcance possível pelo arranjo pré-existente.

Contudo, o caso utilizado por Cleanto é ainda mais claro, uma vez que os tipos de objetos no qual ele acredita encontrar ordem são máquinas. Em exemplos mecânicos, a questão de se buscar a finalidade a partir de ordem é crucial, já que não há máquina que bem funcione sem que suas partes estejam ordenadas (HURLBUTT, 1956, p. 488). Assim, a base mecânica do argumento (HOLLEY, 2002, p. 92) restringe ainda mais, para Cleanto, a dissociação entre ordem e desígnio (O'CONNOR, 2001, p. 54-55). Isso não quer dizer que nosso personagem, a despeito do que propõe Sessions (2002, p. 61), tenha confundido a relação parte-todo com meios-fins, como ficou claro na itemização acima apresentada. O que Cleanto quer é saber se em um todo mecânico é possível que seu arranjo não gere propósito, o que ele nega, pois estar arranjado depende de haver um propósito para o qual aquele arranjo sirva<sup>524</sup>. Mesmo não sendo a mesma coisa, todavia, não haveria por que dissociá-los, mormente em máquinas. Só se sabe se uma máquina está ajustada pelo seu funcionamento, nunca *a priori*, logo, o ajuste dos meios aos fins dá mostras de ordem; além da ordem garantir alcançar as finalidades propostas.

Dessa forma, como fica implícito do ponto IV do argumento, evocar exemplos mecânicos introduz a parte do argumento que se baseia na semelhança (HURLBUTT, 1956, p. 489-490). Cleanto toma a ideia de semelhança, como se aduz de seu argumento, como a

---

<sup>524</sup> A ordem da analogia usada é uma ordem mecânica, sendo o ponto de partida da ordem intencional o arranjo teleológico das partes. Isso exigiria que não houvesse ordem interna sem haver um ordenador externo. A base do argumento é analógica, no caso dos *Diálogos*, uma analogia mecânica - Hurlbutt acredita ser um argumento a partir do desígnio ou a ordem - *from design* - e para o desígnio, no sentido de haver uma intenção - *to design* -, os quais caminham juntos. Cf. HURLBUTT, 1956, p. 488-489.

proximidade qualitativa de eventos distintos. Reconhecer a semelhança requer perceber características similares presentes nos casos diversos, sustentado pela experiência passada que nos permitem tal percepção. Dessa forma, a semelhança será maior quanto mais características estiverem igualmente presentes, permitindo a conclusão de graus de semelhanças a partir dessa relação. No caso analisado pelo teísta experimental, as máquinas conferem a base evidencial para buscar a semelhança, já que são perceptíveis em sua existência, funcionamento e produção.

A ideia de máquina está vinculada à produção humana, aos seus engenhos, assim, o modelo de análise que permite compreender a natureza como algo mecânico está nos objetos produzidos pela capacidade humana, mormente o desígnio, inteligência, sabedoria e pensamento. Com isso, Cleanto faz duas associações, mesmo que não presentes de modo claro, a saber **a**) objetos produzidos o são por alguém que o possa fazer, ou seja, que tenha capacidade produtiva em relação às características do produto e **b**) a certeza do mundo ser uma máquina, dada sua ordem, faz com que a sua compreensão esteja associada à compreensão de outros objetos que tenham uma lógica de funcionamento e arranjo mecânicos, por isso, pode-se evocar os produtos humanos como modelos de semelhança (O'CONNOR, 2001, p. 55).

Em relação ao ponto **a**), reconhecem-se nas produções humanas arranjo e propósito, sendo este fruto de alguém que seja capaz de os colocar nas partes componentes do produto (HOLEY, 2002, p. 92). Cleanto parte do pressuposto, também implícito neste momento do argumento, de que apenas um conjunto de partes juntas não seria capaz de produzir um objeto desse tipo: ordenado e com desígnio. Não apenas isso, segundo **b**), podemos saber dessa informação a partir da experiência que temos de produções mais próximas a nós, os engenhos humanos, os quais contenham em sua composição a clara presença de ordem e propósito.

Isso fica claro na fala de Fílon, quando este tenta reconstruir o argumento de Cleanto (D II, 14), o qual reconhece ter conseguido (D II, 16), logo, o personagem cético, neste trecho, expressa a opinião de nosso teísta experimental (O'CONNOR, 2001, p. 62-63)<sup>525</sup>:

Descobrimos através da experiência (segundo Cleanto) que há uma diferença entre elas [haver uma ordem interna ou externa a objetos]. Reúne diversos pedaços de aço, sem figuras ou forma; estes nunca se organizarão de maneira a compor um relógio. Sem um arquitecto, a pedra, a argamassa e a madeira nunca construirão uma casa,

---

<sup>525</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 64.



Mas vemos que as ideias numa mente humana, através de uma desconhecida e inexplicável economia, organizam-se de maneira a formar um plano de um relógio ou de uma casa. Deste modo, a experiência prova que há um princípio original de ordem na mente, não na matéria. O ajustamento dos meios aos fins é o mesmo no universo e numa máquina de concepção humana. As causas, por isso, têm de se assemelhar (D II, 14)<sup>526</sup>.

O trecho é exemplar: Cleanto concebe, apesar de ser exposto por Fílon, a máquina do mundo como semelhante às máquinas produzidas pelos seres humanos<sup>527</sup> (ponto VI), logo, implicando que o modo de produção também seja o mesmo, sendo este o motivo que justifica Cleanto utilizar-se do princípio presente no ponto V: efeitos semelhantes requerem causas semelhantes. Dessa forma, a analogia depende do grau de semelhança, uma vez que a inferência será mais sustentada, consoante a regra exposta em V), quanto maior a proximidade dos casos distintos em termos de caracteres. Nos exemplos de Fílon, um relógio é uma máquina que tem ordem, por isso, é capaz de informar-nos sobre as horas. Um objeto desse tipo poderia ter sua causa de arranjo nele mesmo? A experiência nos diz que nunca, pois, somente alguém com capacidades específicas pode produzir algo assim; o mesmo valendo para a construção de uma casa (YANDELL, 1990, p. 167). Não é da natureza da madeira, do aço, da argamassa, do tijolo, entre outros elementos naturais, se auto-arranjar<sup>528</sup>. Isso é uma característica de alguns seres, mormente, dos seres humanos. Essa informação é obtida pela experiência que temos da produção desses objetos: a presença de um arquiteto ou um relojoeiro, os quais são os responsáveis pelo produto final; e como sem eles não se obtém o produto, logo, somente eles contêm a capacidade de realizar um tal ato (SESSIONS, 2002, p. 64).

Para Cleanto, a dúvida sobre o grau de semelhança não se coloca intransponível quando se comparam produtos humanos e naturais, ficando claro, em sua pergunta retórica (D II, 9) se de fato não haveria semelhança entre uma casa e o universo, no que tange a haver ajustes dos meios aos fins. Ele reconhece que a semelhança não permite uma igualdade entre as realidades, todavia, mantém a força possível para a analogia vindoura que permitirá inferir a

---

<sup>526</sup> Cf. HUME, 2005 [1779], p. 29.

<sup>527</sup> Cf. DUERLINGER, 1971, p. 23.

<sup>528</sup> Como afirma Andic, a questão central aqui, na parte II, está em saber se realmente o mundo se parece com uma máquina (*machine*) que necessita de um artesão (*craftsman*), como ordenador externo, ou se haveria alguma mecanismo de ordem interna. CF. ANDIC, 1974, p. 244-245.

existência de um Autor do mundo<sup>529</sup>. Esse ponto é crucial, uma vez que a analogia não se basta, mas se sustenta exatamente no grau de semelhança possível de se reconhecer (SALMON, 1978, p. 145). Como afirma Salmon, deve-se sopesar o grau de semelhança e dessemelhança entre os exemplos usados, para que a inferência esteja justificada empiricamente. Essa tese é reforçada por Ratzsch e Koperski (2016, p. 5), os quais afirmam que a base do argumento de Cleanto está na relação de semelhança e a relevância de determinados aspectos que podem ser associados no que tange a objetos diferentes. Para Cleanto, como fora exposto no caso em voga, há muito mais semelhanças do que dessemelhanças nos exemplos experienciados, natureza/mundo e produções humanas, além de haver dois aspectos absolutamente relevantes para essa semelhança: ordem e propósito.

Nessa senda, deve-se analisar igualmente as características do produto para saber quais são as características do produtor<sup>530</sup> (ponto IV). No caso dos engenhos humanos, percebe-se ordem e propósito como algo presente, estando vinculada a alguma capacidade humana de conferi-los. Para Cleanto, ambos são frutos da inteligência e do desígnio da mente humana, no sentido de que ela confere a cada objeto produzido pelos seres humanos uma finalidade e ajusta suas partes em relação a essa finalidade, introduzindo propósito, por exemplo: ao construir um relógio, o relojoeiro ajusta suas partes para que ele possa informar o horário.

Por isso, reconhecendo que há ordem e propósito no mundo, devemos conceber que seu Autor deve se assemelhar à mente humana (ponto VIII), por essa ser a capacidade que permite aos homens produzirem objetos com ordem e propósito, com base na analogia a partir da semelhança e nos aspectos característicos relevantes. Cleanto, aqui, comete um pequeno erro de raciocínio, o qual trata de não assemelhar o Autor do mundo com os autores humanos, mas com sua mente. Na verdade, como fica evidente na conclusão do personagem de teísmo experimental (ponto X), ele deveria ter dito que esse Autor tem uma mente como a mente humana e não que Ele é como a mente humana. Apesar de a conclusão indicar a primeira hipótese, a redação do texto dos *Diálogos* sugere que o Autor seria uma Mente. Contudo, reformular o argumento não trairia o propósito de Cleanto, uma vez que o tipo de Autor que ele propõe é uma Divindade mais próxima do sentido cristão, o qual não pode ser reduzido a

---

<sup>529</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 90-91; YANDELL, 1990, p. 168; DUERLINGER, 1971, p. 23-24.

<sup>530</sup> Cf. WIELENBERG, 2010, p. 227.

uma mente, como se verifica no seguinte trecho, em sua resposta à crítica de Demea da dessemelhança absoluta entre Deus e o ser humano:

Parece-me estranho, disse Cleanto, que tu, Demea, que és tão sincero na causa da religião, continues a manter a misteriosa, a incompreensível natureza da Divindade e a insistir, de forma tão esforçada, que ela não tem qualquer modo de semelhança ou aparência com as criaturas humanas. A Divindade, posso conceder prontamente, possui vários poderes e atributos dos quais não podemos ter compreensão alguma. (...) A sua audácia deve ser bem grande se, depois de rejeitarem a produção através de uma mente, isto é, uma mente assemelhada à mente humana (já que não conheço outra), pretendem afirmar, com certeza, que não há qualquer outra causa específica inteligível; e a sua consciência deve ser bem escrupulosa, com efeito, se recusam chamar Deus ou Divindade à causa universal desconhecida (...) [D IV, 1]<sup>531</sup>.

E ainda: “Porque embora possa ser admitido que a Divindade tem atributos dos quais não temos compreensão alguma, não devemos nunca, no entanto, atribuir-lhe quaisquer atributos que sejam absolutamente incompatíveis com aquela natureza inteligente, essencial para ela” (D IV, 3)<sup>532</sup>. Dessa forma, a divindade autora não é uma mente em si, mas tem atributos mentais e de inteligência, isso sendo apreendido da inferência com base na analogia (ponto V aplicada aos pontos IV e VI): a) autores humanos produzem objetos com ordem e propósito e são inteligentes e possuem mentes (informação advinda da experiência); b) a natureza tem ordem e propósito (informação advinda da experiência), logo, c) pela regra de semelhança (efeitos semelhantes têm causas semelhantes - regra da analogia usada por Cleanto), analogicamente, d) a natureza deve ter um autor com mente (O’CONNOR, 2001, p. 56)<sup>533</sup>.

Pode-se dizer, então, que a semelhança entre produtos humanos e objetos da natureza sustenta o passo analógico para inferir a existência de um Autor do mundo, a partir da verificação da presença de um autor humano diante de seus engenhos (PENELHUM, 1983a, p. 135-136).

Entretanto, dada a peculiaridade das características da natureza (ponto VII) a partir da experiência - sua grandeza, dimensão e complexidade superior -, por conseguinte, deve-se reconhecer que essa semelhança se dá por analogia e não por correspondência perfeita, ou seja, a regra de analogia deve perceber, em Cleanto, as semelhanças, sem esquecer das

---

<sup>531</sup> HUME, 2005 [1779], p. 46.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>533</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 168; WIELENBERG, 2010, p. 227-228.

dessemelhanças. Isso fica claro quando das intervenções supracitadas em face à crítica de Demea (D IV, 1 e 3). Por isso, o Autor inferido tem capacidades produtivas superiores a dos homens (ponto IX), mesmo que semelhantes<sup>534</sup>.

Dessa forma, o ser possível que contenha tais capacidades, na visão de nosso personagem de teísmo experimental, seria Deus (ponto X), sendo que Ele existe (ponto XI), portanto. A diferença do ponto X para o XI está no raciocínio de que, primeiro, Cleanto reconhece ser Deus um candidato capaz de preencher os requisitos de excepcionalidade de caracteres como Autor e Produtor do mundo, não havendo outro. Todavia, isso não prova sua existência. A prova da existência via o argumento *a posteriori*, como se expressa o personagem, é fruto do fato de se reconhecer a existência do produto e não poder conferir a ele próprio a capacidade de autoprodução, como no caso, ter inteligência para incutir-se propósito e ordem. Sendo a autoria externa ao produto e Deus o único candidato que preenche os requisitos de capacidade produtiva, logo, Ele existe.

Há que se considerar, pelo estilo de argumento, que não é o foco do personagem, nesse estágio da prova, tratar todos os atributos da divindade, mas reconhecer que ela deve conter e contém caracteres de inteligência, logo, uma mente, uma vez que ele mesmo assevera que há atributos da divindade que nos são desconhecidos, contudo, seu reconhecimento se dá apenas em um estágio posterior, não na apresentação da prova *a posteriori*.

### 3.2.2 A versão da Parte III

Terminada a apresentação do argumento da parte II, Fílon e Demea apresentam críticas contundentes a sua formulação (WIELENBERG, 2010, p. 228), exigindo de Cleanto uma reformulação de sua prova (YANDELL, 1990, p. 186)<sup>535</sup>. Na verdade, essa é uma tônica da dinâmica adotada por Hume: as respostas que ele dá às críticas de Fílon e Demea são formas de ajustes do argumento aos óbices levantados, visando esclarecer as regras de analogia, bem como deixar clara a presença de evidências que sustentem a prova apresentada.

<sup>534</sup> Cf. YODER, 2008, p. 101.

<sup>535</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 77; SESSIONS, 2002, p. 75-76, FERRAZ, 2012, p. 102.

Em relação a sua reformulação, sua principal preocupação está em dar mostras de que a analogia tem sustentação empírica, por ser esta a base evidencial que justifica o raciocínio inferencial, como Cleanto mesmo havia proposto (D I, 13). Fazendo isso, nosso personagem de teísmo experimental poderia apresentar respostas às objeções contra a analogia (D II, 7-8) e contra a semelhança do mundo e dos engenhos humanos, mormente em termos de desígnio (D II, 17-22).

Já no início, o personagem de teísmo experimental reconhece que a proposta de Fílon subverteu sua lógica, de modo inapropriado, todavia, exigindo-lhe burilar a estrutura e o sentido do argumento. “É incrível como, nas mãos de um homem de engenho<sup>536</sup> e invenção, respondeu Cleanto, o mais absurdo argumento pode ganhar um ar de probabilidade!” (D III, 1). Para tanto, Cleanto assevera que não é preciso mostrar como havia similitudes entre os “trabalhos da Natureza com os da arte”, como o fizeram os cientistas em relação às matérias celestes e terrestres. Dessa forma, as objeções de Fílon, as quais em geral se concentraram em torno da similitude entre natureza e engenho humano, seriam abstrusas e sofismáticas, por não reconhecerem as bases da analogia, já que a semelhança é autoevidente e inegável<sup>537</sup>, como enfatiza Kemp Smith no seu comentário inicial às partes da obra (HUME, 1948 [1779], p. 101). Essa reformulação do argumento ficou conhecida como argumento irregular (O’CONNOR, 2001, p. 77-78)<sup>538</sup>, em especial pelo fato de Cleanto se referir a ele como um tipo de argumento irregular (D III, 8), sendo uma resposta à incompreensão de Fílon acerca de seus raciocínios.

A reformulação de Cleanto consiste em apresentar dois exemplos mentais (O’CONNOR, 2001, p. 79), os quais, sendo ilustrações, podem refutar as objeções caducas de Fílon (D III, 1). O primeiro exemplo é o da voz articulada:

Supõe, por conseguinte, que uma voz articulada era ouvida nas nuvens, muito mais forte e mais melodiosa do que qualquer arte humana alguma vez poderia realizar; supõe que esta voz se estendia ao mesmo tempo sobre todas as Nações e que falava a cada uma na sua própria língua e dialecto; supõe que as palavras proferidas não só continham algum saber totalmente digno de um ser benevolente superior à

---

<sup>536</sup> Há que se considerar, nesse caso especial, o fato de Hume usar a expressão *perspicácia*, *ingenuity* em inglês. Nesse sentido, apesar do texto usado trazer engenho, utilizaremos a expressão original no sentido apresentada: como algo de inventividade ou perspicácia.

<sup>537</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 102; O’CONNOR, 2001, p. 78.

<sup>538</sup> Cf. WIELENBERG, 2010, p. 229;

humanidade; poderia hesitar, por algum momento, acerca da causa desta voz e não a deverias imputar instantaneamente a algum desígnio ou propósito? (D III, 2)<sup>539</sup>.

Já o segundo, trata de uma biblioteca pretensamente natural.

Mas, para trazer o caso ainda para mais próximo do nosso presente tema do universo, farei duas suposições que não implicam qualquer absurdo ou impossibilidade. Supõe que há uma linguagem invariável, universal e natural, comum a todos os seres da raça humana e que os livros são produções naturais que se perpetuam a si próprias, do mesmo modo que o fazem animais e vegetais, por descendência ou propagação. Diversas expressões das nossas paixões possuem uma linguagem universal, todos os animais selvagens têm discurso natural, o qual, embora limitado, é inteligível para as suas espécies. E assim como há infinitamente menos componentes e menos engenho na composição de eloquência mais subtil do que no mais simples corpo organizado, a propagação da *Iliada*, ou da *Eneida*, é uma suposição mais fácil do que a propagação de qualquer planta ou animal (D III, 4)<sup>540</sup>.

E sobre a questão dos livros, complementa Cleanto:

Supõe, portanto, que entras na tua biblioteca assim povoada de volumes naturais contendo a mais refinada razão e a mais delicada beleza. Poderias tu abrir um desses livros e, eventualmente, duvidar que a sua causa original apresenta a mais forte analogia com a mente e a inteligência? Quando ela raciocina e discursa, quando ela protesta e argumenta (...) poderias persistir em afirmar que tudo isto, na sua base, não tem realmente qualquer sentido, e que a primeira formação deste volume no ventre do seu antepassado e progenitor original não procedeu do pensamento e do desígnio? (D III, 5)<sup>541</sup>

Os exemplos são recursos hipotéticos como forma de avaliar o uso da analogia e da presença do desígnio, dos quais, lança mão Cleanto, para dar mostras de que invocar a semelhança entre artefatos e mundo e a presença de desígnio em ambos encontra evidências na experiência, sendo portanto empiricamente justificáveis, como *sed contra* ao proposto por Fílon ainda na parte II, ao tentar afastar a possibilidade de semelhança com os artefatos humanos.

Kemp Smith (HUME, 1948 [1779], p. 101-103), em seu comentário à parte III da obra, afirma que os exemplos usados não fortalecem o argumento de Cleanto e nem respondem às objeções levantadas por Fílon: I) por achar ser desnecessário argumentar nesse sentido, já que a analogia e desígnio são autoevidentes; II) pelo fato do exemplo da voz não captar uma

<sup>539</sup> HUME, 2005 [1779], p. 38-39.

<sup>540</sup> HUME, 2005 [1779], p. 39-40.

<sup>541</sup> HUME, 2005 [1779], p. 40.

situação próxima, em espécie, à levantada na parte II, no caso, artefatos humanos e III) por tomar um exemplo muito fora da experiência, a saber, a comparação entre livros, animais e vegetais - como no caso da geração natural -, criando parâmetros nos quais a autoformação, segundo Smith, está presente, quais sejam: parâmetros orgânicos e vegetais. Contudo, a crítica de Kemp Smith não procede dentro do cômputo total do argumento, como será defendido. Os exemplos do nosso personagem de teísmo experimental se adequam aos propósitos argumentativos pretendidos, a saber: a) avaliar a força da analogia, com base na ideia de semelhança entre situações diferentes e b) analisar como apreender a presença de propósito em produções ordenadas.

Concernente a a), Cleanto, de fato, como destaca Kemp Smith, afirma ser a analogia algo evidente e inegável, pois até mesmos os cientistas a supuseram, contudo, o próprio personagem pergunta a Filon quais seriam os elementos necessários para que se sustente a analogia: “A mesma matéria, a mesma forma de raciocínio; que mais se exige para mostrar uma analogia entre as causas e para localizar a origem de todas as coisas a partir de uma intenção e propósito divinos?” (D III, 1). Ora, a resposta está no que Cleanto já havia expressado na parte I: evidências. Nosso personagem havia falado que a investigação sobre se os temas de religião poderiam ou não ultrapassar nossas faculdades requer uma análise das evidências (D I, 13); e acrescenta, ulteriormente: “Se são bons, os argumentos utilizados em todas elas [ciência e religião] têm uma natureza similar e encerram a mesma força e evidência. Se existe alguma diferença entre eles, a vantagem está inteiramente do lado da teologia e da religião natural” (D I, 16).

Dessa forma, apesar de achar que a similitude se encontra evidente, isso não impediria que Cleanto apresentasse um argumento que buscasse reforçar as evidências empíricas de seu argumento, partindo de exemplos mais próximos para estendê-los a casos mais afastados de nossa realidade. Ou seja, Cleanto quer investigar as bases da analogia, como uma resposta ao óbice apresentado por Filon, o qual afirmava que não temos capacidade de inferir informações de assuntos que extrapolam nossa capacidade investigativa. Isso afasta a primeira objeção de Kemp Smith, porquanto, a pergunta sobre a matéria e a forma da questão, de certo modo, implica na investigação da maneira como o procedimento analógico pode se processar: qual o grau de similaridade exigido para se justificar o uso da analogia? Se temos a mesma matéria envolvida nos casos dispares, e a mesma forma presente, haveria necessidade de outros

elementos? Cleanto sugere que não. Logo, a resposta dele, como pretende o comentador, não é apenas repetir o que fora dito anteriormente, mas analisar *pari pasu* outros casos de analogia para mostrar que os exemplos do engenho humano não escapam ao exigido pelas regras desse tipo de raciocínio.

Nessa senda, a objeção II) de Kemp Smith queda afastada igualmente, pois, em que pese não ser, em espécie, o mesmo tipo de ponto de partida da parte II, o exemplo da voz articulada quer analisar o cômputo geral das regras de analogia, os quais, uma vez consolidados, poderão conferir uma resposta definitiva se o caso do engenho humano pode ser usado como base evidencial de sustento das regras de analogia. Como se expressa Yandell sobre os exemplos mentais utilizados: “O que o astuto Cleanto tentará, então, é descobrir um argumento indutivo patentemente aceitável que viola o axioma de Filon. Se ele puder descobrir uma propriedade tão valiosa, poderá rejeitar aqueles axiomas impune (...), dessa forma, revivendo seu argumento do desígnio” (1990, p. 186)<sup>542</sup>. O que Yandell quer reforçar é que o modo argumentativo de nosso personagem parte de exemplos que visam mostrar que as regras supostas por Filon<sup>543</sup> seriam violadas, reforçando seu ponto de que apelar para exemplos não similares aos propostos na parte II não afetam seu argumento, uma vez que o que está em jogo, nesse caso, são as regras inferenciais, em especial sobre a questão da semelhança.

Quanto ao terceiro óbice de Kemp Smith, sobre elencar exemplos fora da experiência comum, Cleanto parece sugerir um argumento que tome exemplos cotidianos e como se podem extrair informações analógicas deles, avaliando sua plausibilidade. O exemplo mental, a despeito de ser inexistente, é analisado com base em evidências de possibilidade e plausibilidade, dada a capacidade de analisá-los e retirar informações de cada qual, podendo cotejá-los e submetê-los às regras para obter semelhança. Ou seja, o caso especial dos livros busca investigar a presença, como exposto em b), de propósitos. Para tanto, ele pega dois casos nos quais poder-se-ia inferir deles a presença de inteligência e os submete às regras de analogia para avaliar a plausibilidade do exemplo (FERRAZ, 2012, p. 107). De certa forma, seu argumento sugere quase um *argumentum ad absurdum*, partindo do absurdo de um

---

<sup>542</sup> “What a clever Cleanthes will try, then, is to discover a patently acceptable inductive argument that violates Philo’s axioms. If he can discover such a valuable property, he can reject those axioms with impunity (...), thereby reviving his design argument”.

<sup>543</sup> Basicamente, como elenca Yandell, esses “axiomas” de Filon da parte I, que seriam 8, tratam basicamente da ideia de semelhança e da analogia. Cf. YANDELL, 1990, p. 167-178.



exemplo contraposto, em prol de avaliar positivamente sua contraposição. Diante do afastamento das objeções de Kemp Smith, passemos à exposição do argumento.

Quando Cleanto introduz o exemplo da voz articulada, logo no segundo parágrafo, há uma explicação de seu uso, já no parágrafo subsequente. Para nossa personagem, a presença de um tipo de fenômeno, uma voz articulada que produz palavras com sentido, questiona-nos sobre a presença de uma mente ou inteligência (D III, 2) ou “de um assobio acidental dos ventos” (D III, 3). Ora, nossa experiência nos afirma que a presença de uma voz articulada no escuro logo nos impele a supor haver uma pessoa, um ser capaz de produzir tal fenômeno. A centralidade do argumento repousa em alguma propriedade presente no ser humano, e que a experiência nos lega como evidência inelutável, capaz de tal produção: a inteligência, já que dar sentido não é algo intrínseco a seres não racionais. Insistindo no fato de onde se obtém essa informação, a experiência nos mostra isso, como afirma Cleanto. Em relação à grandiosidade do exemplo citado: uma voz dessa natureza só pode ser produzida por um ser que contenha capacidades compatíveis com o fenômeno, portanto, sendo este extraordinário, requer-se um ser extraordinário. Todavia, os efeitos, seguindo o ponto V do argumento da parte II - o qual é repetido em D III, 3 -, sendo semelhantes, exigem causas semelhantes em matéria e forma. No caso presente, a grandiosidade do efeito - algo quase inimaginável - poderia afastar a possibilidade de semelhança? A experiência evidencia que não, logo, a investigação sobre o efeito em um caso reconhecidamente semelhante, a despeito da não equivalência, permite aproximar as causas, reconhecendo sua dessemelhança, todavia, a partir do que as aproxima. Ora, uma voz simples articulada no escuro em uma casa exige uma causa proporcional a isso: um ser humano inteligente. Uma voz em grau extraordinário, sendo semelhante a primeira, mesmo que não equivalente, requer uma causa em grau extraordinário, mas em relação aos pontos inicialmente comuns. No caso em voga, uma tal voz requer um ser inteligente (ponto de semelhança - propriedade requerida para a produção) capaz de conferir sentido ou planejamento ao fenômeno, que, aliás, só existe pela presença de desígnio. Dessa forma, a hipótese aleatória de assobios dos ventos é mais absurda que a de um ser divino, estando as regras de analogia em favor dessa hipótese, mesmo se se supusesse um caso que, *prima facie*, parece estar muito distante da realidade, como uma voz articulada a todo globo e que produza expressões com sentido para todos os povos.

Em relação ao exemplo do livro e da biblioteca natural, o que o nosso personagem quer fazer é supor uma situação a partir de elementos mais próximos do que consideramos natural (D III, 4)<sup>544</sup>. Por hipótese, supor um livro ou biblioteca com características naturais é um bom argumento por lidar com dois elementos com os quais temos contato empiricamente com frequência: livros e elementos da natureza. No caso, a suposição está em dar aos livros a capacidade de reproduzirem-se por processos naturais, como geração ou propagação. Assim, em uma biblioteca, se um livro pudesse produzir um outro, gerando-o naturalmente, resta a pergunta: o sentido produzido seria fruto de elementos meramente naturais ou poder-se-ia supor uma intenção ou propósito presentes?<sup>545</sup> Para haver algum tipo de arranjo natural, deveríamos ter algum tipo de evidência sobre uma linguagem natural universal (D III, 4) que pode ser repassada apenas nestes termos - naturais - de um livro para outro.

Pelo exposto, as evidências deveriam fortalecer essa hipótese. Contudo, como ele afirma no início do quinto parágrafo: “Poderias tu abrir um desses livros e, eventualmente, duvidar que a sua causa original apresenta a mais forte analogia com a mente e a inteligência?”. O que se lhe impõe é que a causa de um livro confere ao efeito sua característica de ter sentido. Não seria a mesma inteligência que vemos discursar, segue Cleanto, argumentar e raciocinar? Essa segunda pergunta se coloca como: não temos a experiência de que a inteligência produz exatamente o que está contido nos livros, a saber: raciocínios, argumentos, investigações? E por que supor que haveria qualquer coisa de meramente natural como causa, uma vez que a experiência não nos dá nenhuma informação natural de produção por ordem? Por conseguinte, só há que se supor uma mente com inteligência capaz de produzir livros.

Ao compararmos a complexidade das estruturas naturais em geral, um livro é menos complexo e organizado. Dessa forma, se se exige deste uma causa com mente e capaz de dar propósito - no caso, a união das partes do livro, visando manifestar um sentido -, quanto mais em relação aos elementos naturais, como plantas e animais, há que se exigir uma mente com capacidades ainda maiores para dispor de ordem e propósito, uma vez que sua formação é muito mais sofisticada e em grau mais avançado de ordem e planejamento (O'CONNOR, 2001, p. 82)<sup>546</sup>, como ele mesmo afirma: "Mas se houver alguma diferença, Fílon, entre este

---

<sup>544</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 79.

<sup>545</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 81.

<sup>546</sup> Cf. FERRAZ, 2012, 107-108; ANDIC, 1974, p. 247-248;

caso suposto e o caso real do universo, ela é toda vantajosa a este último. A anatomia de um animal apresenta muito mais fontes de desígnio do que a leitura de Lívio” (D III, 6)<sup>547</sup>. Cleanto conclui esse argumento afirmando que Fílon tem duas opções: ou ele supõe que efeitos racionais não exigem causais racionais, mesmo com diferenças de graus, ou que nos casos analisados - livros e universo - há uma "causa similar” (D III, 6).

A conclusão é exemplar porque reforça o ponto de Cleanto na utilização de seus exemplos mentais: I) investigar se o exemplo da parte II - os engenhos humanos - podem ser usados como base inferencial para a analogia e II) se há evidências empíricas que fortaleçam essa base. A partir do exemplo do livro e da voz, ele conclui que sim, pois, atinente a I), afasta a objeção de Fílon de que os graus impedem regras analógicas, já que o universo é um caso peculiar (D II, 7-8 e 24), uma vez que podemos usar regras analógicas para casos extravagantes (D III, 9), como os apresentados, contudo, ajustando a causa às propriedades dos efeitos, no caso, uma causa extraordinária, como afirmado na parte II, que só pode ser divina. No que tange a II), ele continua afirmando que mesmo um cético deve dar seu aval quando é tocado de modo muito forte por razões, cujas negações se tornam mais improváveis que as afirmações (D III, 7). Com isso, analisar a natureza fornece tamanha força evidencial<sup>548</sup> que a experiência atua em prol da analisada proposta e não ao contrário, como objetara Fílon (D II; 17, 21 e 25). Para reforçar sua hipótese, Cleanto (D III, 7) apela para dois exemplos naturais. A anatomia do olho, cujos engenho e estrutura reclamam um produtor capaz de tal feito, impactando com tamanha força em nós que seria mais abstruso negar que assentir à ideia de um planejador. Some-se a esse o fato de que a relação entre machos e fêmeas na natureza, em relação a suas partes e instintos, mostram um arranjo requerente de propósito. Ele conclui dizendo que há milhares de exemplos que fornecem evidências para sua argumentação.

Disso se aduz pelo fato de que a possibilidade do argumento favorável ao teísmo ser contrário aos princípios da lógica, como pretende Fílon (SESSIONS, 2002, p. 80-81), não resulta sua negação, porquanto, a presença de evidências empíricas universais e substantivas o fortalece (D III, 8), em termos de argumentos irregulares. Na verdade, a pretensão de Fílon, para Cleanto, é mera pretensão e sofisma que não obtém uma justificativa empírica e nem

---

<sup>547</sup> HUME, 2005 [1779], p. 40.

<sup>548</sup> Até mesmo porque Fílon e Cleanto são concordes quanto ao fato de que a investigação ora presente tem como centralidade buscar evidências que reforcem ou enfraqueçam a crença em Deus. Cf. SESSIONS, 2002, p. 66.

racional, já que as regras de inferência e as bases empíricas depõem em favor da presença de uma causa no mundo que seja extramundana e que tenha características similares às humanas, mormente uma mente e inteligência (D IV, 1).

Para Cleanto, seria natural e evidente reconhecer a presença de uma causa do mundo, aquilo que Gaskin chama de “sentimento de desígnio” (GASKIN, 1978, 127)<sup>549</sup>, contudo, não que seja realmente contrária à razão, mas a força do argumento torna-o irresistível (O’CONNOR, 2001, p. 83-84) quase no sentido de um acúmulo evidencial que concorre para a crença, justificadamente, em um Ser Autor do mundo, cuja negação é muito mais improvável que a constatação, por ser sustentada pelas regras de analogia e o acúmulo de informações empíricas. Assim, em que pese a tese de que temos a propensão natural<sup>550</sup> para perceber o desígnio como algo presente, isso não implica em algo contrário às regras da lógica, como sugere Gaskin, uma vez que, diante dos critérios de evidência acordados por Fílon e Cleanto, ainda na parte I, o acúmulo de informações empíricas não pode configurar como elemento meramente psicológico, porquanto, a racionalidade da investigação, como o propusera o próprio Fílon (D II, 7 e 17), repousa na experiência, tendo o raciocínio sua força a partir de elementos empíricos. Se se trata de questão de raciocínio, logo, não se trata apenas de assentimento via sentimento, mas de adesão igualmente racional, portanto, não há porquê ser contrária às regras da lógica.

Dessa forma, a irregularidade do argumento se encontra nos inúmeros exemplos da natureza e na semelhança de exemplos tão distintos - irregulares - em espécie, favorecendo a evidência de que há uma causa para toda a ordem e propósito presentes no mundo. O’Connor (2001, p. 85)<sup>551</sup> diz que a relação entre o exemplo do olho e da voz seria um caso de irregularidade. Dois casos de espécies distintas, contudo, que reclamam a presença de um planejador. Isso reforça o argumento.

Como conclusão geral, Cleanto afirma que se têm fortes evidências empíricas, bem como não se fere nenhuma regra da analogia, quando se busca, via inferência, afirmar que, a partir da ordem do mundo e da presença de propósito nele, há um Deus causa do mundo que

---

<sup>549</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 111; O’CONNOR, 2001, p. 84.

<sup>550</sup> Hume deixa isso claro em sua carta a Elliot. Cf. FERRAZ, 2012, p. 110-111.

<sup>551</sup> Ele afirma que a argumentação procede assim: a analogia do olho é tão boa quanto a da voz, sendo que esta reclama claramente uma mente. Dessa forma, seguindo a mesma lógica, aquela também. Cf. O’CONNOR, 2001, p. 86.

se assemelha aos seres humanos, especialmente, no que concerne a ter uma mente ou inteligência<sup>552</sup>.

### 3.2.3 Da modulação do argumento à modéstia da versão da Parte XI

Efetivamente falando, as partes II e III apresentam o argumento *a posteriori* de Cleanto, sendo que nesta há uma reformulação em termos do uso de irregularidades. Contudo, há que se reconhecer que o desenvolver das partes se dá como um intenso debate sobre a prova apresentada por nosso personagem teísta, até a parte XI, onde Cleanto pretende apresentar um último ponto ao seu cômputo geral quando avalia a analogia moral, além da natural. Nessa senda, podemos reconhecer que o desenrolar das partes de IV até XI trata de temas específicos referentes aos argumentos apresentados nas partes II e III, excetuando-se as partes VII e IX, no qual não há tratamento dado por Cleanto ao tema, a saber: a) na parte IV, Cleanto volta a discutir as bases da analogia em relação a sua conclusão acerca de um Autor Divino; b) na parte V, nosso personagem reforça a ideia de que as descobertas da ciência fortalecem seu argumento por fornecerem evidências acerca de um desígnio e de uma inteligência; c) já na parte VI, é discutido o tema das informações sobre o universo e suas características advindas da experiência; d) na parte VIII, Cleanto quer mostrar que o modo como o mundo está organizado reclama a presença de propósito, afastando a tese de que poderia ser um mundo auto-organizado; e) já em X, nosso personagem trata da presença de bondade no mundo como evidência de um Autor com caracteres morais e, f) em XI, há uma reformulação do argumento visando fornecer uma versão mais modesta em termos de causa do mundo, adequando-a à manutenção da evidência empírica.

Não há falar em um único e mesmo argumento contínuo, contudo, os passos que se seguem à formulação das partes II e III mostram que pontos específicos da estrutura geral do argumento são retomadas com base nas críticas apresentadas, forçando Cleanto a sustentar sua prova. Passemos à investigação de cada parte.

---

<sup>552</sup> Essa conclusão não fica explícita na parte III pela boca de Cleanto, mas de Demea que afirma ter nosso personagem teísta chegado a conclusões sobre a Divindade (D III, 12) com base em aproximações humanas (D III, 11), forçando uma espécie de antropomorfismo. Cf. SESSIONS, 2002, p. 84.

No que tange à parte IV, Cleanto em nada reformula seu argumento, contudo, faz dois esclarecimentos, como resposta à crítica demeana sobre o antropomorfismo e a incapacidade de investigar os caracteres divinos (D III, 12-13), a saber: 1°) afirma que seu argumento não conduz a um antropomorfismo, pois comparar Deus e os homens não é igualá-los em graus ou operações (D IV, 1 e 3); e 2°) a causa final ser a divindade é o passo analógico mais comprovado pela experiência, ao invés de uma sucessão causal infinita (D IV, 13). Para ele, o uso da analogia permite obter informações<sup>553</sup>, mesmo que não completas, sobre a divindade, mas verdadeiras, já que o raciocínio se justifica a partir do que já se conhece, por exemplo, a mente humana (D I, 1). Dessa forma, não se estariam projetando em Deus propriedades humanas, mas reconhecendo no mundo o modo de atuação de Deus, a partir do que é mais conhecido: uma mente pode ser produtora, logo, reconhecendo o mundo como um produto com grau superior, supõe-se uma Mente superior capaz de produzir, sem que esta seja equivalente em grau e modo à humana (D III, 3). Contudo, a partir da experiência da produção via mente humana, podemos concluir seguramente que a causa do mundo se lhe assemelha. E mais, para Cleanto, a causa tem que ser divina, e não meramente natural, retomando o que fora discutido na parte pretérita (D III, 4), porquanto, a “(...) ordem e o planejamento da Natureza, a curiosa harmonização de causas finais, o manifesto objectivo e intenção de qualquer órgão ou parte constituinte, tudo isto fala, na linguagem mais clara, de uma causa, ou de um autor inteligente” (D IV, 13), contudo, a experiência não nos fornece a informação de uma natureza inteligente, mas apenas agentes inteligentes que contenham mentes, o que não se aplica ao universo, logo, a causa final precisa parar na divindade<sup>554</sup>, porque a investigação assevera que as características naturais não são compatíveis com poderes causais, não permitindo reconhecer na natureza mesma seu princípio de criação, mas o fruto da agência de uma Mente com capacidades extraordinárias (SESSIONS, 2002, p. 93), nesse caso, um ser como Deus<sup>555</sup>.

Isso fica ainda mais claro na parte V, quando Cleanto tenta evocar as descobertas científicas como reforço de sua tese, no sentido de serem evidências em favor de um

---

<sup>553</sup> Segundo Sessions, seria uma estratégia de se evitar o ceticismo como forma de investigação de religião, afastando-se do misticismo que equivaleria a um ateísmo. Cf. SESSIONS, 2002, p. 88.

<sup>554</sup> Cleanto (D IV, 13) até reconhece que se quiser investigar se Deus teria uma causa, isso não lhe importa, sendo seu interesse apenas mostrar que Deus é causa. Cf. HUME, 2005 [1779], p. 54.

<sup>555</sup> Jeffner insiste que a concepção de Cleanto de Deus está consoante sua proposição de similaridade entre Deus e o homem. Cf. JEFFNER, 1966, p. 194.

ordenador do mundo. Filon, ao tratar das descobertas da ciência, seja pelos microscópios ou na astronomia (D V, 2), seja na botânica (D V, 3), afirma que seriam questões tão distantes da vida comum (SESSIONS, 2002, p. 101), como das produções humanas, que não se poderia evocá-las como evidências em prol da divindade. Cleanto, todavia, insistindo no que fora levantado no segundo esclarecimento da parte IV, afirma que as descobertas da ciência são “novos exemplos de arte e engenho” (D V, 4), os quais exigem que respondamos a pergunta: quem seria capaz de operar tais produções? Ele mesmo responde: “Continua a ser a imagem da mente reflectida em nós a partir de inúmeros objetos”, sendo essa mente análoga à mente humana, portanto, a única sobre a qual temos alguma informação de ser capaz de operar, pois, como ele mesmo diz, “Não conheço nenhuma outra” que não a humana para poder embasar os raciocínios sobre produtos a partir da experiência. Assim, a empiria está em favor da ideia de uma Mente produtora como a humana, mesmo não lhe sendo equivalente, uma vez que as descobertas da ciência fornecem informações de novos tipos de produções e engenhos, as quais precisam ser explicadas a partir do que de mais seguro poderíamos evocar, a saber, a própria experiência. Esta nos informa serem os produtos fruto de uma mente capaz de lhe fornecer ordem e arranjo, e quando aplicado esse raciocínio ao mundo, há que se reconhecer a presença de ambos na natureza (O’CONNOR, 2001, p. 116), dado seu funcionamento, o qual, para Cleanto, sinaliza desígnio (*Ibid.*, p. 110-111), que sempre se faz perceptível em uma investigação sobre o mundo (D V, 13). Aquele se mostra uma evidência nevrálgica que sustenta a crença na existência de um Criador do mundo, já que, igualmente, sustenta a analogia (*Ibid.*, p. 117), configurando o desígnio como “um fundamento suficiente para a religião” (D V, 13)<sup>556</sup>.

A questão da analogia é retomada na parte VI, pois Hume, por Filon, já havia ensejado questionar o porquê de uma mente “como” a humana (D V, 4). Após o fato de Filon levantar a hipótese de uma analogia via organismo ou animais, Cleanto reconhece que essa poderia ser justificável via experiência do mundo. Contudo, o problema da analogia se funda no grau de semelhança e dessemelhança (O’CONNOR, 2001, p. 123; SESSIONS, 2002, p. 133), o que já havia sido explorado por ele (D II; 5, 9 e 14): temos mais familiaridade empírica com os artefatos humanos que vegetais e animais em termos de produção, ou seja, a compreensão do processo de produção de engenhos nos é mais familiar que todo o cômputo

---

<sup>556</sup> Sessions chega a afirmar que há em Cleanto uma fixação pelo desígnio, por reforçar a questão de sua presença na argumentação de Filon ao longo da parte V, §§ 5 a 12. Cf. SESSIONS, 2002, p. 105-106.

geral da produção, por exemplo, dos seres animais. Quando se analisa este caso, não há que se verificar a presença de órgãos análogos na natureza que se assemelhem aos animais - como órgãos de sentido e de pensamento no mundo -, o que poderia aproximar, quando muito, a analogia do caso vegetal, afastando a tese de um mundo animado por si (D VI, 8). E não apenas isso, a comparação entre estrutura de mundo e de produção tem mais caracteres próximos consoante engenho-mundo que vegetal-mundo ou animal-mundo, dadas as estruturas de cada um, mormente, pela presença de propósito e ordem<sup>557</sup>. Cleanto segue afirmando que a analogia deve estar fundada na semelhança mais evidente, quando tenta afastar a implicação de um mundo eterno a partir da teoria de Fílon. Ora, o que a história do mundo - nosso contato empírico com ele - nos evidencia é um mundo com tempo determinado, porquanto, de outro modo, o que consideramos novo já deveria ter sido feito e explorado antes (SESSIONS, 2002, p. 114), dado o longuíssimo tempo para se realizar descobertas (D VI, 9). De outra forma, por meio de um argumento também histórico-evidencial, Cleanto tenta mostrar que a analogia tem que se sustentar, como ele já havia afirmado em sua formulação inicial da parte II, no que temos de mais evidente a partir da experiência do mundo, reforçando aspectos empiricamente semelhantes a partir de experiências acumuladas.

Se na parte VI o centro está na questão da analogia, na VIII há que se investigar a presença do desígnio a partir da ordem no mundo. Fílon, usando o raciocínio de semelhança de Cleanto e a tese do ceticismo investigativo sobre o mundo, tenta sustentar que aquela está em favor de vários tipos de teoria do surgimento do mundo (O'CONNOR, 2001, p. 137)<sup>558</sup>, por exemplo: como a hipótese epicurista de uma matéria finita em transposições infinitas (D VIII, 2); presença de uma força cega (D VIII, 7); certa tentativa e erro das transposições eternas da matéria (D VIII, 8)<sup>559</sup>. Aqui Cleanto (D VIII, 10) objeta, tentando esclarecer o que ele entende por ordem. Esta não poderia ser fruto do acaso, pois ordem e propósito estão unidos. A ordem se manifesta no ajuste dos meios usados - capacidades - aos fins pretendidos. Assim, apenas dizer que há qualquer ajuste porque ao longo de tantas tentativas se chegou a

---

<sup>557</sup> Inclusive, quando, no argumento irregular da parte III, Cleanto evoca exemplos animais, o faz para reforçar a presença de propósito/desígnio, seja na anatomia do olho, na procriação das espécies ou na estrutura animal em geral. Cf. D III, 6-7.

<sup>558</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 125; FERRAZ, 2012, p. 124-125.

<sup>559</sup> Sessions elenca cada uma das teorias propostas por Fílon na parte VIII. Cf. SESSIONS, 2002, p. 129-131.



uma configuração poderia ter gerado um sem número que caracteres inúteis, porquanto, o acaso é cego, logo, não visa ajustar (O'CONNOR, 2001, p. 143). Seria o caso de termos dois olhos e orelhas, usarmos animais e outros objetos para vivermos. Estes não seriam estritamente necessários, contudo, seu uso visa atender um propósito, e não um qualquer, mas “um benevolente desígnio” no sentido de mostrar que a estrutura ordenada do mundo é uma estrutura de ajustes entre as capacidades dos seres e finalidades alcançáveis por meio dessas capacidades - ajuste dos meios aos fins - (SESSIONS, 2002, p. 132), o qual não é possível pelo acaso, já que não há o que se ajustar; e não apenas isso, mas fazê-lo da melhor forma possível, por isso, ser o desígnio benevolente. Se assim o fosse, qualquer configuração seria ordem, seguindo o raciocínio de Fílon. Dessa forma, além da analogia tratar de elementos semelhantes a partir da experiência, a ordem não se separa do propósito, uma vez que o desígnio se dá no ajuste das estruturas e de suas finalidades. Isso não poderia ser feito por um agente qualquer ou mesmo pela natureza, estando além de sua capacidade, já que ela não poderia harmonizar-se em vista de algo, pois, não contém nenhuma propriedade inteligente.

O que se nota na elaboração do argumento de Cleanto é que há dois pontos cruciais para o sustento de sua prova: a analogia e a presença de desígnio no mundo. Aquela se refere à semelhança e se funda na experiência que nos fornece evidências sobre o grau de semelhança, permitindo mensurar a razoabilidade da analogia e da inferência a partir dela. Quanto ao desígnio, abarca tanto a ordem quanto a finalidade exatamente por ser o meio de as fazer presente na constituição de algo. Reconhecendo sua presença em algum objeto, produto ou mesmo ser, há que se recorrer a analogia para saber quais informações as experiências nos fornecem sobre o que se está a analisar. O caracteres do produto devem estar consoante à capacidade produtora da causa, logo, o poder produtor depende das informações empíricas do efeito, reforçando ou afastando a analogia. Assim, diante de um objeto com desígnio, a experiência passada mais próxima nos afirma que estes, quando têm ordem e finalidade, logo, propósito, são fruto de uma causa com capacidades cognitivas, no caso, uma causa com mente, sendo os engenhos humanos a experiência mais forte que temos desse tipo de produto e produção. Dessa forma, se se reconhece a presença dessas características na natureza, como assevera Cleanto com certeza quase incólume, a causa do mundo deve, por analogia, se assemelhar a uma causa como a mente humana; no sentido de não ser igual, mas analogicamente semelhante, por conter capacidades semelhantes de produção. Dessa forma,

até a parte VIII, Cleanto não revisa seu argumento ou lhe acrescenta nada, apenas tenta reforçar as bases de sua prova da parte II, mesmo que na versão irregular da parte III, no sentido de fundamentar a analogia em prol dos atributos naturais da causa do mundo.

Uma mudança na argumentação se faz sentir apenas na parte X (FERRAZ, 2012, p. 149). Ora, o tema se desloca da esfera mais estruturante do mundo em sentido material para um esfera moral. Essa mudança é introduzida por Demea (D X, 1), quando da discussão sobre a presença da miséria humana e de como a religião se apresenta como apaziguadora do desconhecido. Filon (D X, 2) avança nesse raciocínio, então, quando diz que a questão do sofrimento e da miséria ajudam na formação do sentimento religioso. Para ambos, a grande presença da miséria humana é algo com o qual a religião precisa se ater. Cleanto, por seu turno, afirma que sentiu “pouco ou nada disso [de tamanhos sofrimentos]” em si próprio, esperando não serem tão comuns como Demea e Filon o propõem (D X, 20)<sup>560</sup>. O autor de teísmo experimental, a seguir, reconhece que o caminho seguido por Filon, na verdade, era uma crítica sobre as questões antes levantadas, a saber: a presença de sofrimento no mundo seria uma evidência empírica contra a crença em um Autor como o propusera Cleanto, com características extraordinárias. Assim ele se expressa: “Se podes [Filon] mostrar o ponto em questão e provar ser a humanidade infeliz ou corrupta, isso é o fim imediato de toda a religião. Porque, para que finalidade estabelecer os atributos naturais da Divindade, enquanto os atributos morais continuam a ser duvidosos e incertos?” (D X, 28)<sup>561</sup>. Dessa forma, Cleanto percebe que, se seguir o argumento de Filon, a analogia irá apresentar maiores dessemelhanças (O’CONNOR, 2001, p. 169)<sup>562</sup> e que, se for o caso, as bases que sustentam a crença basilar de que há um Deus será solapada. Isso seria fruto do afastamento, do ponto de vista moral, da ordem e propósito no mundo, logo, um Autor que criasse o mundo cheio de defeitos - como males, sofrimentos, angústias *et cetera* - não poderia ter uma mente efetivamente poderosa e com capacidades tais que pudesse produzir efeitos tão arranjados, portanto, não seria divindade alguma. A presença do mal seria um contraponto ao arranjo do mundo e à força da analogia, uma vez que sem arranjo, não há desígnio, logo, não há a evidência mais forte de uma Mente autora (*Ibid.*, p. 170-171); em relação à dessemelhança, a

---

<sup>560</sup> Cf. SESSIONS, 2002, p. 154-155.

<sup>561</sup> HUME, 2005 [1779], p. 103-104.

<sup>562</sup> Sessions reconhece que Cleanto percebeu a força do argumento de Filon. Cf. SESSIONS, 2002, p. 158.

presença de males exigiria que a inferência a partir dos caracteres dos efeitos para a capacidade da causa tivesse que ser refeita em prol de um autor que se afaste da proposta cleantiana, a saber: uma divindade cuja semelhança se dá com a mente e inteligência humana (D II, 5). Com o predomínio do mal, a divindade pretendida por Cleanto pode ser confundida com uma força cega ou com as cosmogonias já levantadas por Fílon.

Essa preocupação do mal ser uma evidência comum<sup>563</sup>, faz-se sentir na resposta de Cleanto a Demea: "Não! Respondeu Cleanto, não! Estas conjecturas arbitrárias, contrárias aos factos visíveis e incontrovertidos, nunca podem ser admitidas. Como pode uma causa ser conhecida a não ser a partir dos seus efeitos conhecidos? Como pode qualquer hipótese ser aprovada a não ser a partir de fenômenos aparentes?" (D X, 30)<sup>564</sup>. Assim, sendo o mal uma característica do mundo, logo, ele deveria compor os caracteres do criador, como ele nota logo a seguir. "O único método de sustentar a benevolência divina (e é o que me disponho a adoptar) é negar em absoluto a miséria e fraqueza humanas" (D X, 31)<sup>565</sup>. Ele já havia antecipado isso na parte VIII quando afirmou que a possibilidade de reconhecer um arranjo tão perfeito não pode ser um advento de uma causa cega, mas benevolente, porquanto, ajustou as coisas com fins ao bem (D VIII, 10). Na parte X, ele quer reafirmar tal tese: há mais saúde que doença, bem que mal, e que não podemos tomar um momento de fraqueza nosso - uma melancolia, por exemplo - como medida das características do mundo, portanto, o bem é um "fato visível e incontrovertido", sendo, efetivamente, um "fenômeno aparente", como reforça Sessions, contando positivamente para a evidência empírica (2002, p. 159). Em suma, mais uma vez, sua preocupação quanto aos atributos da causa divina está em salvar a analogia e a presença de desígnio, sob pena de, caso o óbice do mal seja uma realidade, os raciocínios não se sustentarem tão fortes quanto se pretendeu, sendo, portanto, obrigado a repensar a causa do mundo, quiçá reconhecer que não possa ser uma divindade (O'CONNOR, 2001, p. 172), mas um princípio qualquer, inclusivamente natural e cego, excluindo até mesmo a possibilidade de benevolência na ação do agente causador do mundo, já que a bondade seria uma evidência da presença de arranjo.

---

<sup>563</sup> Segundo Sessions, seria uma contraponto empírico, por isso, a busca por uma resposta empírica. Cf. SESSIONS, 2002, p. 159.

<sup>564</sup> HUME, 2005 [1779], p. 104.

<sup>565</sup> HUME, 2005 [1779], p. 105. Para um debate sobre isso, conferir FERRAZ, 2012, p. 162-163.

Essa preocupação com a manutenção da analogia se faz sentir de modo claro no início da parte XI. Há aqui uma reformulação na compreensão, não na estrutura do argumento, da conclusão a que as evidências empíricas nos permitem chegar, ou seja, quais seriam os caracteres do autor com base nas evidências dos efeitos, sendo o ponto central manter a analogia praticamente incólume.

Não tenho pejo em admitir, disse Cleanto, que tenho estado inclinado a suspeitar que a frequente repetição da palavra “infinito”, que encontramos em todos os escritores de teologia, dá mais ideia de panegírico que de filosofia e que quaisquer objectivos de raciocínio e reflexão, e mesmo de religião, seriam melhor servidos se nos satisfizéssemos com expressões mais apuradas e moderadas. Estes termos “admirável”, “excelente”, “superlativamente grande”, “sábio” e “santo” preenchem suficientemente a imaginação do homem e nada mais, e para lá de isto levar a absurdos, tem influência nas afeições ou sentimentos. Assim, face ao assunto que nos ocupa, se abandonarmos toda a analogia humana, como parece tua intenção, Demea, receio que abandonemos toda a religião e que não conservemos concepção alguma do maior objecto da nossa adoração. Se mantivermos a analogia humana deveremos descobrir de uma vez por todas que é impossível conciliar a mistura de mal no universo com atributos infinitos e muito menos podemos alguma vez provar os últimos a partir do primeiro. Mas supondo ser o Autor da natureza finitamente perfeito, apesar de ultrapassar largamente a humanidade, pode-se dar então uma explicação satisfatória do mal natural e moral e explicar e enquadrar qualquer fenómeno calamitoso. Um mal menor pode pois, então, ser escolhido, no sentido de evitar um mal maior; inconveniências podem ser dominadas, com vista a alcançar um fim desejável; numa palavra, a benevolência, regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade, pode justamente produzir um mundo como o actual” (D XI, 1)<sup>566</sup>

O trecho é exemplar: entre a manutenção do procedimento analógico ou rever suas conclusões, Cleanto submete estas àquele<sup>567</sup>, no sentido de modificar a compreensão inicial de uma divindade para que a justificação das crenças a partir de evidências empíricas não possa ser afastada, o que acarretaria, como ele mesmo expressa, o provável fim de toda religião (HOLEY, 2002, p. 94). Primeiro, porque, diferente de Demea (D II, 1), para quem Deus está além de nossa compreensão, Cleanto propõe que os atributos divinos podem ser alcançados via analogia (D IV, 1 e 3)<sup>568</sup>, a qual nos mostra as similaridades entre Deus e o homem. Assim, a religião não é apenas uma questão de crer em Deus piedosamente, mas de adesão às evidências facilmente perceptíveis no mundo (D II, 5; III, 6-9), uma vez que se funda na inferência que permite chegar ao Autor da natureza a partir das informações do mundo. Dessa forma, Cleanto não reformula seu procedimento, pois este deve garantir a justificação

<sup>566</sup> HUME, 2005 [1779], p. 109-110.

<sup>567</sup> Cf. HURLBUTT, 1966, p. 161.

<sup>568</sup> Fato esse notado já por Filon (D III, 11). Sobre isso, Jeffner afirma haver concepções distintas de divindades entre Demea e Cleanto, em que pese não estar certo disso. Cf. JEFFNER, 1966, p. 194.

evidencial da crença em um Autor do mundo, contudo, submete à analogia a conclusão da inferência<sup>569</sup>, ou seja, reformulando a concepção de divindade que se assemelha ainda mais à humanidade<sup>570</sup>, contudo, uma semelhança que “ultrapassa largamente a humanidade”, mas ainda semelhante (SESSIONS, 2002, p. 166).

Afastar-se demasiado da semelhança, e da analogia, seria conceder a Demea a incompreensibilidade de Deus estar além de nossas capacidades ou a Filon o fato de que a investigação sobre a natureza nada nos diz sobre qualquer ser extramundo, por exemplo, sendo plausível reconhecer tanto uma cosmogonia de forças cegas (D VIII, 7) ou de divindades atrapalhadas (D V, 7-8) ou o mundo ter uma alma (D VI, 3), enfim, não haveria mais razões para crer nessas cosmogonias do que na proposta de um Autor divino (D V, 12), já que as evidências de semelhança parecem indicar tantas outras características do mundo, as quais seriam incompatíveis com Deus, no sentido mais ortodoxo e com algum grau de semelhança à mente e inteligência divina. Por isso, repropor a divindade como mais modesta, trazendo uma versão com conclusão mais “moderada”<sup>571</sup>, seria recuperar a força da analogia via semelhança<sup>572</sup>, uma vez que um Deus de caracteres infinitos em termos de atributos pode ser analogicamente muito distinto das evidências (O`CONNOR, 2001, p. 180), em especial quando se trata da presença do mal. Nesse particular, Cleanto consegue, a seu juízo, introduzir a noção de ordem à questão moral (*Ibid.*, p. 182), já que os males são seriam mais aleatórios, mas também indicariam ordem (ajuste) e desígnio (propósito), uma vez que os males atuais visam bens maiores futuros, tudo sempre fruto de uma agência benevolente (*Ibid.*, p. 179) - como no caso de um médico que dá um remédio amargo agora, visando a recuperação da saúde à frente.

Assim, sem repropor o procedimento já largamente discutido ao longo da obra, Cleanto acredita que sua ressalva quanto à divindade salvaria sua prova das críticas apresentadas, pois:

---

<sup>569</sup> Sessions fala em Cleanto reconhecer aonde pode chegar sua teologia empírica diante dessa reformulação. Cf. SESSIONS, 2002, p. 166.

<sup>570</sup> Ferraz afirma que desde a parte V, quando da insistência na semelhança entre Deus e homem, Cleanto se afasta do teísmo tradicional. Cf. FERRAZ, 2012, p. 118.

<sup>571</sup> Cf. JEFFNER, 1966, p. 201-202.

<sup>572</sup> Sessions interpreta essa questão como uma forma de Cleanto garantir ao menos um divindade como objeto de nossa adoração, ao tratar do ajuste feito às características divinas. Contudo, apesar de fazer referência ao “objecto de nossa adoração”, antes disso, ele se preocupa em não poder salvar toda a religião com a possibilidade de desmonte da analogia, ou seja, a relação textual mais direta está em relacionar o fim da religião com o fim da analogia e não esta com a finalidade exclusiva da adoração, uma vez que esta estaria inserida no cômputo geral da religião. Cf. SESSIONS, 2002, p. 167.

I) a analogia estaria posta e II) justificada pelas evidências a partir da ordem do mundo, III) inclusivamente moral, IV) forçando reconhecer a existência de um Autor capaz de tudo organizar, de acordo com as medidas da analogia, V) mesmo que Este seja mais modesto em atributos e capacidades<sup>573</sup>. Com essas ressalvas, Cleanto mantém as bases de sua estrutura inicial, criando uma estrutura geral do argumento, a saber: A) contém a base analógica via semelhança, B) há evidência a partir da ordem do mundo e da presença de propósito, sendo esta fruto do ajuste advindo daquela, C) há aspectos de ajustes morais, como a presença de benevolência e finalidade nos males; D) reconhece-se a presença de um agente não confundível com o mundo, mas externo a ele, E) o qual tem capacidades “largamente” maiores que as humanas, porquanto, deve ser capaz de ordenar aspectos naturais e morais presentes no mundo em espécie superior e mais complexa. Esse agente seria, agora, F) um Deus finito, mas ainda uma divindade pela extravagância de suas características em relação ao parâmetro humano.

### 3.3 As críticas ao argumento *a posteriori*

Apresentados os elementos que compõem a estrutura básica do argumento de Cleanto, passemos às críticas apresentadas por Hume pela boca, especialmente, de Fílon<sup>574</sup> (GASKIN, 1976, p. 302). Como notado, a base do argumento do personagem de teísmo experimental pode ser exposta em termos formais<sup>575</sup> pelo que segue: a) coletar dados da estrutura do mundo a partir da experiência (argumento de cunho empírico); b) reconhecer as semelhanças entre o mundo e outras experiências (aqui se destacam as experiências de ações e produções humanas); c) a partir das semelhanças, proceder por analogia, de tal modo que se possa d) inferir a causa do mundo, bem como suas características. Por esse motivo, ao proceder com sua crítica, o autor escocês tentará mostrar as fraquezas de todos esses pontos do argumento.

---

<sup>573</sup> Cf. ANDRE, 1993, p. 148-149.

<sup>574</sup> Quando a crítica proceder de Demea, será sinalizado.

<sup>575</sup> Obviamente, como fizemos na parte precedente, que há pormenores quanto aos pontos da semelhança, às experiências humanas mais relevantes, às regras de analogia e às características da causa do mundo que tornam possível sustentar o raciocínio de Cleanto.

Em suma, avaliando os pontos sempre que vão sendo apresentados por Cleanto<sup>576</sup>, Fílon mostra que a prova apresentada pelo personagem teísta não se sustenta por ferir as bases de raciocínios empíricos, em especial o modo de se obter graus de semelhanças em questões de fato, bem como as regras de analogia que sustentam a inferência<sup>577</sup>, o que não nos permite provar a existência de Deus, nem mesmo mostrar ser mais provável que haja um Deus do que não.

Dessa forma, iremos analisar as críticas em dois momentos<sup>578</sup>, os quais se interconectam, a saber: I) a investigação sobre as características do mundo - com destaque para a ordem e o desígnio - a partir de elementos empíricos e sobre as regras de analogia que fundamenta a inferência mundo-Deus e II) investigação sobre a mesma estrutura, contudo, aplicada às questões morais, mormente ao mal no mundo.

Há que se considerar o fato de que Fílon leva o argumento apresentado mais a sério<sup>579</sup>, provavelmente por se aproximar de seus princípios empíricos<sup>580</sup>, pois, sobre explicar o mundo, nada mais seria proponível do que utilizar-se da experiência para tanto (HOLLEY, 2002, p. 96). Assim se expressa Fílon sobre isso: “Se um homem se abstraísse de tudo o que sabe ou viu, seria totalmente incapaz de determinar, unicamente a partir das suas próprias ideias, que gênero de lugar tem de ser o universo ou de preferir uma situação ou estado de coisas a outra” (D II, 12). Ademais, apenas “a experiência lhe pode apontar a verdadeira causa de qualquer fenômeno” (D II, 13). Dessa forma, como discutir a questão de Deus seria

---

<sup>576</sup> Cartwright (1978, p. 177) nota que o argumento não é um todo completo, mas tem partes que nem sempre são bem conexas, por isso, optamos por compreender que Hume avalia o argumento à medida que Cleanto o apresenta.

<sup>577</sup> Segundo Plantinga, Hume interpreta o argumento de Cleanto como um argumento por indução, ou seja, um argumento cuja base está no raciocínio de causalidade, baseando-se nas experiências obtidas. Cf. PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 239.

<sup>578</sup> Gaskin (1978, p. 13) divide a crítica de Hume em 4 momentos, os quais estão igualmente inter-relacionados: G1) conclusão do argumento do desígnio, a saber, a existência de um Deus; G2) objeções à causalidade; G3) problemas na analogia e G4) a questão da existência de ordem no mundo natural. Já a questão do mal é colocada à parte como uma objeção à existência de um Deus com características morais como inferido por Cleanto, bem como ao argumento do desígnio (GASKIN, 1978, p. 41). Dessa forma, apesar de não adotarmos a divisão de Gaskin, os pontos são exatamente os mesmos que foram propostos nesta tese, sendo que G1) corresponde ao nosso ponto d); G2), ao ponto b); G3), ao ponto c); e G4), ao ponto a). Da mesma forma, dividimos os elementos do argumento em sua parte do mundo natural da parte moral, como o fizera o comentador, em que pese não seguirmos sua estrutura argumentativa *in toto*.

<sup>579</sup> Duerlinger acredita, inclusive, que Cleanto e Fílon concordariam sobre a forma e a premissa-base do argumento, discordando sobre a conclusão, no sentido de, caso haja uma prova de Deus, deve ser empírica. Cf. DUERLINGER, 1971, p. 22-23.

<sup>580</sup> Sobre o fato de Fílon ser Hume, inclusive em termos de levar a experiência a sério, vide nossa discussão em 1.3.3.

questão de fato, como propõe Cleanto (D VII, 3), e como o raciocínio usado para analisar tal questão por ele é empírico (D II, 14)<sup>581</sup>, logo, Hume usa do seguinte expediente para avaliar o argumento de Cleanto: utilizando-se de critérios empíricos, seria o argumento do personagem teísta consistente e coerente? Sua conclusão estaria sustentada pelos procedimentos usados? O que se percebe é que Hume faz uso das mesmas regras de investigação de Cleanto (D II, 11)<sup>582</sup> para tentar mostrar a fraqueza de seu argumento, em especial, de sua conclusão.

Assim, quanto aos aspectos da estrutura natural do mundo, analisaremos as objeções à existência de ordem e desígnio no mundo natural a partir da experiência, se há semelhança entre as produções humanas e o mundo físico, se essa semelhança sustenta as regras de analogia aplicadas, permitindo inferir uma causa com características tão peculiares (divindade), especialmente a inteligência. Depois, será analisado se a possível existência de mal no mundo, mormente de ordem moral, é uma evidência que depõe contra as características morais de divindade, ou até contra qualquer possível existência de uma causa divina.

### *3.3.1 As críticas à analogia e à ordem-desígnio*

A crítica de Hume ao argumento do desígnio a partir do mundo natural se funda em três pontos básicos<sup>583</sup>: C1) mostrar se é possível haver ou não ordem e desígnio; C2) se há semelhança ou não entre produções naturais e humanas e C3) se essas semelhanças fundamentam o uso da analogia. A partir da desconstrução desses três pilares argumentativos, Fílon pretende mostrar que a conclusão não se segue, pois falta fundamentação empírica, logo, racional. Aliás, é mais correto dizer que a crítica à conclusão não seria nada mais do que

<sup>581</sup> Cf. HURLBUTT, 1956, p. 487.

<sup>582</sup> “Pareces não compreender, respondeu Fílon, que discuto com Cleanto à sua própria maneira, e que ao lhe mostrar as perigosas consequências da sua doutrina espero acabar por conduzi-lo à nossa opinião” (HUME, 2005 [1779], p. 27).

<sup>583</sup> Muitos comentadores reduzem a dois pontos básicos que são a analogia e a existência de ordem/desígnio. Contudo, a apresentação em três pontos apenas quer explorar o passo analógico em duas questões, a saber: a) o primeiro seria o ponto das semelhanças entre produções, sejam naturais ou humanas, além b) das regras de analogia propriamente ditas, ou seja, se é possível concluir, por analogia, a existência de um Deus a partir das constatações precedentes. Para conferir a divisão em dois pontos, vide SALMON, 1978, p. 145; ANDÍC, 1976, p. 245-246; HOLEY, 2002, p. 93-95; DUERLINGER, 1971, p. 24-26; MARQUES, 2005, p. 135; FERRAZ, 2012, p. 93-94; MERRILL, 2008, p. 91-92; TWEYMAN, 1993, p. 168-169.



a decorrência da desconstrução dos elementos anteriores e não um ponto a ser analisado estanque, afastando o modo como Gaskin (1978, p. 13-15) analisara a conclusão do argumento cleantiano. Ora, a conclusão é fruto de um argumento cumulativo com base em informações evidenciais sobre a existência de um Ser Divino como autor, logo, a questão está em aceitar as evidências como o personagem teísta as propõe e verificar a possibilidade de extrair delas a existência de Deus, portanto, Fílon tenta mostrar que as evidências apresentadas não se sustentam como apresentadas, uma vez que não permitem inferir, como conclusão argumentativa, a existência de um agente externo com características extraordinárias, sendo, para ele, no máximo, possível ter evidências de outra ordem, por exemplo, como no caso de que se há realmente ordem no mundo, por que parece haver vários defeitos na composição desse mundo natural? (D V, 12) Dessa forma, a negação da conclusão não seria uma crítica em si, mas o desenrolar das críticas à tríplice base da prova.

No que tange a C1), Cleanto havia afirmado em seu argumento da parte II que o mundo é uma grande máquina, formada por outras menores, as quais estariam arranjadas (ordem) e ajustadas para uma finalidade (desígnio). A partir da informação sobre ordem, o personagem teísta infere a presença de desígnio, porquanto, algo ordenado tem vistas a funcionar de determinada maneira, a que Cleanto chama de “adaptação dos meios aos fins”. Além do mais, a ordem e o ajuste são fruto da ação de um ser inteligente capaz de compor esse quadro organizativo, como nos mostram as experiências passadas sobre o surgimento de máquinas e objetos organizados. A questão levantada por Fílon sobre a presença de ordem e desígnio está em saber qual a fonte dessa informação. Ora, o personagem teísta não deixa dúvidas: basta olhar (ter experiência de) o mundo. Dessa forma, saber se há ou não ordem e desígnio é uma questão de fato, logo, se baseia na regras dos raciocínios de causalidade, como expressou Hume na *Primeira Investigação*

Todos os nossos raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. (...) Um homem que encontrasse um relógio ou qualquer outra máquina em uma ilha deserta concluirá que homens estiveram anteriormente nessa ilha. Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza. E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta. Por que a audição de uma voz articulada e de um discurso com sentido na escuridão nos assegura da presença de alguma pessoa? Porque esses são os efeitos da constituição e do feitio do ser humano, e estão intimamente conectados a ele. Se

dissecarmos todos os outros raciocínios dessa natureza, descobriremos que eles se fundam na relação de causa e efeito. (EHU IV, 4 - grifo do autor)<sup>584</sup>

O texto é exemplar, pois reforça a relação entre obtenção de informação via experiência e raciocínios causais, conectando C1) e C2). Dessa forma, a única maneira de saber se há ou não ordem e desígnio no mundo seria já ter tido experiências anteriores de ordem e desígnio que nos permitissem identificá-los no mundo natural (SALMON, 1978, p. 148-149). Seguindo a teoria da cópia (EHU II, 5; T I.1.1.7; I.1.7.5)<sup>585</sup>, apenas impressões prévias poderiam formar em nós ideias de ordem e desígnio, as quais poderiam ser aplicadas a casos conexos e diversos. Essas experiências anteriores serviriam de base para raciocínios posteriores, mesmo que para além da experiência imediata dos sentidos (EHU IV, 4). Mas isso não fora ignorado por Cleanto, o qual toma por base de seu raciocínio acerca da ordem e desígnio as produções e os engenhos humanos, bem com suas capacidades para produzir (D II, 5), como ser inteligente, por exemplo.

Dessa forma, a pergunta humiana pela ordem e desígnio é a pergunta pelas experiências passadas, salvaguardando sua ressalva apresentada via Fílon (D I, 3), de tal modo que aquelas estivessem dentro do âmbito mais comum da vida e não extrapolassem nossas capacidades, os limites de nossa investigação. Dessa forma, C1) só será respondida depois de se investigar C2), já que, reconhecido haver semelhança entre produções humanas e natureza, há que se considerar a plausibilidade da aplicação dos raciocínios de causa e efeito. Sobre isso, Hume ainda assevera na *Primeira Investigação*: “Essa proposição de *que causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência* será facilmente aceita com relação a objetos de que temos a lembrança de nos terem sido outrora completamente desconhecidos (...)” (EHU IV, 7 - grifo do autor)<sup>586</sup>.

Ora, tomemos o exemplo da voz articulada, inclusive o mesmo exemplo evocado por Cleanto na versão da parte III. Dadas nossas experiências passadas<sup>587</sup> de discursos e vozes articuladas que proferiam um conjunto de palavras com sentido, o que antes era ignorado - identificar ordem e sentido em discurso - passa a ser experienciado frequentemente, criando

<sup>584</sup> HUME, 2004 [1748], p. 54-55.

<sup>585</sup> Princípio esse que sustenta o empirismo humiano. Cf. SMITH, 2005, p. 257-258; STROUD, 1977, p. 19-22.

<sup>586</sup> HUME, 2004 [1748], p. 56.

<sup>587</sup> Cf. GASKIN, 1978, p. 20.

em nós elementos que conectem um evento distante no tempo a um novo, por exemplo, ouvir uma voz com sentido da escuridão e saber que há alguém como causa daquela voz, pois, a experiência não nos legou nenhuma ou quase nenhuma impressão de vozes articuladas de modo aleatório. Resta saber que elemento seria esse que liga, que conecta os dois eventos. Sobre essas conexões, Hume destaca a semelhança como um dos principais fatores de conexão de ideias, além da relação de causalidade<sup>588</sup>, ambas cruciais na crítica de Filon a Cleanto.

Voltemos ao caso da voz advinda da escuridão. Há várias experiências passadas sobre como se obtém a impressão de uma voz articulada: ela sempre esteve associada a uma pessoa. Se hoje eu ouço uma voz no escuro, igualmente articulada, por semelhança, reconheço que minhas experiências passadas forneceram em mim uma forma de analisar uma situação nova: analisar a presente impressão a partir de ideias já adquiridas (T I.3.6.2-3). Como as impressões apresentam situações similares, há que se esperar efeitos similares. Assim, do efeito, posso inferir, por semelhança, a causa, a partir de experiências anteriores. Cleanto usa esse mesmo argumento na formulação da parte II quando afirma serem os efeitos semelhantes, logo, também as causas.

Nessa senda, semelhança e causalidade se fortalecem mutuamente. Ora, a relação de causalidade depende do hábito ou costume adquirido pelas ocorrências sucessivas passadas, facilitando as conexões entre ideias, inclusive quando se aplica à máxima de que causas semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão efeitos semelhantes, como afirma o filósofo escocês:

Ora, uma vez que, após um único experimento dessa espécie, a mente, quando do aparecimento da causa ou do efeito, é capaz de inferir a existência de seu correlato; e uma vez que um hábito nunca pode ser adquirido por apenas uma ocorrência, pode-se pensar que, neste caso, não se deve considerar a crença como efeito do costume. Tal dificuldade desaparecerá se considerarmos que, embora estejamos aqui supondo ter tido apenas uma experiência de um efeito particular, tivemos milhões para nos convencer do princípio de que *objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes*. E como esse princípio foi estabelecido com base em um costume suficiente, ele confere evidência e firmeza a qualquer opinião a que possa se aplicar. (T I.3.8.14 - grifo de autor)<sup>589</sup>

---

<sup>588</sup> Hume (T I.1.4.1) destaca três relações de ideias que permitem associações: contiguidade espaço e tempo, semelhança e causalidade. Cf. HUME, 2009 [1739-140], p. 34-35.

<sup>589</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 134-135.

Dessa forma, as sucessivas experiências permitem à mente reconhecer a semelhança ou dessemelhança para proceder à inferência, estabelecendo as relações entre eventos passados e presentes. A inferência estará justificada pelo hábito ou costume (EHU V, 5), o qual fora adquirido pela experiência, fornecedora da impressão que se tornará ideia, material dos raciocínios. Assim, havendo um conjunto de impressões passadas sobre algo, nossa mente terá como inferir os efeitos dali decorrentes, criando uma correlação de propriedades relativas a eventos distintos (HURLBUTT, 1966, p. 150). A possibilidade de inferir as mesmas circunstâncias significa poder reconhecer a presença das propriedades que foram percebidas em um evento anterior A que se assemelha a um evento posterior B. Graças ao evento passado, podemos saber se o evento futuro tem ou não as propriedades que permitiram a ocorrência de A. Percebendo que determinadas características de um evento estão presentes em outro, logo, concluímos pela semelhança<sup>590</sup>.

Sem qualquer forma de impressão passada ou caso esta seja muito escassa, nossa certeza será muito baixa ou praticamente nula. Sobre isso assevera Hume: “Quando um novo objeto se apresenta, dotado de qualidades sensíveis semelhantes, esperamos encontrar poderes e forças semelhantes, e procuramos um efeito semelhante” (EHU IV, 21)<sup>591</sup>, ou seja, podendo reconhecer, por exemplo, em termos de mundo natural ou ações humanas, situações anteriores as quais parecem se repetir, procuraremos, sustentados pelo hábito, suas razões de ser, cuja expectativa é de que sejam semelhantes, permitindo a inferência por efeitos também semelhantes.

O hábito é tão forte que, segundo Hume (EHU V, 6), sem ele não poderíamos fazer ajustes de meios a fins ou mesmo conhecer e relacionar qualquer evento novo com outros já experienciados, além de enfraquecer nosso conjunto de crenças, não nos permitindo formular crenças empiricamente sustentadas e justificadas (EHU V, 8); não apenas isso, mas devemos reconhecer nele algo natural ao homem, impossibilitando afastá-lo. Dessa forma, a pergunta sobre a ordem e desígnio é uma pergunta sobre com base em quais experiências anteriores Cleanto afirma haver ambos no mundo natural e como saber que são semelhantes a casos de ordem e desígnio os quais ele já teve experiência. Por isso, apesar de inquirir sobre a presença

---

<sup>590</sup> Gaskin reescreve a análise de Swinburne sobre a inferência a partir da detecção de semelhanças evocando a presença de propriedades (*features*) minimamente comuns a eventos distintos. Cf. GASKIN, 1978, p. 23.

<sup>591</sup> HUME, 2004 [1748], p. 67.

dessas características no mundo natural, Fílon inicia sua crítica questionando a semelhança vinculada à experiência constante.

Isso fica claro quando Cleanto assevera ser o mundo uma máquina formada por várias máquinas. De pronto, o personagem teísta se vale de um exemplo cotidiano que são produções humanas, a saber, as máquinas. A partir do que ele já havia percebido sobre máquinas, pôde ele concluir: “A curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza assemelha-se exactamente, ainda que ultrapasse em muito, as produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas” (D II, 5). Ora, a partir de exemplos passados de produções humanas, bem como das circunstâncias que as envolvem, Cleanto afirma podermos perceber semelhança em termos de arranjo e de produção. Fílon reconhece ser esse um ponto crucial do argumento, de tal sorte que afirma:

O que me faz ter mais reservas neste assunto, disse Fílon, não é tanto que Cleanto reduza todos os argumentos religiosos à experiência, mas que estes não pareçam sequer os mais certos e irrefutáveis (...). Observámos milhares e milhares de vezes que as pedras caem, que o fogo queima e que a terra tem solidez, e quando surge qualquer novo caso desta natureza fazemos sem hesitação a inferência do costume. A exacta similaridade dos casos dá-nos a perfeita certeza de um acontecimento similar, e nunca se procura nem se deseja uma evidência mais forte. No entanto, sempre que te afastas um pouco da similaridade dos casos diminui proporcionalmente a evidência e podes acabar por reduzi-la a uma *analogia* muito fraca, que está manifestamente sujeita ao erro e à incerteza. (D II, 7)<sup>592</sup>

Fílon questiona, inicialmente *in abstracto*, se o exemplo de Cleanto consegue se encaixar no esquema de eventos passados repetidos, deixando claro que a similaridade depende de haver graus de semelhanças<sup>593</sup>, sendo que a força evidencial depende desses graus: quanto mais semelhante, mais forte a evidência, portanto, mais forte a crença e a justificação em tê-la; contudo, quando se afasta dos graus de semelhança, evocando exemplos distantes e sem conexão, obtém-se, quando muito, incertezas, quando não, erros. Fílon deixa isso mais claro na sequência de seu argumento, quando afirma que a visão de uma casa exige de nós perguntar sobre um arquitecto ou fautor, contudo, “(...) não irás afirmar que o universo se

<sup>592</sup> HUME, 2005 [1779], p. 25-26.

<sup>593</sup> Para Salmon, a questão não é de graus, mas de relevância em relação a diversas propriedades similares. Contudo, a relevância das propriedades presentes é tomado como o número mínimo de propriedades que tornam a relação de semelhança próxima a ponto de se aplicar os raciocínios de analogia. Em suma, os graus tomados por Fílon tratam exatamente da mesma ideia de Salmon, apesar do uso de outra nomenclatura, melhor aclarada por Salmon, por lidarem com a presença de propriedades que tornam a relação de semelhança aplicável. Yandell também acredita que a disputa sobre os graus de semelhança seria uma disputa sobre a relevância das propriedades em prol da semelhança. Cf. SALMON, 1978, p. 145; YANDELL, 1990, p. 179.

parece de tal modo com uma casa (...)” (D II, 8), logo, não pode assemelhar a inferência casa-fautor e universo-criador, dado que o grau de semelhança é muito baixo. Como dito, esse é o ponto central *in abstracto* de C2): seria Cleanto capaz de mostrar os graus de semelhanças entre criações e engenhos humanos e o mundo natural? Fílon já adianta sua conclusão: não<sup>594</sup>.

A dessemelhança<sup>595</sup> entre os engenhos humanos e o mundo é captada pela ausência de constância na observação (FERRAZ, 2012, p. 93), portanto, de experiências que nos forneçam o hábito que sustenta a inferência mundo-autor, uma vez que, como assevera Fílon (D II, 14), sem essa experiência, ou seja, *a priori*, poderíamos conceber várias hipóteses sobre como o mundo surgiu, as quais não se assemelham em nada à criação de uma casa, como no caso de conter em si os princípios de sua ordenação, como uma "causa interna desconhecida". Cleanto tenta mostrar que a reunião aleatória de objetos - como aço, pedra, argamassa, entre outros - não pode gerar objetos produzidos (como relógios ou casas), sendo exigida a presença de um agente externo com características que sejam capazes de uma tal empresa, a saber, uma mente ordenadora, porquanto se reconhece ajustes bem adaptados, os quais, via experiências passadas, são fruto de agentes inteligentes. O problema está em como mostrar a ausência das circunstâncias de produção, como a experiência demonstrou em relação a essas produções humanas, no mundo material.

Para Fílon, isso não fora mostrado, portanto, a transição da ideia de produção humana para a de mundo não é possível devido à ausência de semelhança (JEFFNER, 1966, p. 154) que não é sustentada pelo hábito<sup>596</sup>. Em outras palavras, Fílon sustenta que o conjunto de propriedades elencadas por Cleanto como presentes nos engenhos humanos não é efetivamente encontrado no mundo natural<sup>597</sup>: ordem e desígnio como presentes em produtos humanos e um agente externo com capacidades de produção não se assemelham com as experiências que temos do universo (PENELHUM, 1983a, p. 135).

Fílon sustenta isso, pois a semelhança, quando sofre qualquer mudança (D II, 17), já é automaticamente atingida de modo negativo, enfraquecendo as evidências. Caso as mudanças

---

<sup>594</sup> “A dissemelhança é tão nítida que aqui não podemos aspirar a mais do que um palpite, uma conjectura ou uma suposição a respeito de uma causa similar (...)” (HUME, 2005 [1779], p. 26).

<sup>595</sup> Cf. TALIAFERRO, 2005, p. 170.

<sup>596</sup> João Paulo Monteiro afirma o mesmo, quando diz que, para Hume, não é possível reconhecer ajustes dos meios aos fins por ausência de hábito. Cf. MONTEIRO, 1979, p. 293.

<sup>597</sup> Cf. WIELENBERG, 2010, p. 228.

sejam em alto grau<sup>598</sup>, a dessemelhança passa a ser a regra e não a exceção. Além do mais, como há a exigência de perfeita similaridade (*exactly similar*), a aplicação de regras para obtenção de semelhanças em casos esparsos e singulares não podem ser aplicadas a casos mais complexos (D II, 18 e 23).

O que Filon está asseverando é que haveria uma falácia da composição<sup>599</sup> no argumento de Cleanto: ele conseguir, via experiência, perceber ordem e desígnio em casos de pequena proporção e que formam uma parte do mundo como um todo, reconhecendo a presença de um produtor inteligente que permite isso, não justifica aplicar as circunstâncias da parte ao todo<sup>600</sup>. A complexidade do todo, no caso, do universo, pode exigir um sem número de causas de ordem e ajustes, dentre as quais as que se assemelham ao modo como o ser humano produz objetos ordenados e ajustados, contudo, pode ser que essa regra valha apenas para as produções humanas e não para outros casos da natureza. Dessa forma, a complexidade do mundo depõe contra a semelhança entre engenho humano e mundo natural, devido à "grande desproporção" (*great disproportion*) que há entre os casos.

Nessa senda, Fílon se pergunta o seguinte "Mas podemos transferir legitimamente uma conclusão das partes para o todo?" (D II, 18)<sup>601</sup>. A semelhança se sustenta na possibilidade de reconhecer circunstâncias similares, envolvendo propriedades<sup>602</sup> igualmente presentes em casos inicialmente desconexos, como visto. A conexão passa a vigorar do reconhecimento, via experiência e hábito, de todas essas realidades presentes: propriedades, relações e agentes semelhantemente envolvidos. Se há gravosa desproporção, não se pode reconhecer em quais aspectos a similaridade se põe, portanto, reduzindo a evidência à incerteza, quiçá, a erros. Sobre isso, o nosso personagem de ceticismo moderado afirma que a distância e a desproporção afastam as situações, impedindo a aplicação da regra de conexão - semelhança -, inviabilizando que uma situação sirva de regra para a investigação da outra (D II, 20). Assim, se nos casos de engenho humano há como reconhecer agentes, capacidades e efeitos

---

<sup>598</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 173.

<sup>599</sup> Cf. *Ibid.*, p. 179-180.

<sup>600</sup> Cf. FOLEY, 2006, p. 88-89.

<sup>601</sup> HUME, 2005 [1779], p. 31.

<sup>602</sup> Yandell (1990, p. 172-173) reforça que o raciocínio de Cleanto está em prol de se achar propriedades comuns em eventos distintos para que se possa reconhecer a semelhança, permitido inferir suas causas com propriedades também semelhantes.

específicos, isso não podemos aplicar ao caso do universo, já que a desproporção faz crer que se trata de outro tipo de produção, sem esses efeitos e propriedades que se mostram na parte.

Para funcionar a regra da semelhança, dever-se-ia reconhecer o que nossos sentidos efetivamente dizem sobre o mundo, o que Fílon insiste sistematicamente ser algo muito complexo (D II, 21), grandioso (D II, 20 e 22) e único (D II, 24), e obedecer o princípio já estabelecido pelo autor cético e retomado nos *Diálogos*: “Quando duas *espécies* de objectos foram sempre observadas em conjunção, eu posso *inferir*, através do costume, a existência de uma sempre que *vejo* a existência da outra, e a isto chamo um argumento experimental” (D II, 24). Dessa forma, dada a singularidade da criação do mundo, há que se considerar a possibilidade do hábito sustentar a comparação e identificação entre propriedades naturais acerca da organização e justeza do mundo com os engenhos humanos já percebidos.

Ora, tomar o mundo como fato singular enfraqueceria o hábito (D II, 24)<sup>603</sup>; a complexidade, a possibilidade de compreender as propriedades mundanas em todas as suas minudências e a grandiosidade não nos permite ter uma experiência completa do mundo natural (D II, 20). Enfim, ainda em relação a C2), a regra de semelhança não pode se sustentar diante de espécies de objetos tão distantes<sup>604</sup>: mundo e produções humanas. Que a questão versa sobremaneira sobre o grau de semelhança, fica ainda mais claro na parte III, pois, reconhecendo haver uma desproporção entre o mundo natural e as produções humanas, Cleanto busca mostrar que seu raciocínio vale mesmo para casos peculiares, a saber: uma voz articulada para todo mundo (D III, 2) e uma biblioteca natural (D III, 5), ou seja, mesmo em exemplos quase únicos e grandiosos como o mundo, poderíamos aplicar as regras para obtenção de semelhança. Ora, a isso quem responde é Demea, dizendo que o grau de semelhança das circunstâncias de produção de um livro, por exemplo, e do mundo são muito diferentes, porquanto, posso ter alguma experiência acerca do autor do livro e não do mundo (D III, 11-13). Portanto, no que tange a C2), em relação às duas versões do argumento de Cleanto, Fílon não reconhece haver qualquer forma de semelhança, uma vez que não há experiência passada que permite conectar e reconhecer realidades semelhantes em eventos tão dispares, portanto, não é possível perceber no mundo natural e nas produções humanas

---

<sup>603</sup> Cf. GASKIN, 2009, p. 493; TALIAFERRO, 2005, p. 170-171.

<sup>604</sup> Yandell (1990, p. 175-176) afirma que a possibilidade de se reconhecer que há duas espécies de eventos distintos, mas similares está nas experiências passadas.



propriedades ou circunstâncias similares, dentre as quais, a existência de um agente externo com inteligência.

Esse óbice abre a possibilidade de se buscar uma explicação que não dependa desse tipo de agente externo com características do Deus cristão, por exemplo, algum tipo de investigação mais empiricamente evidenciada, como as explicações naturalizadas, como Fílon irá explorar, ou seja, o personagem cético, já nas partes de I a III, prepara a interdição ao argumento de Cleanto como forma de evocar outras hipóteses alternativas a do personagem de teísmo experimental. Isso igualmente se faz sentir em C1).

Ora, a análise de C2) implica em investigar C1). Aqui, podemos explorar melhor a possibilidade de o mundo ser ordenado e haver um desígnio. Ainda em relação ao argumento da parte II, Fílon não investiga de modo sistemático a existência de desígnio no mundo, mas cria as bases para que se possa perguntar sobre sua organização e, alhures, presença de desígnio. A questão se funda na grandiosidade e complexidade do mundo. Tais elementos dificultam reconhecer algum tipo de ordem como a encontrada nos engenhos humanos. Na verdade, segundo Fílon, o que Cleanto faz não é reconhecer a presença de ordem no mundo, mas projetar o que ele reconhece como propriedades presentes no nível das produções humanas para as estruturas naturais, de tal sorte que o personagem de teísmo experimental acredita encontrá-los no mundo<sup>605</sup>, contudo, como alerta Fílon (D III, 13), o que o personagem de teísmo experimental faz é: recolher as experiências passadas sobre engenhos humanos; reconhecer suas características e propriedades, as quais incluem identificar o processo de produção e, enfim, identificar o produtor e suas características que permitem realizar tal empresa. A partir dessas propriedades e características, seja do processo, seja do produtor, Cleanto estaria projetando para o mundo natural, imaginando poder reconhecer no processo de feitura do mundo e no efeito a existência de ordem e desígnio, bem como identificar seu produtor e suas capacidades de produção a partir das ideias adquiridas das experiências passadas de engenhos e capacidades humanas (D III, 13) contudo, como a desproporção seria muito grande, como ele já havia alertado (D II, 21-23), as características do mundo natural deveriam ser reconhecidas igualmente peculiares, isto é, assim como há as

---

<sup>605</sup> Peter Jones defende que como não temos experiências sobre ordem no mundo natural, nossa inferência se baseia em um tipo de sentimento de ordem, no sentido de fazermos uma indução a partir do fato de experienciarmos a ordem como sentimento e não a partir de nosso conhecimento sobre o que seria ordem, inviabilizando o sustento da conclusão da inferência. Cf. JONES, Peter. Hume's Two Concepts of God. In.: *Philosophy*. vol. 47, n.182, out. 1972, p. 331.

particularidades da produção humana ajustadas ao humano, assim devem-se reconhecer as particularidades do mundo natural ajustadas a esse mundo. Para saber quais seriam essas particularidades do mundo natural, precisaríamos de ter experiência da produção e criação de outros mundos, bem como da agência de um ser produtor de mundos. Contudo, esse é um mundo único, caso irrepetível de produção e muito singular<sup>606</sup>. Dessa forma, imaginar nesse ser as mesmas características que experienciamos das ações de seres humanos implica ferir a regra básica do raciocínio por semelhança, a qual se sustenta na experiência e na causalidade, ou seja, na experiência e no hábito. Sem ambos, não se pode imaginar no mundo a presença de ordem, desígnio ou um agente como se percebe nas ações humanas<sup>607</sup>.

Fílon retoma essa discussão na parte V. O personagem cético afirma que a experiência deve fundar os graus de semelhanças<sup>608</sup> para que se possam relacionar causas e efeitos (D V, 1). Contudo, o universo tem gravosas particularidades, sendo uma delas um óbice em termos possibilidade de experiência: sua grandiosidade<sup>609</sup> (D V, 2). Isso porque nossa capacidade de investigar um universo tão imenso não é plena, retirando a possibilidade de ter a experiência do universo como um todo<sup>610</sup>, já que cada descoberta sobre suas características aumenta ainda mais a desproporção entre ele e as produções humanas (D V, 3). Assim, fica difícil de reconhecer qual seria o nível de organização presente no mundo, por não termos experiências da organização de mundos, mas apenas de parte dele, bem como reconhecer a presença efetiva de desígnio, porquanto, não é possível perceber os ajustes das partes em relação a uma finalidade, sendo essa completamente desconhecida e além de nossas capacidades investigativas.

Aliás, quando observamos o mundo e suas características mais sensíveis, a ordem não parece ter o grau que pretende Cleanto. Para Fílon, há várias imperfeições na produção do mundo e o que de mais semelhante temos em relação a produções complexas são situações que não se encaixam na suposta relação de co-presença de propriedades nos engenhos

---

<sup>606</sup> Cf. TALAFERRO, 2005, p. 170-171; GASKIN, 2009, p. 493.

<sup>607</sup> Cf. GASKIN, 2009, p. 493.

<sup>608</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 212

<sup>609</sup>Cf. *Ibid.*, p. 213.

<sup>610</sup> Peter Jones afirma que, segundo Hume, o ato unitivo das partes em um todo é arbitrário, porquanto cada parte já tem individualmente sua causa de explicação. Assim, quando Fílon discute essa questão com Cleanto, estaria antecipando o problema mereológico discutido na parte IX por Cleanto. Cf. JONES, 1972, p. 330.

humanos e no mundo<sup>611</sup>. Primeiro, o personagem cético afirma (D V, 5) que nossa experiência não pode nos fornecer qualquer informação sobre infinitude<sup>612</sup>, porquanto, não somos capazes de ter experiência do infinito, logo, não podemos inflacionar as propriedades em graus tais que se encaixem em um ser-autor igualmente infinito<sup>613</sup>, já que não temos tais experiências, impedindo-nos de formar esses tipos de ideias; secundamente, há tantas imperfeições e dificuldades nos trabalhos da Natureza, que seria difícil reconhecer qualquer tipo inegável de ordem e ajustes em alto grau em relação às produções humanas (D V, 6)<sup>614</sup>; terciariamente, projetos grandiosos, como nos mostra a experiência passada, procedem de vários projetos imperfeitos que antecedem o produto final, sendo o pior não poder, via experiência, saber se este mundo é o produto final ou um projeto inacabado (D V, 7) e, quaternariamente, a semelhança advinda da experiência no diz que projetos complexos exigem seres múltiplos como agentes produtores<sup>615</sup>, portanto, não apenas um ser autor, logo, não temos como saber se há um ou vários autores do mundo<sup>616</sup> (D V, 8; VI, 13). Enfim, Filon quer mostrar que nossa experiência do mundo não informa categoricamente as mesmas circunstâncias e propriedades dos engenhos humanos a ponto de concluir que haja um autor inteligente do mundo<sup>617</sup>, pois, mesmo apelando para a experiência passada, a ordem que vemos no mundo não é garantida, nem mesmo o desígnio, e mesmo que haja, não há garantia de semelhança no processo de produção, dadas as peculiaridades do mundo natural, como ele mesmo faz notar contra o argumento de Cleanto:

Em suma, Cleanto, alguém que siga a tua hipótese é capaz, talvez, de afirmar ou conjecturar que o universo emergiu, nalgum tempo, de algo como o desígnio, mas, para além dessa posição, ele não poderá verificar uma só circunstância e é deixado depois para firmar cada ponto da sua teologia através do maior abuso da fantasia e das hipóteses. (D V, 12)<sup>618</sup>

---

<sup>611</sup> Cf. HURLBUTT, 1966, p. 158-159

<sup>612</sup> Hume já havia discutido isso no *Tratado* (T I.2.2.2-3).

<sup>613</sup> Cf. MARQUES, 2005, p. 133-134.

<sup>614</sup> Cf. GASKIN, 2009, p. 492-493.

<sup>615</sup> Cf. SALMON, 1978, p. 154.

<sup>616</sup> Cf. SWINBURNE, 1968, p. 209-210.

<sup>617</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 214.

<sup>618</sup> HUME, 2005 [1779], p. 61-62.

O personagem cético não está a afirmar categoricamente que não haja ordem ou desígnio no mundo<sup>619</sup>, mas que ambos não podem ser inferidos a partir de regras de obtenção de semelhança com base nas produções humanas. Essa postura de Fílon está consoante seu ceticismo investigativo (D I; 3, 9-10), porquanto, diante das informações empíricas disponíveis, a organização e disposição do mundo em nada se parece com os frutos das ações humanas, não nos permitindo aplicar a regra de semelhança<sup>620</sup>. Aliás, sobre a ausência de base empírica para sustentar a regra de semelhança, ainda na parte IV, Fílon afirma que levar uma investigação para além dos limites da capacidade humana, faz perder o referencial que fundamenta as conclusões advindas da empiria, portanto, não se teria qualquer privilégio em relação a hipóteses tão distintas, sejam as mais abstratas ou concretas, porquanto, não haveria maiores evidências em favor de uma hipótese do que de outra (D IV, 8), levando a questão para um âmbito abstrato-formal (D IV, 7), o qual o teísmo experimental de Cleanto gostaria de evitar. Nesse sentido, sem as bases evidenciais sobre as características do mundo, que tipo de ordem e desígnio é realmente possível verificar, não se poderia tomar a prova de Cleanto por melhor embasada que tantas outras alternativas.

O efeito direto da interdição a partir de C1) e C2) é que a analogia caduca<sup>621</sup>, por ser extremamente fraca, logo, mesmo que feita, carece de fundamentação a partir das bases mesmas lançadas pelo personagem de teísmo experimental. Ou seja, se o argumento de Cleanto se funda na constatação de ordem e desígnio no mundo a partir de produções humanas - o que, segundo Fílon, não é possível provar - e na semelhança entre produções com ordem e ajuste aplicável ao mundo natural a partir das experiências passadas de engenhos humanos - o que igualmente não é o caso -, a ausência de ambas interdita a conclusão do argumento do desígnio, porquanto, a analogia fica sem evidências empíricas e regras de justificação, o que afeta demasiado o privilégio de uma teoria explicativa que evoca um Autor externo e Inteligente como causa do mundo, retirando sua base evidencial. Nesse contexto se insere C3)

Em relação à analogia concernente a questões de fato, expressa Hume:

---

<sup>619</sup> Taliaferro (2005, p. 186-187) afirma que a questão da postura naturalista de Hume, pela boca de Fílon, não é provar que não há desígnio ou ordem, mas como interpretá-la, uma vez reconhecida.

<sup>620</sup> Aliás, na sequência do mesmo trecho (D V, 12), Fílon afirma que levando a sério as informações empíricas adquiridas, o investigador chegaria a conclusão de uma divindade incompetente ou quase infantil, dada a quantidade de erros de seu trabalho.

<sup>621</sup> Cf. ANDIC, 1974, p. 247.

Todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato fundam-se numa espécie de analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes. Quando as causas são inteiramente semelhantes, a analogia é perfeita e a inferência que dela se retira é considerada certa e conclusiva. (EHU IX, 1)<sup>622</sup>

Há que se considerar a diferença entre semelhança e analogia. A semelhança se funda na coincidência entre propriedades pertencentes a um evento ou coisa no mundo. A analogia seria exatamente o uso dessa semelhança para conectar eventos distintos no espaço e no tempo, tentando se criar uma relação entre esses eventos. Dentre as principais relações, destaca-se sobremaneira a de causalidade, a partir da qual se sabe que um efeito se segue à pré-existência de uma causa. Dessa forma, a analogia permite fazer uma inferência, ou seja, um salto informativo a partir de dados previamente obtidos, *e.g.*, se vemos uma chama acesa e temos informações passadas de que dali se gera calor, ao se verificar a mesma ocorrência em um tempo futuro qualquer, supõe-se que também haverá calor. O procedimento é simples: ao se verificar [experiência] um fato - o fogo - e seu efeito - calor -, e observando que esse fenômeno se repete [hábito], a mente une essas duas informações, mesmo sendo distintas, por uma relação de conexão a partir do costume<sup>623</sup>. Essa conexão causal, por exemplo, se fortalece nas experiências passadas e quando podemos verificar que no evento distinto há a ocorrência das mesmas propriedades ou de muito próximas em qualidade do evento anterior. Assim, a analogia seria a verificação das semelhanças em eventos ou fatos distintos a partir das experiências passadas, sendo justificada pelo hábito, criando-se alguma relação entre os sobreditos eventos ou fatos. Com isso, a inferência a partir da analogia seria buscar uma conclusão advinda do reconhecimento das situações de semelhança ou quase-semelhança das circunstâncias entre eventos distintos.

Voltemos ao exemplo do fogo e do calor para examinarmos o uso da analogia para se estabelecer a relação causal. Em um evento 1 [E1], há uma chama acesa em um fogão. Ao se aproximar da chama, sente-se o calor. Em um tempo futuro, você se depara com outros dois eventos: outro fogo [E2], contudo, em uma fogueira e um fogo também em um fogão [E3]. Em relação a E3, as circunstâncias são exatamente iguais, logo, se espera o mesmo resultado.

---

<sup>622</sup> HUME, 2004 [1748], p. 147.

<sup>623</sup> Para uma discussão mais pormenorizada sobre isso, ver a seção V da *Primeira Investigação*.

Contudo, em E2, por haver circunstâncias diversas, poder-se-ia esperar o mesmo resultado de E1? É nesses casos que entra a analogia. A analogia é tão mais perfeita quanto mais semelhante, pois se há as mesmas circunstâncias presentes, conclui-se que o efeito é causado pela concorrência dessas circunstâncias, contudo, quando se muda alguma delas, como saber se podemos esperar o mesmo efeito? Na verdade, a analogia permite mostrar quais circunstâncias são essenciais<sup>624</sup> para poder se esperar o mesmo resultado. No caso do fogo na fogueira, a experiência pode nos mostrar que a causa do calor é o fogo e não o fogão. Contudo, a analogia é fortalecida não *a priori*, mas porque pode-se verificar [ter experiência] outros tantos eventos [costume] nos quais as circunstâncias possam ser reajustadas e verificar quais são as essenciais para se esperarem os mesmos resultados, por exemplo, perceber que o que há de comum entre E2 e E3 é a presença do fogo, portanto, mesmo mudando sua causa, ainda se mantém o calor, tomando o fogo como essencial para a produção de calor. Sem experiências passadas ou costumes, a analogia é mera especulação (D V, 1)<sup>625</sup>, segundo o autor escocês. Por isso, saber as características do mundo - suas peculiaridades - e reconhecer os graus de semelhança permitirão saber quais inferências serão possíveis e justificáveis.

O que Cleanto havia afirmado em suas versões do argumento na parte II e III é que a analogia é aplicável entre produções humanas e a produção do mundo. Para ele, há que se reconhecer, a despeito de algumas dessemelhanças (D II, 9), que o cômputo geral dos dois eventos são semelhantes por conterem praticamente as mesmas propriedades, variando apenas em grau. Ou seja, Cleanto mesmo reconhece que a analogia não se aplica, em seu argumento, de modo perfeitamente similar, mas em grau muito elevado de semelhança. Dado esse grau de semelhança entre produções humanas e mundo natural - ambos têm ordem e desígnio -, logo, pode-se inferir causa semelhante a partir do efeito, a saber: um agente externo com inteligência - por um lado, o ser humano; por outro, Deus. Isso se funda na tese de Cleanto de que a experiência nos mostra que objetos arranjados são frutos da ação de seres capazes de produzi-los, sendo o grau de arranjo do produto proporcional à capacidade do produtor. O fato de Cleanto escolher Deus está por ser proporcional à grandiosidade do efeito, exigindo uma causa igualmente grandiosa. Esta é a conclusão dos passos da analogia: há um agente

---

<sup>624</sup> Salmon já se referira à questão da semelhança, enfatizando o que é relevante ou irrelevante. Cf. SALMON, 1978, p. 145.

<sup>625</sup> “Ora, é certo que quanto mais semelhantes são os efeitos que são observados e quanto mais semelhantes são as causas que são inferidas, tanto mais forte é o argumento” (HUME, 2005 [1779], p. 56).

inteligente capaz de produzir ordem e desígnio em menor grau de sofisticação, logo, para graus maiores, as capacidades do produtor serão maiores.

Ora, a tentativa de interdição de Filon em C3) é exatamente passar do efeito para a causa. Não é possível inferir uma divindade<sup>626</sup> (agente externo extraordinário), porquanto, não temos graus de semelhança suficientemente fundados - C2) - e nossas informações sobre ordem e desígnio no mundo natural são muito incipientes - C1). Sem essa base evidencial, a analogia não pode ser justificada, sendo incerta e inconclusiva, como o filósofo escocês explica: “Mas, quando os objetos não apresentam uma semelhança tão exata, a analogia é menos perfeita e a inferência menos conclusiva, embora ainda preserve alguma força proporcional ao grau de semelhança” (EHU IX, 1). Assim, quanto mais baixo o grau de semelhança e de evidências para sustentarem o hábito, mais frágil é a analogia. Isso é exatamente o que Filon constata em Cleanto: não há analogia possível que justifique a conclusão sobre Deus.

Além do que já fora exposto em relação a C1) e C2), Filon continua afirmando que nossas capacidades não podem investigar um ser tão extraordinário como a divindade. O passo inferencial de Cleanto com base na analogia engenho humano-mundo natural é tão distante de nossas capacidades investigativas que abre espaço para um sem número de inferências, como explorado na parte VIII, uma vez que não há como justificar qualquer uma empiricamente mais do que outra, estando ausente semelhança e evidências sobre ordem e desígnio (MONTEIRO, 1979, p. 297).

O que tu atribuis à fertilidade da minha invenção, respondeu Filon, pertence inteiramente à natureza do assunto. Em matérias adaptadas ao curto alcance da razão humana, há vulgarmente apenas uma determinação que comporta probabilidade, ou convicção em si mesma e, para uma pessoa de juízo fundamentado, todas as suposições, com exceção de uma, parecem completamente absurdas e quiméricas. Mas em questões como a presente, uma centena de perspectivas contraditórias pode preservar uma espécie de analogia imperfeita e a invenção tem aqui todo espaço para que se lhe dê livre curso. Sem qualquer grande esforço de pensamento, acredito que posso, num ápice, propor outros sistemas de cosmogonia que poderão ter alguma leve aparência de verdade, ainda que haja uma probabilidade em mil, ou num milhão, que quer o teu sistema, quer qualquer um dos meus seja o sistema verdadeiro (D VIII, 1)<sup>627</sup>.

---

<sup>626</sup> Para Hurlbutt (1966, p. 151), há claramente, na crítica de Filon, ausência de evidências que permita fazer a inferência mundo-autor. Swinburne (1968, p. 207) também defende que essa é uma interdição proposta por Hume.

<sup>627</sup> HUME, 2005 [1779], p. 79.

O que Fílon quer mostrar é que sem as bases para uma boa e correta analogia, Cleanto não tem como justificar que sua conclusão seja mais verdadeira ou plausível do que outra qualquer (MARQUES, 2005, p. 137-138), para isso, inclusive, elencando um sem número de cosmogonias ou propostas explicativas sobre a origem do mundo<sup>628</sup>. Como a analogia mundo-produtos humanos é muito baixa<sup>629</sup>, se existe alguma, logo, a justificação da conclusão é igualmente baixa. A partir disso, o personagem cético passa a explorar as bases do raciocínio de Cleanto para mostrar que sua teoria, se levada a sério, conduz a outras conclusões bem diferentes, as quais teriam mais semelhança e evidências a favor que a conclusão por uma divindade.

Por exemplo, ainda na parte IV, o personagem cético afirma que evocar a existência de uma inteligência autora do mundo requereria mostrar os motivos que levam a concluir por uma causa *extra mundi*, já que, por semelhança (D IV, 7-8), se Deus tem em si sua causa de existência (D IV, 10), por que não teria o mundo uma causa intrínseca de organização<sup>630</sup> (D IV, 9)? Isso se dá, segundo Fílon, pois a experiência mostraria que temos casos de coisas materiais e ideais que têm ordem sem qualquer causa aparente ou que mesmo não tenham ordem em absoluto (D IV, 11), assim, não há privilégio explicativo ao se evocar um Deus em relação à existência do mundo, aliás, há a presença de mais de um ser que também requer explicação, concluindo por dizer que a ausência de semelhança e evidências empíricas em favor de um agente externo divino lhe permite supor, com mais razões, que o mundo é auto-ordenado (D IV, 14). Além disso, tomando o universo por eterno, poder-se-ia supor o mundo como tendo em si elementos de auto-ordenamento que foram aplicados ao longo de eternas revoluções até chegarmos a esse grau de organização atual, inclusive, tendo alguma referência empírica diante da constatação de algumas eras terrestres que se alteraram (D VI, 12). Isso inclusive é compatível com a presença de ordem. Supondo haver eternas transposições, é possível que o arranjo um dia possa chegar a algum grau de organização (D VIII, 5-6), inclusivamente o atual. Mas essa hipótese não necessita supor um agente externo, conferindo ao mundo as suas capacidades produtivas.

---

<sup>628</sup> Cf. LOGAN, Beryl. Why Hume Wasn't an Atheist: A Reply to Andre. In.: **Hume Studies**. v. XXII, n. 1, abr. 1996, p. 195.

<sup>629</sup> Don Garrett afirma que Fílon considera a analogia apenas provável, logo, não constituindo uma prova, porquanto, é muito remota. Cf. GARRETT, Don. What's True about Hume's 'True Religion?'. In.: **The Journal of Scottish Philosophy**. v. 10, n.2, set. 2012, p. 217.

<sup>630</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 210-211.



Ainda nessa senda, Fílon acredita que o que Cleanto faz, como também havia proposto Demea (D IV, 2), é um tipo de antropomorfismo, ou seja, supor que Deus teria as mesmas características humanas por imaginar ser possível assemelhar as ações humanas e divinas é uma projeção advinda do ato de dar ao mundo natural características dos produtos humanos<sup>631</sup>. Aliás, o próprio Demea critica essa projeção antropomórfica de Cleanto, afirmando ser um raciocínio incoerente por tomar como base da semelhança o humano na análise dos caracteres divinos (D IV, 2).

Se levássemos a sério nossas impressões sobre o mundo<sup>632</sup>, não poderíamos obter ideias de infinidade (D V, 5), de perfeição (D V, 6-7) ou mesmo de unicidade (D V, 8), inviabilizando a inferência em relação a um agente externo divino, uno, perfeito e infinito, pois não haveria material possível para analogia; portanto, apenas uma projeção<sup>633</sup> poderia fazer essa inferência sem qualquer base evidencial, ou seja, a questão leva em grande conta não apenas as informações percebidas, mas quais inferências explicativas podem ser realizadas (TALIAFERRO, 2005, 184-185).

Além do mais, as informações empíricas sobre a estrutura do mundo não o aproximam de uma máquina, ou seja, as propriedades mecânicas existentes em produções humanas não estariam no mundo natural<sup>634</sup>. Para Fílon, nossa evidência está em favor de aproximar o universo de um animal (D VI, 3) ou um vegetal (D VI, 8)<sup>635</sup>, porque Cleanto analisa o mundo de modo mecânico apenas em pequenas partes, sem levar em considerações outras tantas que o compõem e que se aproximam de estruturas animais e vegetais.

O mundo, diz ele, assemelha-se aos trabalhos do engenho humano, por isso a sua causa deve igualmente assemelhar-se à coisa destes outros. Aqui podemos notar que a operação de uma pequeníssima parte da natureza (...) é a regra pela qual Cleanto ajuíza da origem do todo (...). Mas, para pôr de parte todas as objeções

---

<sup>631</sup> Isso é conhecido como o problema do antropomorfismo de Cleanto, sendo, na verdade, uma questão típica da modernidade. Isso reforça nossa tese de que Hume estaria bem contextualizado com os problemas de religião de sua época, como forma de ter um debate sempre atual sobre o tema, em que pesem as influências clássicas. Cf. TALIAFERRO, 2005, p. 173-174; FOLEY, 2006, p. 87-88; HOLEY, 2002, p. 94-95; SWINBURNE, 1968, p. 209..

<sup>632</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 217.

<sup>633</sup> Peter Jones afirma que, consoante Hume, a ideia de Deus estaria ligada ao aumento de propriedades das quais temos percepções, mas sem referente a alguma realidade. Cf. JONES, 1972, p. 324.

<sup>634</sup> Cartwright (1978, p. 177-178) enfatiza o fato de Salmon, ao interpretar a crítica de Hume, insistir no aspecto mecânico que Cleanto tenta dar ao mundo.

<sup>635</sup> Cf. WIELENBERG, 2010, p. 234.

esquematisadas a partir deste tópico, afirmo que há outras partes do universo (...) que apresentam uma maior semelhança com a estrutura do mundo e que, por conseguinte, permitem uma melhor conjectura acerca da origem universal deste sistema. Estas partes são os animais e vegetais. O mundo assemelha-se mais a um animal, ou a um vegetal, do que a um relógio ou um tear (D VII, 3)<sup>636</sup>.

Dessa forma, estando nossas evidências em favor de estruturas não mecânicas, logo, seu funcionamento deve igualmente, por analogia, se aproximar de algo não mecânico, como um animal ou vegetal, o que implica supor uma causa do mundo igualmente semelhante a animais ou vegetais e não a agentes causadores de objetos mecânicos, por exemplo, leis naturais<sup>637</sup> que atuam sobre o universo, como geração e preservação ou mesmo procriação<sup>638</sup>. Essas leis atuariam apenas em modo de descrição do funcionamento do mundo e não como uma constituição de governo, o que reforçaria a não-necessidade de um agente externo, o qual atuaria como ordenador e doador de ordem, portanto, tipicamente em termos de governo<sup>639</sup>. Assim, as explicações não seriam um modo de manifestação das evidências pretendidas por Cleanto, mas mostrariam o funcionamento natural do mundo em sua própria matiz, sem evocar algum princípio estranho à natureza, o que é possível com leis naturais descritivas e não governativas (D IV, 14), já que estas últimas enfraqueceriam ainda mais o grau evidencial empírico, requerendo a explicação da explicação.

Por isso tudo, a evidência empírica não está em favor de um agente externo inteligente com características extraordinárias<sup>640</sup>, segundo nosso personagem cético, mas de outros tipos de causa. Por qual motivo? Na verdade, Filon afirma que, levando o método investigativo de Cleanto às últimas consequências, a investigação sobre o mundo é tão imperfeita e fraca que nos permite procurar por outras hipóteses explicativas<sup>641</sup> (D VII, 8), porque não há privilégio explicativo em supor haver um Deus ou uma causa animal - um mundo de aranhas gerado por

<sup>636</sup> HUME, 2005 [1779], p. 71-72.

<sup>637</sup> Cf. YANDELL, 1990, p. 182; MONTEIRO, 1979, p. 295-296; GASKIN, 1978, p. 36-37; O'CONNOR, 2001, p. 122-123; SESSIONS, 2002, p. 120-121.

<sup>638</sup> Jeffner chama a isso um tipo de vitalismo, ou seja, a ideia de que o universo tem seus próprios elementos de constituição e evolução. Cf. JEFFNER, 1966, p. 158-159.

<sup>639</sup> Isso está consoante a tese de Mumford de uma leitura mosaica das relações entre os eventos do mundo, de tal sorte que as leis naturais não seriam ordenamentos essenciais e de governo, mas apenas descrições de eventos. Cf. MUMFORD, 2006, p. 23-24.

<sup>640</sup> Plantinga afirma que a crítica de Hume está vinculada ao fato de não podermos apresentar um argumento acerca da existência de Deus efetivamente, porquanto, está além de nossas capacidades. Cf. PLANTINGA, 2000, p. 222.

<sup>641</sup> Cf. YANDEEL, 1990, p. 221.

uma grande aranha (D VII, 17) - ou uma vegetal (D VII, 13). Como afirma Fílon, havendo tantas possibilidades de origem do mundo, as quais podem ser reduzidas a quatro: geração, razão, instinto e vegetação; seria extremamente arbitrário (YANDELL, 1990, p. 222)<sup>642</sup> escolher apenas a razão (D VII, 11), já que podemos perceber em outras partes do mundo a atuação dos outros princípios (D VII, 14). Em suma, a ausência de fundamentos para a analogia introduz absurdos investigativos e inferenciais (HOLLEY, 2002, p. 95). E é exatamente o que Fílon quer mostrar quanto às regras analógicas, que a ausência de seus elementos cruciais - evidências empíricas, semelhança e hábito - faz com que o personagem busque provar por *reductio ad absurdum*<sup>643</sup> que Cleanto não tem as bases que ele assevera ter descoberto em seu argumento, logo, não há privilégio explicativo em sua proposta que outras tantas (TALIAFERRO, 2005, p. 171-173).

Ora, em especial na parte VIII, Fílon recolhe algumas cosmogonias esdrúxulas, como a teoria epicurista de matéria finita com transposições finitas numa duração eterna de infinitas possibilidades, sem qualquer agente voluntário – movimento causado por um impulso - (D VIII, 2-5); ou ainda a teoria de tentativa e erro pressupondo ou não uma ordem até se chegar a uma ordem estabelecida – matéria com agitação perpétua - (D VIII, 6-8). Nesses casos, a ideia é que uma temporalidade infinita com matéria finita poderia gerar, em algum momento qualquer, ordem através de vários ajustes da matéria ao longo de extensa temporalidade. Essa tese reforça a hipótese filoniana dantes levantada de que não precisaríamos recorrer a um princípio organizador da natureza além da natureza<sup>644</sup>, o que poderia ser descrito como um tipo de teoria da evolução do universo: este, por meios de princípios internos, evolui e modifica seu grau de organização<sup>645</sup>, a partir de leis naturais.

Fílon mesmo não leva a sério muitas dessas hipóteses (SESSIONS, 2002, p. 133), mas ele tenta mostrar que, seguindo os raciocínios analógicos propostos por Cleanto, as conclusões seriam as mais estranhas<sup>646</sup>, dada a ausência de elementos evidenciais<sup>647</sup>, inclusive

<sup>642</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 127-128; SESSIONS, 2002, p. 122; SWINBURNE, 1968, p. 210.

<sup>643</sup> Cf. HURLBUTT, 1965, 155-156.

<sup>644</sup> LAING, 1937, p. 182-183.

<sup>645</sup> Para alguns comentadores, essa ideia é uma possível antecipação da teoria da evolução de Darwin. Cf. MONTEIRO, 1979, p. 298; *Id.*, 2009, p. 117-123; HURLBUTT, 1965, p. 180; MARQUES, 2005, p. 138-139; O'CONNOR, 2001, p. 142.

<sup>646</sup> Cf. da SILVA, 2006, p. 122.

<sup>647</sup> Cf. *Ibid.*, p. 224

sendo todas, ao menos, possíveis de serem pensadas<sup>648</sup>. Aliás, suas hipóteses têm a vantagem de serem notadamente tomadas por pouco críveis, o que Cleanto não admite em relação a sua hipótese de um agente externo inteligente (D VIII, 11); ademais, Fílon ainda introduz um novo problema para Cleanto: como um ser inteligente pode gerar ordem e atuar no mundo material?<sup>649</sup> O personagem cético crê não ser possível mostrar, empiricamente, que uma mente possa atuar no mundo, porquanto, não temos experiências passadas desse tipo de circunstância, logo, a analogia caducaria (D VIII, 11). Diante desse quadro de possibilidades, o que Fílon faz, de modo quase desprezioso, é viabilizar propostas explicativas que não necessitem de um Deus como causa, portanto, as críticas ao arranjo natural e às regras de analogia servem como um caminho percorrido para fundamentar que hipóteses naturais têm mais conjunto evidencial empírico que a de seres sobrenaturais.

Dessa forma, o triunfo cético (D VIII, 12) não é a vitória do pirronismo, mas mostra de que a investigação pretendida por Cleanto, em que pese "todos os sistemas religiosos" buscarem suas melhores razões, não pode chegar a conclusão alguma efetiva, em especial, enquanto crença justificada, preparando o terreno para a vitória cética. Dessa forma, a suspensão do juízo é o ponto final da *reductio ad absurdum* das premissas do teísmo experimental, as quais conduzem a um sem-número de hipóteses carentes de bases empiricamente verificáveis. Para Fílon, levar Cleanto a sério é fazer triunfar o que ele queria abominar: a impossibilidade de investigar um tal tema, efetivando a crítica do personagem cético como reserva ao argumento em sua formulação natural.

Dessa forma, a conclusão de Cleanto não se seguiria de sua base evidencial, logo, a hipótese de um Deus autor do mundo como inferência final de um conjunto evidencial empírico careceria de justificção, não podendo ser aceita, exigindo outro tipo de explicação.

### 3.3.2 O problema do mal

As críticas de Fílon se tornam ainda mais severas quando da introdução das questões morais. Efetivamente, em termos procedimentais, a crítica se mantém a mesma, mudando

---

<sup>648</sup> Swinburne diz que Hume reconhece que são logicamente possíveis. Cf. SWINBURNE, 2004, p. 165-166.

<sup>649</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 142.

apenas o elemento material, a saber: ao invés de analisar os caracteres estruturais do mundo, Fílon passa a analisar a presença de desarranjos em sentido natural e moral, ou seja, a presença do mal<sup>650</sup> no mundo. Segundo o personagem cético, a sua presença depõe contra a possibilidade de semelhança, de arranjo e de analogia, porquanto as evidências passam a estar contrárias à conclusão inferencial proposta por Cleanto.

Essa mudança na discussão ocorre nas partes X e XI, apesar de Cleanto (VIII, 10) já ter mencionado a presença de benevolência na criação divina quando se percebem os ajustes de algumas estruturas visando bens. Em que pese essa antecipação da questão da bondade na ação e como característica do mundo, apenas na parte X o assunto se torna uma questão a ser tratada. O modo como Fílon o investiga segue, como dito, o mesmo procedimento: perceber se, em relação à bondade, há evidências empíricas, para depois reconhecer o uso da analogia, ou seja, se há dados experimentais sobre a presença de bondade e se é possível reconhecer nisso semelhança com ações que permitam a inferência acerca de um agente externo divino autor do mundo igualmente com características moralmente boas.

Inicialmente, Demea e Fílon (D X, 1-3) concordam que a presença de misérias na vida e de tristezas acaba incentivando as pessoas a buscarem a religião, assunto, para Fílon, quase amplamente aceito entre cultos e o vulgo<sup>651</sup> (D X, 4), a que Demea assente (D X, 5). Diante disso, Demea e Fílon passam a afirmar categoricamente que a presença de males no mundo, de ordem moral (D X, 8) ou mesmo males naturais (D X, 9) ou ainda de ordem mentais (D X, 14), permeiam a vida em todas as suas esferas<sup>652</sup>, inclusive a vida social (D X, 11), as quais podem gerar novos males os quais não estariam presentes na esfera meramente natural (D X, 12); enfim, a presença de males na vida a faz mergulhar em uma situação gravosa em que parece haver sofrimento e desgraça em todos os seus âmbitos, o que a torna penosa (D X, 17-18). Cleanto responde que não consegue perceber a presença de tantos males assim em sua vida (D X, 20), senão uns poucos em algumas situações. Nesse caso, o próprio Demea afirma ser ele alguém fora do espectro normal, um afortunado, já que mesmo os mais célebres experimentaram gravesos sofrimentos (D X, 21-22).

---

<sup>650</sup> Há que se considerar que mal não é uma condição apenas moral, mas pode ser igualmente natural, como observam Demea e Fílon.

<sup>651</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 166; SESSIONS, 2002, p. 151.

<sup>652</sup> Demea chega a dizer que todos esses males foram “um catálogo de sofrimentos” - *catalogue of does* - (D X, 13).

A partir desse ponto, Fílon questiona essa posição otimista e benevolente (O'CONNOR, 2001, p. 167-168), a qual está conectada com o fato de Cleanto já ter afirmado, na parte VIII, haver bondade na ação divina de criar e ajustar o mundo natural com arranjo e harmonia:

“E é possível, Cleanto, disse Fílon, que depois de todas estas reflexões, e de infinitamente mais que poderiam ser sugeridas, ainda possas persistir no teu antropomorfismo e afirmar serem os atributos da Divindade, a sua justiça, benevolência, misericórdia e rectidão, da mesma natureza destas virtudes nas criaturas humanas?” (D X, 24)<sup>653</sup>

Aqui, Fílon retoma sua estrutura de críticas com base no procedimento adotado por Cleanto: se a analogia se baseia na semelhança com os caracteres humanos e nas evidências que corroborem a existência desses caracteres no mundo natural, portanto, a presença de males é uma forte evidência contrária<sup>654</sup>. Ora, a ideia cleantiana de benevolência está completamente vinculada ao arranjo da estrutura do mundo, assim, se pergunta Fílon, qual seria a finalidade de tantos males (D X, 26), diante de um Deus bom e que harmoniza toda a sua criação visando manifestar sua bondade? Ora, a presença de males acaba sendo um problema, por ser uma evidência contrária à ordem e ao desígnio<sup>655</sup>, uma vez que tal presença se aproxima mais do desarranjo do que do arranjo.

Assim, a constatação de tantos males presentes nos arranjos naturais do mundo - como nas doenças, infortúnios naturais, problemas mentais - e nas estruturas sociais - inveja, crimes, sofrimentos afetivos - demonstra que o mundo não tem um arranjo assim tão equilibrado. Aliás, se tomássemos não apenas a estrutura natural, mas também as ações humanas como ponto de partida da analogia, buscando ali alguma semelhança, nossa conclusão não poderia ser por um Deus bom, mas mal, porquanto a vida social também faz dos homens seus piores inimigos (D X, 11; D XI, 16). Para Fílon, seria mais uma tentativa frustrada de antropomorfismo de Cleanto, ao supor que, já que há pessoas que fazem o bem em termos de produção ou ação, podemos, ainda com base na ideia de que o universo em geral - incluindo os seres humanos - se assemelha aos engenhos frutos da ação de seres inteligentes à medida de suas capacidades, supor que o mundo natural em sua totalidade pode servir de base de

---

<sup>653</sup> HUME, 2005 [1779], p. 102.

<sup>654</sup> Cf. GASKIN, 1978, p. 42-44.

<sup>655</sup> Cf. TALIAFERRO, 2005, p. 174-175; Cf. HURLBUTT, 1966, p. 160, GASKIN, 1978, p. 44-46..

analogia para um criador que age também de modo benevolente de acordo com suas capacidades<sup>656</sup>.

Aliás, sobre qual medida de ação benevolente de Deus, dadas suas características peculiaridades e extraordinariedade, restaria uma bondade infinita e compatível com seus outros atributos, visando a coerência de suas ações? Nesse particular, Filon afirma que o raciocínio analógico de Cleanto acerca da bondade divina incorre nos erros já levantados pelo trilema, erroneamente, atribuído a Epicuro:

O seu poder, concordamos, é infinito; seja o que for que ela [Divindade] queira, é executado, mas nem o ser humano, nem qualquer outra criatura é feliz; logo, ela não quer a sua felicidade. A sua sabedoria é infinita; ela nunca se engana ao escolher os meios para todos os fins; mas o curso da natureza não tende para a felicidade humana ou animal; logo, não está estabelecido para aquele objectivo. (...) Em que aspecto, então, é que a sua benevolência e misericórdia se assemelham à benevolência e misericórdia do homem? (...)

As velhas questões de Epicuro continuam ainda sem resposta.

Está ela [Divindade] inclinada a impedir o mal, mas não é capaz? Então é impotente. É ela capaz, mas não está inclinada? Então é malévola. É ela simultaneamente capaz e está inclinada? De onde vem então o mal? (D X, 24-25)<sup>657</sup>.

Dessa forma, tomando a ideia de que o universo tem um desígnio, a qual Filon afirma poder consentir, que tipo de arranjo e finalidade tem o mal na estrutura do mundo? (D X, 26) Na verdade, seria prova de desordem e falibilidade da ação de um ser com capacidades tão extraordinárias, sendo assim, retirando desse agente a possibilidade de ser um Deus (GASKIN, 1978, p. 46). Nesse sentido, o consentimento de Filon a um desígnio parece estar restrito a um consentimento natural: a natureza tem finalidades naturais como preservação e propagação, sem se invocar uma teleologia da felicidade (D X, 26). Isso coaduna o que fora proposto na parte VIII, no tocante à organização interna e natural, pois, já aí, um arranjo de mundo mais provisório ou pelo menos provisoriamente compreendido pode se compatibilizar com os dados empíricos obtidos; enquanto que um mundo ordenado por um ser poderoso, o qual deixa seus rastros de bondade em suas ações, exigiria um arranjo mais permanente,

---

<sup>656</sup> Inclusive, um dos grandes problemas referentes à ciência nascente era afastar o antropomorfismo como um problema de inquirição sobre o mundo e sua origem, como se se buscasse dar um sentido ao mundo a partir da perspectiva cristã, o que fora criticado pela ciência de então, pelo menos em algumas perspectivas - embora houvesse quem, à época, busca-se fundamentar a fé a partir das descobertas científicas. Aliás, é digno de nota o fato do problema do antropomorfismo ter sido debatido na própria perspectiva teológica. Cf. HOLLEY, 2002, p. 86-87; BERMAN, 2013, p. 73 e 87-88.

<sup>657</sup> HUME, 2005 [1779], p. 102.

evitando-se constantes ajustes. Se há males, logo, falta um ajuste, o que confere provisoriamente à ordem do mundo.

Cleanto consente à crítica de Fílon, de tal modo que a única maneira de evitar seria negar a existência de males (D X, 31), uma vez que assim poder-se-ia garantir as evidências da benevolência com base na constatação dos bens presentes no mundo (D X, 30). Contudo, Fílon afirma que a postura de Cleanto de manter a analogia a todo custo é injustificada, pois as evidências empíricas sobre a estrutura do universo não permitem a negação dos males, no máximo, a atenuação de sua presença (D X, 32).

O quê! Nenhum método de estabelecer uma fundação segura para a religião a não ser que se admita a felicidade da vida humana e se afirme ser a existência contínua neste mundo, mesmo com todas as actuais dores, enfermidades, vexames e loucuras, aceitável e desejável! Mas isto é contrário à sensibilidade e à experiência de todos, contrário a uma autoridade tão estabelecida que nada a pode subverter (D X, 33)<sup>658</sup>.

E mesmo que se suponha haver tantos bens evidencialmente verificáveis, a inferência em prol de um agente externo requer, dada a grandiosidade do mundo, grandes atributos que não são compatíveis, via analogia, com qualquer presença de defeitos constatáveis, mesmo que em graus menores (D X, 34), ou seja, a analogia, diante desses dados, ficaria contaminada, porque as propriedades verificadas, se estendidas a graus maiores, não impede a presença de defeitos, portanto, sendo mais coerente haver um Deus grandiosamente mal e não apenas grandiosamente bom; contudo, haveria aí claramente uma contradição<sup>659</sup>. Assim, apenas a muito custo, ser-nos-ia possível inferir atributos morais de Deus a partir do universo, tomado como seu produto, uma vez que a analogia não tem sua base sustentada: não há evidências sobre bondades suficientes<sup>660</sup> na estrutura natural do mundo e mesmo a busca por situações de semelhança não nos fornece informações diferentes, já que a vida humana está repleta de sofrimentos (D X, 36); além do mais, os atributos morais não seriam compatíveis com a grandiosidade do agente pretendido, logo, depondo contra a ideia de infinidade divina, a qual carece de justificação, não apenas por não podermos experienciar o infinito (D V, 5), mas agora pela inconsistência entre a infinita bondade e as evidências acerca de males (D X,

<sup>658</sup> HUME, 2005 [1779], p. 106.

<sup>659</sup> Ferraz (2012, p. 151-152) chama a isso de crítica de ordem lógica, por mostrar a incoerência na proposta de um Deus com caracteres extraordinários e a presença de males no mundo.

<sup>660</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 155.



36)<sup>661</sup>. Ora, um Deus infinitamente bom não poderia cometer falhas tais que Lhe exigissem retocar a todo instante suas obras, logo, o menor defeito afeta a inferência em termos de características da causa a partir do efeito.

Diante desse quadro, Cleanto reformula seu argumento apenas na inferência sobre o agente externo: agora com características superlativas, mas não infinitas (D XI, 1). Todavia, mesmo assim, Fílon afirma que a modificação do personagem de teísmo experimental não afeta seu ponto, pois, de posse da estrutura do mundo com várias falhas, a questão não está em insistir ou não na presença de certo arranjo ou desígnio no mundo, mas na inferência que podemos fazer com base em informações empíricas adquiridas a partir de nossa experiência do mundo (GASKIN, 2009, p. 492), como ele assevera: "E daí conclui que apesar de por mais consistente que o mundo possa ser, aceitando certas suposições e conjeturas com a ideia de uma tal divindade, nunca nos pode permitir uma inferência acerca da sua existência" (D XI, 4).

Dessa forma, a tese de Fílon em relação ao cômputo geral da presença de males está no fato de que, já que esse assunto sobre existência é uma questão de fato, o qual depende de raciocínios de causalidade, os quais se fundam na experiência e no hábito, analogicamente, supor a existência de algum ser faria sentido se houvesse um conjunto evidencial fortemente consolidado, portanto, um grande acúmulo de experiências passadas que reforcem a inferência sobre a existência de algo. Nesse sentido, por mais que Cleanto modele seu argumento, o máximo que ele consegue é criar uma teoria em si inconsistente, pois não justificada nos pressupostos que ela almeja, no caso, uma prova empírica da existência de um agente externo divino (D XI, 4). Inclusive, Fílon, na sequência da resposta a Cleanto, afirma que, mesmo em se tratando de vida comum, devemos tomar uma posição apenas quando há fortes evidências que a tornem no mínimo provável, o que não é o caso da teoria explicativa de Cleanto sobre a questão da existência do mal, ao supor um Deus mais modesto, para dar maior consistência à presença de males no mundo natural (D XI, 5).

Nesse sentido, Fílon sumariza seu argumento, mostrando que podemos perceber empiricamente os motivos que levam a haver mal no mundo, os quais são quatro: 1) há um estrutura natural que faz com que as dores excitem nossas ações – por que haver tal estrutura? (D XI, 6); 2) por que Deus não fez tudo perfeito, sem leis gerais que produzissem tais males –

---

<sup>661</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 162-163.

com volições particulares, p. ex. – para que se pudesse saber Suas razões de fazer as coisas assim? Como não sabemos suas razões, nada podemos inferir sobre sua providência (D XI, 7-8); 3) por que haver frugalidade nas distribuições dos poderes e faculdades? Parece atitude de um amo rígido e não de um pai bondoso, que teria agido mais prodigamente. Caso Deus fosse de fato finito no poder, deveria ter feito um mundo mais modesto também e não nos feito seres de difícil inclinação à virtude (D XI, 9-10); 4) parece que não houve um retoque do criador na criação, pois há algumas partes desajustadas e irregulares, demonstrando que, mesmo havendo certa ordem, esta não é compatível com um ser divino, ainda que limitado, pois, deveria ter sido mais modesto no projeto do mundo, evitando tantos desajustes (D XI, 11). Diante desse quadro, devemos nos ater, não em uma análise abstrata *a priori* da presença da bondade, a qual poderia justificar várias posições, mas “deixemo-nos ainda afirmar que, como esta bondade não é estabelecida de antemão mas deve ser inferida dos fenômenos, não pode haver qualquer base para uma tal inferência quando há tantos males no mundo” (D XI, 12).

Ao seguir tal regra, a postura cética prevalece, porquanto o quadro fático do mundo não permite provar a existência de um ser divino a partir de alguma suposta bondade no universo, podendo inclusive o argumento ser estendido à estrutura natural de organização, a qual não se mostra uma evidência em favor da existência de um tal ser (D XI, 12), de tal modo que “o todo não apresenta nada a não ser a ideia de uma natureza cega, impregnada por um grande princípio vivificante e lançando fora do seu regaço, sem discernimento e cuidado paternal, as suas crianças estropiadas e abortadas” (D XI, 13). Diante das evidências, podemos ter 4 hipóteses sobre as causas do universo (D XI, 15): 1) dotadas de perfeita bondade; 2) possuem perfeita malícia; 3) têm bondade e malícia e 4) não tem nem uma nem outra. A última hipótese, afirma Fílon, é a mais provável (D XI, 15), pois diante de caracteres de bondade e maldade tão evidentes, o mais provável é que a causa do mundo seja indiferente (D XI, 14). Assim, a existência de Deus seria uma projeção antropomórfica<sup>662</sup> em relação ao caracteres

---

<sup>662</sup> Dye (1992, p. 470-471) reforça que na crítica ao antropomorfismo de Cleanto, Demea e Fílon se unem, vindo aí uma deformação da crença básica da religião, no caso de Demea, e um gravoso erro inferencial, no caso de Fílon.

humanos de inteligência e bondade, carecendo qualquer evidência empírica que sustente a analogia que fundamenta a inferência<sup>663</sup>.

Em suma, a crítica com base na presença de males no mundo enfraquece o argumento de Cleanto, em sendo plausível, e reforça as hipóteses de se buscar uma causa mais conforme as evidências obtidas. Disso aduz-se que evocar um Deus passa a ser um passo praticamente interdito por Filon, com vistas a propor explicações por causas não sobrenaturais, consoante as propostas de explicações naturalizadas exploradas ao longo das partes de V a VIII. Mesmo Filon não as crendo todas verdadeiras, contudo, assume que há nelas maior possibilidade de ajustar ao conjunto evidencial natural do que hipóteses extra-mundanas, portanto, é um tipo de explicação a ser levado mais à sério.

### 3.3.3 *Não precisamos ir além do mundo*

Enfim, no que tange à crítica de Filon às versões do argumento nas partes II e III, bem como na modulação da parte XI, podemos recobrar que: C1) Cleanto não teria como provar que há ordem e desígnio no mundo ao modo mecânico, por falta de evidências empíricas, mesmo que se pudesse supor haver ordem e desígnio, no máximo, naturais; C2) que a semelhança entre o mundo natural e as produções humanas não seria o caso, já que não haveria similaridade de propriedades e circunstâncias causada pela desproporção dos objetos e, enfim, C3) sem qualquer regra para obter semelhança e sem evidências sobre a estrutura do mundo, não poderíamos usar a analogia para propor um agente externo divino como causa do mundo a partir da experiência sobre as agências produtoras humanas. Ademais, acrescenta-se que as propriedades perceptíveis no mundo não seriam compatíveis, não apenas em sentido natural, mas também moral, com um ser como Deus, logo, o efeito não nos forneceria quaisquer evidências sobre uma causa divina, aliás, as evidências naturais e morais empiricamente percebidas parecem depor contra sua existência<sup>664</sup>.

---

<sup>663</sup> Segundo Holley, isso estaria consoante à busca da investigação de alguns autores da época de afastar a teologia como forma de compreensão natural do mundo e sua estrutura a partir de analogias humanas. Cf. HOLLEY, 2002, p. 96-97.

<sup>664</sup> Podemos dizer que a crítica de Filon é cumulativa, por trazer vários pontos que, acumulados, fornecem evidências contrárias à existência de Deus. Cf. GASKIN, 2009, p. 492.

Com isso, o personagem cético interdita<sup>665</sup> o argumento empírico de Cleanto<sup>666</sup>. Na verdade, a interdição, como ocorrera em relação ao argumento *a priori* de Demea, está consoante sua filosofia cética nos *Diálogos*<sup>667</sup>. Sobre isso, inclusive, conclui Fílon a parte VIII, ou seja, a parte referente à análise do argumento das partes II e III.

Todos os sistemas religiosos, é admitido, estão sujeitos a grandes e insuperáveis dificuldades. Cada disputado triunfa na sua interpretação, enquanto prossegue uma guerra ofensiva e expõe os absurdos, barbaridades e tendências perniciosas do seu antagonista. Mas todos eles, no conjunto, preparam um triunfo completo para o céptico, que lhes diz que nenhum sistema deve ser, alguma vez, aceite relativamente a tais assuntos; por esta razão evidente, que nenhum absurdo deve alguma vez ser aceite relativamente a qualquer assunto. Aqui, uma total suspensão do juízo é o nosso único recurso razoável (D VIII, 12)<sup>668</sup>.

E ainda, quanto ao arremate à crítica ao argumento concernente à presença do mal natural e moral, ao final da parte XI, assevera o personagem cético:

O que eu disse acerca do mal natural aplicar-se-á ao mal moral com pouca ou nenhuma variação e não temos mais razão para inferir que a rectidão do Ser Supremo se assemelha à rectidão humana do que para inferir que a sua benevolência se assemelha à humana. Ou melhor, poder-se-á pensar que temos ainda maiores causas para excluir da Divindade sentimentos morais tais como os sentimentos, visto que o mal moral, na opinião de muitos, é muito mais predominante sobre o bem moral que o mal natural sobre o bem natural. (D XI, 16)

Fílon não está a afirmar categoricamente que Deus não existe, mas que a investigação empírica não comporta elementos de investigação abstrusos e além de nossos limites; aliás, isso fora o ponto de insistência do personagem desde o início dos *Diálogos*. Assim, sobre a origem do mundo, bem como sobre suas causas, a única hipótese compatível seria aquela que não extrapola a vida comum e a experiência, fortalecida pelo costume, como asseverou: "Do mesmo modo, se um homem se acostumou a considerações cépticas sobre a incerteza e os

---

<sup>665</sup> Gaskin afirma que Hume não refuta o argumento do desígnio, mas apresenta todas as suas falhas, mostrando-o muito frágil para suas pretensões esdrúxulas. Cf. GASKIN, J.C.A. Hume's Attenuated Deism. In.: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. vol. 65, n. 2, jan. 1983, p. 170.

<sup>666</sup> Até mesmo Demea (D XI, 18) reconhece que a crítica de Fílon não é só ao argumento *a posteriori*, mas à crença em Deus. Cf. HOLLEY, 2002, p. 97-98.

<sup>667</sup> Cf. MARQUES, 2005, p. 132-133.

<sup>668</sup> HUME, 2005 [1779], p. 86.

estreitos limites da razão, não as esquecerá completamente quando dirigir as suas reflexões para outros assuntos” (D I, 8); e mais:

Mas quando olhamos além dos assuntos humanos e das propriedades dos corpos circundantes, quando conduzimos as nossas especulações (...) à criação e formação do universo (...) aos poderes de um espírito universal que existe sem começo nem fim, onipotente, omnisciente, imutável, infinito e incompreensível, temos de estar muito afastados da menor tendência para o cepticismo para não recearmos ter ido muito além do alcance das nossas faculdades. (D I, 10)

Dessa forma, a suspensão total não seria, sob qualquer hipótese, um ceticismo radical, como suposto por Cleanto, mas uma constatação dos limites investigativos sobre tais assuntos, já que buscar evidências sobre uma causa última do mundo está além de nossa capacidade investigativa, como Hume já havia alertado (T I.3.14.10<sup>669</sup>; EHU VII, 21<sup>670</sup> e 24-25). Assim, devemos estar adstritos aos limites de nossas capacidades investigativas, podendo emitir juízos afirmativos apenas quando tivermos um conjunto evidencial sobre qualquer assunto. No caso da origem e da causa do mundo, as evidências não nos permitiriam dizer que haveria um Deus<sup>671</sup> com características extraordinárias, sejam morais ou naturais, e extramundano, porquanto, para sustentar a ideia de uma divindade onipotente, omnisciente e infinitamente boa, caberia “então a nós (...), exibir a impressão, isto é, a percepção vívida, que a ela corresponde” (EHU II, 6)<sup>672</sup>, o que a crítica de Filon pretende mostrar como não alcançado: não temos qualquer evidência empírica que sustente tal hipótese<sup>673</sup>.

Na verdade, há uma teoria explicativa<sup>674</sup> levantada por Hume nos *Diálogos*, no que concerne ao debate com Cleanto, que não fere esses princípios de sua filosofia - naturalismo e

<sup>669</sup> Nesta passagem do *Tratado*, Hume já havia afirmado que a ideia de Deus não pode advir da experiência, porquanto não temos nenhuma impressão de algo como Deus ou mesmo de efeitos proporcionais compatíveis com Ele.

<sup>670</sup> “Mas os filósofos, levando ainda mais adiante suas investigações, descobrem que, assim como somos totalmente ignorantes do poder do qual depende a atuação recíproca dos corpos, não somos menos ignorantes daquele poder do qual depende a atuação da mente sobre o corpo, ou do corpo sobre a mente, e igualmente incapazes de indicar o princípio último, em um caso ou outro, a partir de nossos sentidos ou de nossa consciência”(HUME, 2004 [1748], p. 108).

<sup>671</sup> Silva (2006, p. 121) afirma que essa seria exatamente uma das questões centrais problematizadas por Hume via Filon: a não necessidade de se evocar um ser extra-mundano para explicar a organização natural.

<sup>672</sup> HUME, 2004 [1748], p. 36.

<sup>673</sup> Isso fica ainda mais claro na surpresa de Demea com a conclusão de Filon (D XI, 18), uma vez que ele imagina que o personagem cético estava apenas inviabilizando a investigação ao modo de Cleanto, contudo, ele percebe que a interdição do personagem cético vai além e se estende também a própria crença em Deus.

<sup>674</sup> Silva (2006, p. 123) reforça que a argumentação de Hume em prol da ordem natural tem caráter construtivo.

ceticismo<sup>675</sup> -, a saber: não se precisa ir além do mundo natural para explicá-lo<sup>676</sup>, não ferindo o princípio cético, além de haver mais evidências empíricas sobre tal hipótese.

Assim, como poderemos satisfazer-nos relativamente à causa daquele Ser, o qual supões ser o Autor da Natureza, ou, de acordo com o teu sistema de antropomorfismo, o mundo ideal ao qual atribuis o mundo material? Não possuímos a mesma razão para reconstituir aquele mundo ideal a partir de um outro mundo ideal ou de um novo princípio inteligente? Mas se paramos e não vamos mais além, porquê ir tão longe? Porque não parar no mundo material? (...) Era melhor, por isso, nunca olhar para além do presente mundo material. Supondo que este contém o princípio da sua ordem no seu interior, afirmamos justamente que é Deus e quanto mais cedo chegarmos a esse Ser Divino melhor. Quando deres um passo além do sistema mundano apenas animas uma disposição de pesquisa que é impossível satisfazer (D IV, 9)<sup>677</sup>.

Fílon, de modo sub-reptício ao longo da obra, propõe, dentre as mais diversas hipóteses descabidas, a ideia de que a explicação do mundo não precisa estar para além do próprio mundo natural, ou seja, não é necessário ir além do mundo para explicá-lo (MONTEIRO, 1979, p. 295-296). Essa proposta está completamente de acordo com I) as regras do ceticismo de nunca extrapolar os limites investigativos humanos e II) a ideia de que a base de nossa investigação sobre questões de fato está na experiência.

Consoante II), ora, o fato de nos atermos a uma explicação meramente natural e completamente natural, como já Fílon havia levantado no debate com Demea (D IX, 10) sobre o argumento *a priori*<sup>678</sup>, reforça a ideia de que todas as informações usadas para inferir uma conclusão acerca do assunto terá uma impressão que corresponda às ideias de nossa mente. Assim, com base na percepção sobre o que é constatável empiricamente, formamos nossas crenças e teorias explicativas restritas aos elementos naturais os quais nossas faculdades podem alcançar. Isso seria uma explicação meramente e completamente natural, no sentido de não se precisar ir além do mundo natural<sup>679</sup> para poder ter elementos explicativos sobre

<sup>675</sup> Respectivamente, a base natural empírica e não extrapolar os limites das capacidades humanas.

<sup>676</sup> Gaskin afirma que a única maneira de criticar Hume nesse ponto seria mostrar que a explicação material pode ser substituído por outra de outro nível, como a explicação mental. Cf. GASKIN, 2009, p. 495-496.

<sup>677</sup> HUME, 2005 [1779], p. 51.

<sup>678</sup> Conferir a discussão sobre uma explicação naturalmente completa já tratada no final do ponto 3.3.2.

<sup>679</sup> Monteiro (1979, p. 298) afirma que Fílon defende a tese de que ordem e adaptação, uma vez percebidas no mundo, são plenamente explicáveis via princípios naturais, sem se evocar teleológicas ou princípios extramundanos. Essa mesma posição é reforçada em seu texto de 2009 (MONTEIRO, 2009, p. 117). Somem-se a essa interpretação a posição de Taliaferro (2005, 185) que afirma ser a explicação de Fílon tipicamente naturalista - modo de explicação compreensiva - no sentido de interpretar o mundo a partir de explicações naturais; bem como a de Marques (2005, p. 138), o qual afirma ser essa explicação do tipo naturalista.

determinada questão, e somente com esses elementos temos o suficiente para a explicação. Como investigações sobre questões de fato têm sua base na experiência, e como inquirir sobre o mundo é uma questão de fato, logo, a investigação sobre o mundo deve ter seu fundamento último na experiência; regra obedecida pela teoria explicativa proposta, em especial se naturalizada.

Essa hipótese também não fere I), já que, como o ceticismo humiano da obra está vinculado a não extrapolar nossos limites investigativos, ficar adstrito ao mundo natural evita que adentremos em questões abstrusas sem que tenhamos, antes do mais, qualquer evidência empírica que fundamente a investigação. Ora, os limites da vida comum são um excelente indicativo<sup>680</sup>, como já afirmara Fílon (D I, 8 e 11), do quanto nossa investigação está se afastando do que somos capazes de inquirir. Dessa forma, uma investigação que busque no mundo natural as causas de sua existência, primeiramente, busca as bases empíricas a partir das informações naturais que o mundo nos propicia por meio de nossas impressões, e só depois, permite-nos inferir outras informações, contudo, obedecendo os limites inferenciais relativos a questões de fato e à vida comum. A obediência aos limites já se coloca na proposta de explicação natural, uma vez que, como a base de nosso raciocínio está na experiência e esta depende de nosso contato com o mundo, logo, qualquer raciocínio irá se desenvolver a partir das evidências sobre o mundo, sem projetar ou imaginar hipóteses que antes não tenham fundamentação em impressões que fornecem material para os raciocínios vindouros. Dessa forma, obedece-se a regra de que não se pode usar um princípio explicativo menos explicável que o *explanandum* (D IV, 14), porquanto, isso introduziria mais uma dificuldade na investigação<sup>681</sup>, enfatizando os limites da inquirição.

Por isso, o autor escocês conclui que “um sistema material” que alcança sua ordem sem desígnio precedente - por forças cegas (D VIII, 7) ou indiferentes (D XI, 14), por exemplo - não traria maior dificuldade explicativa que outras hipóteses, aliás, tendo maiores evidências empíricas para se sustentar essas hipóteses, uma vez que não se precisaria evocar princípios tanto gerais quanto inalcançáveis via empiria. Não que Hume estabeleça exatamente qual seria a teoria natural explicativa de forma categórica, contudo, mesmo que se reconheça ser

---

<sup>680</sup> Sobre a vida comum, Hume já a havia indicado como forma de reconhecer os limites de nossas faculdades investigativas, inclusive dizendo que nem toda filosofia ou religião seriam capazes de nos levar para além da vida comum (EHU XI, 27).

<sup>681</sup> Seriam os casos da explicação via geração e vegetação da parte VII.

irresistível a ordem e o desígnio no mundo, como sugere Fílon no início da parte XII, essas não deveriam estar submetidas à crença religiosa. Reconhecer ordem não significa atribuí-la a uma divindade, uma vez que há compatibilidade entre obtenção de ordem e desígnio e forças naturais diversas a partir de processos igualmente naturais sem qualquer orientação extramundana ou inteligente, como proposto nas partes IV, V, VII e VIII.

Exatamente por isso, Fílon afirma que a disputa pelo nome de Deus seria meramente verbal, porquanto basta reconhecer que haja uma causa desse arranjo no mundo, contudo, não implicando um ser extraordinário, mas, quiçá, uma mente ou pensamento (D XII, 6) que se encaixaria como causa natural do mundo, por exemplo, uma lei natural das coisas. Segundo Andic (1974, p. 241-242), Fílon não acha que haja sempre uma inteligência como ordenadora das coisas, se por mente se entender uma mente consciente, a não ser no sentido de alguma coisa com efeito intencional/proposital. Dessa forma, o personagem crê que um *design* - no sentido de uma inteligência e ordem proposital - seria natural, mas nunca em uma inteligência consciente

Nessa senda, o que confere ordem e desígnio ao mundo poderia ser compreendido como algo muito afastado da analogia entre mente humana e divina (D XII, 7), não sendo possível supor haver realmente um Deus, a não ser como hipótese bem remota<sup>682</sup>. Ademais, a presente analogia entre atributos naturais e engenhos humanos não permitiria concluir pela presença de Deus (D XII, 8), mas apenas que os atributos morais se afastam mais da relação de semelhança que os naturais. Mas disso não decorre que deve haver uma causa extranatural, evitando a compreensão de que Fílon ressentia na parte XII, já que ele ainda insiste em um argumento *ad absurdum*, evidenciando a incapacidade do argumento de resolver os problemas verbais, bem como de sustentar as evidências em prol de uma causa supernatural.

Dessa forma, a hipótese de Fílon de não ir além do mundo natural não feriria qualquer princípio humiano, aliás, o que é de se esperar de seu porta-voz. Não à toa o personagem cético propõe uma explicação meramente natural no debate com Demea (D IX, 10) e com Cleanto (D IV, 9), mostrando ser uma teoria aplicável à análise investigativa sobre o mundo, a qual é uma questão de fato, mesmo que diante de proposta alternativas tão diversas. Sobre

---

<sup>682</sup> A discussão sobre o teísta e o ateu na parte XII, para Andic, pode ser lida, não sobre se há ou não causas para a natureza, mas que tipo de causa é essa: se se assemelha ou excede à inteligência humana, se é externa ou interna, supernatural ou não. Assim, Fílon não assente nem ao argumento científico - Partes II, IV-VIII - nem ao irregular - Partes III e XII -, mas quer mostrar que a proposta dos teístas é improvável e que a outra deve ser defendida. Cf. ANDIC, 1974, p. 252-253.



isso se expressa Jeffner: “Hume parece algumas vezes ter uma visão da natureza como um processo o qual segue suas próprias leis inerentes, e o do homem como uma parte desse processo. Essa visão nós a chamaremos *Naturalismo de Hume*” (1966, p. 168 - grifo do autor)<sup>683</sup>.

Na verdade, cremos que não apenas algumas vezes, mas Hume chega a conclusão de que não se faz necessário ir além do mundo natural por causa das evidências encontradas, portanto, a hipóteses explicativa mais justificada seria investigar o universo buscando em si as causas de sua organização e ajustes. Mesmo que as hipóteses levantadas por Fílon não sejam conclusivas e que os limites investigativos das causas mais remotas se imponham a este tipo de inquirição, Fílon está exatamente abrindo espaço para explicações naturalizadas como mais coerentes e justificadas diante de um quadro investigativo empírico, afastando causas divinas e sobrenaturais como incompatíveis e insustentáveis.

Mas poder-se-ia perguntar porque não apresentar a explicação natural e a partir de uma divindade como compatíveis, uma vez que a investigação empírica poderia mostrar a existência de um Deus? Além do mais, Fílon não afirma que suas críticas demonstram que Deus não existe (MARQUES, 2005, p. 133), mas que o argumento de Cleanto em favor de sua existência carece de fundamento. Essa postura abriria a possibilidade de compatibilizar a explicação teísta e a meramente natural.

Todavia, as críticas de Fílon mostram que as evidências empíricas não nos fornecem qualquer informação que sustente a inferência mundo-Deus, afastando a plausibilidade de se evocar um Deus como explicação do universo. Dessa forma, a crença Nele a partir da existência do mundo estaria fracamente justificada. Não apenas isso, mas Fílon evoca um princípio que afasta a compatibilidade entre explicação natural e teísta, a saber: o princípio da parcimônia, o qual reza que não devemos multiplicar os entes para explicar algo.

A partir dessa perspectiva, propõe-se investigar como o ateísmo de Hume nos *Diálogos* nasce da junção da teoria explicativa naturalmente completa e do princípio da parcimônia, afastando a teoria teísta como uma proposta explicativa alternativa.

---

<sup>683</sup> "Hume seems sometimes to have a vision of nature as a process which follows its own innate laws, and of man as a part of this process. This view we shall call *Hume's naturalism*".

#### Capítulo 4 - O ateísmo humiano nos *Diálogos*

A dificuldade em se tratar da posição de Hume acerca da existência de Deus nos *Diálogos* está vinculada a dois fatores cruciais: I) a polissemia aplicada ao termo ateu e II) o fato de Hume não negar a existência de Deus (FERRAZ, 2012, p. 154-156), inclusive sugerindo que esta não seria questionável, mas apenas sua natureza, como parece claro na afirmação de Fílon (D II,3) que corrobora a posição inicial de Demea sobre a divindade (D II, 2). A partir de I), poder-se-ia dizer que o ateísmo pode ser definido como uma postura de negar a existência de Deus, portanto, afirmando categoricamente a negativa para uma divindade existente. Assim, somado a II), o qual toma Hume por alguém que não assume tal postura, há que se considerar que o autor escocês não se encaixaria na definição de ateu.

Por este motivo, há uma variedade de interpretações sobre como Hume lida com a questão da existência de Deus nos *Diálogos*, as quais podem ser expressas em três teses centrais: a) Hume seria um deísta; b) Hume seria um agnóstico e c) Hume seria um teísta. Em relação a a), defende-se que Hume, por não negar a existência de uma divindade, apenas interdita a investigação acerca de sua natureza, sendo uma interpretação presente nas leituras de Gaskin, O'Connor e Sessions; já no que concerne a b), acredita-se que o autor escocês não nega nem afirma haver um Deus, porquanto não haveria garantias para justificar qualquer uma dessas posições, sendo um agnóstico, como o defende Noxon; enfim, no que tange a c), a ideia é que Hume estaria apenas a criticar o teísmo ortodoxo clássico fideísta, sem evidências que justificassem as crenças em Deus, como o propõe Yoder, Shane e Logan; acolhendo uma crença em Deus mais coerente com as evidências empíricas, sendo, portanto, um teísta. Há que se destacar que não há uma única interpretação dos *Diálogos* que proponha o autor escocês como ateu, tendo apenas Paul Russell feito uma interpretação do ateísmo de Hume circunscrita ao *Tratado*, afastando a afirmação de Yajima de que havia certo consenso sobre o ateísmo de Hume nos *Diálogos* (2017, p. 250).

Nessa senda, o presente capítulo tem como proposta defender a tese de que Hume, nos *Diálogos*, é ateu e apresenta uma proposta de ateísmo condizente com seu ceticismo e explicações naturalizadas, superando as duas dificuldades iniciais. Para tanto, em resposta a I), pretende-se, primeiramente, redefinir o ateísmo, encaixando-o como um tipo de teoria explicativa concorrente ao teísmo, afastando-se da leitura meramente contextual e da

dicotomia ateísmo positivo-negativo; secundariamente, em relação a II), apesar de Hume não afirmar efetivamente que Deus não existe, ele não precisaria fazer isso para ser ateu, uma vez que bastaria a ele, consoante nossa definição de ateísmo, desenvolver uma filosofia sem espaço para Deus, tornando o teísmo uma teoria incompatível com sua proposta teórica, pautando-se por dois princípios básicos: o da completude natural explicativa e o da parcimônia. Dessa forma, por fim, pretende-se mostrar como, a partir dessa nova concepção de ateísmo e das duas regras supracitadas, a teoria humiana se encaixa na definição de ateu, inclusive com coerência com seu ceticismo e suas explicações naturalizadas, de tal modo que se pode tomar sua filosofia por sem Deus, afastando as interpretações tradicionais de deísmo, teísmo e agnosticismo.

#### 4.1 Interpretações sobre o ateísmo

O termo ateísmo, a despeito de parecer bastante preciso atualmente, contém algumas dificuldades de definição (DRAPER, 2017, p. 1-2), as quais se devem ao tratamento dado à postura epistêmica do não-crente em relação à existência de Deus (BULLIVANT, 2013, p. 11). Em que pese o sentido etimológico de negação de um Deus ( $\alpha + \Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ )<sup>684</sup>, cabe a elucidação do que significaria essa negação, já que o próprio dicionário grego de Liddell e Scott (1996, p. 31)<sup>685</sup> atribui a ela a possibilidade de ir contra ou apenas uma ausência, no sentido de falta (MARTIN, 1990, p. 463). Nessa senda, haveria algumas interpretações tradicionais do que seria um ateu: I) se seria apenas a não-crença em Deus no sentido de não levá-lo em conta prática (moral) e epistemologicamente (explicativamente) - ausência da crença em Deus -; II) se seria a negação de um Deus culturalmente presente ou III) se estaria dentro do escopo de provar que Deus não existe, portanto, a decorrência lógica da premissa de que não há qualquer divindade.

---

<sup>684</sup> Sobre isso, Bullivant afirma que o uso do  $\alpha$  como privativo pode ensejar várias interpretações, sendo as principais a de negação ou a de ausência. Cf. BULLIVANT, Stephen. Defining Atheism. In.: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael. **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 14-15.

<sup>685</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre o termo, conferir o verbete  $\acute{\alpha}\Theta\epsilon\omicron\varsigma$  e  $\acute{\alpha}\Theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$  presentes em LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. 9ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 31.

Efetivamente falando, essas três posturas podem ser reduzidas a duas, tendo uma delas uma subdivisão, as quais nomeio da seguinte forma: A) ateísmo contextual, como a forma de se negar um Deus vigente em uma circunstância específica histórico-social e B) ateísmo de crença, como postura quanto à crença em Deus, o qual pode ser subdividido em B<sub>1</sub> e B<sub>2</sub>, da seguinte forma: B<sub>1</sub>) ateísmo positivo de crença, no sentido de se ter um conteúdo proposicional acerca da existência de Deus, a saber, Deus não existe e B<sub>2</sub>) ateísmo negativo de crença, como ausência da crença em Deus, sem levá-la em conta. Em geral, como afirma Draper (2017, p.1), essas posições filosóficas dominam o campo do debate acerca do tema, contudo, ainda restando a polissemia como um elemento a ser superado em prol de uma reflexão filosófica mais precisa. Quanto a isso, Bullivant (2013, p. 2)<sup>686</sup> afirma que a definição de ateísmo pode efetivamente variar, portanto, cabendo ao investigador asseverar efetivamente sobre qual o sentido de ateu que se está a tomar. Diante desse quadro, pretendemos, antes de avaliar a filosofia de Hume, propor uma outra definição de ateísmo, a saber: C) o ateísmo como teoria explicativa alternativa moral e de mundo, sendo suportada por outras propostas filosóficas. No caso em análise, ela seria uma alternativa à explicação teísta, visando afastá-la a partir de novos conceitos sustentados pelo ceticismo e pelas explicações naturalizadas de Hume.

Há que se destacar o fato de que a presente investigação não trata dos aspectos psicológicos ou de personalidade dos ateus, mas como se poderia propor uma filosofia condizente com o ateísmo. Dessa forma, as interpretações de ateísmo aqui propostas são leituras de filosofias que podem incorporar em suas investigações as premissas do ateísmo, sendo uma filosofia atea ou não. Assim, o foco não está nos aspectos pessoais do crente, mas em como uma teoria filosófica, que incorpore o ateísmo, se estrutura, mesmo que isso implique em mudanças na vida prática do adepto de uma tal teoria filosófica.

Nessa senda, passemos à análise de cada proposta de ateísmo, visando defender o porquê adotamos a definição de C).

#### *4.1.1 O ateísmo contextual*

---

<sup>686</sup> Mawson defende postura semelhante quanto ao fato de se definir o termo antes de uma investigação. Cf. MAWSON, T.J. The Case Against Atheism. In.: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael. **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 22.

Aquilo a que chamamos de ateísmo contextual (AC) pode ser definido como a posição de se negar uma divindade culturalmente vigente sem, contudo, ter que se negar todas as divindades; é chamado contextual no sentido de se ser ateu em um contexto sócio-cultural específico. Hyman assevera que: “A partir disso segue-se que se as definições e compreensões sobre Deus mudam e variam, assim também nossas definições e compreensões de ateísmo mudarão e variarão” (2006, p. 28-29)<sup>687</sup>, ou seja, o conceito pode sofrer adequações contextuais a depender de como cada momento histórico compreenda o conceito de Deus; mesmo não sendo a única interpretação do ateísmo, é uma possível e que estivera presente desde a antiguidade até a modernidade<sup>688</sup>.

Esse tipo de postura predominou em grande parte das discussões sobre o ateísmo, em especial na antiguidade. O dicionário Liddell e Scott (1996, p. 31), quando trata do ateísmo, traz dois verbetes sobre o tema, a saber: *ἄθεος* e *ἀθεότης*. O próprio dicionário mostra a ambiguidade de ambos já na época grega, uma vez que poderiam significar a negação dos deuses ou de Deus - não há deuses ou Deus - ou ainda a negação dos deuses ou do Deus do estado, ou seja, o Deus ou deuses cuja crença era predominante na sociedade de então. Assim, o dicionário faz referência ao julgamento de Sócrates, no texto da *Apologia*, quando relembra que uma das acusações atribuída ao pensador era ser ateu, ou como ele mesmo afirma no *Eutífron*, impiedoso. A acusação claramente se refere ao fato, não de Sócrates não crer em deus algum, mas dele não adotar as práticas religiosas comuns, em especial as padronizadas pelo estado. Sobre isso, seguindo Bremmer<sup>689</sup>, assevera Hyman (2010, p. 3) que um ateísmo possível na antiguidade só podia ser lido como uma postura filosófica ou de crença em relação à religião praticada, mas nunca como a negação de toda forma de seres transcendentais, o que seria uma forma de ateísmo suave - *soft atheism*.

---

<sup>687</sup> "From this it follows that if definitions and understandings of God change and vary, so too our definitions and understandings of atheism will change and vary".

<sup>688</sup> Para um debate mais aprofundado, conferir HYMAN, Gavin. *Atheism in Modern History*. In.: MARTIN, Michael (org.). **The Cambridge Companion to Atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 27-46.

<sup>689</sup> Bremmer insiste que, sendo possível achar um tipo de ateísmo na antiguidade, este seria algo como *soft*, exigindo compreender o termo ateísmo dentro de determinados momentos históricos. Cf. BREMMER, Jan N. *Atheism in Antiquity*. In.: MARTIN, Michael (org.). **The Cambridge Companion to Atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 11-12.

Contudo, essa ideia de um ateu apenas em sentido contextual não fica restrita apenas ao momento grego clássico<sup>690</sup>. Thrower (1971, p. 15-16) chama a atenção para o fato de Upton, em um texto do início do século XX, afirmar que o ateísmo poderia ser explicado pelos casos de pessoas que a cada tempo se opuseram às crenças vigentes, não se restringido apenas à época clássica. Assim, em que pese alguém acreditar que haja um ser sobrenatural, destituir esse ser de alguma característica básica que a crença padrão assim estabeleceu seria considerado um ato irreligioso, e, portanto, em muitos casos, ateu. Gaskin mesmo afirma que havia um tipo de ateísmo comum no século XVIII que seria negar o Deus cristão padrão, uma vez que não havia negações totais de qualquer divindade antes de 1770<sup>691</sup>. Segundo o comentador: “Ninguém, antes de 1770, estava disposto em comprometer-se com tal ateísmo total (ateísmo que nega qualquer deus). O ateísmo do qual as pessoas eram acusadas na primeira metade do século dezoito era a descrença no deus do teísmo cristão” (1979, p. 151)<sup>692</sup>. Nesse caso, não se precisaria adotar uma forma mais restrita de não-crença em Deus, mas bastava se afastar da crença religiosa padrão, seja definida pelo Estado ou comum na sociedade. Igual ideia defende O'Connor: “O ateísmo aparece em diferentes formas; a mais forte negando *qualquer* tipo de deidade. Mas o termo é também comumente usado para significar a negação do Deus teísta especificamente, deste modo, relativizando ateísmo ao teísmo padrão” (2001, p. 16)<sup>693</sup>.

As referências de O'Connor e Gaskin ao ateísmo estão no fato de a crença vigente predominante no contexto histórico-social de Hume ser o teísmo cristão. Assim, ser ateu significava ir de encontro às crenças cristãs teístas em relação a Deus e às decorrências extraídas dessa crença-base, por exemplo, como no caso da justificação da moral ou da crença na eternidade da alma.

---

<sup>690</sup> Há que considerar o fato de que os próprios cristãos chegaram a ser chamados de ateus (*atheoi*) pelos não-cristãos na época, exatamente por negarem o nome de Deus a seus deuses. Cf. BREMMER, 2006, p. 12; 21-22.

<sup>691</sup> Sobre isso, assevera Onfray: “A pobreza do vocabulário ateu explica-se pela indefectível denominação histórica dos adeptos de Deus (...)” (2007, p. 12). A ideia do filósofo francês é que o termo está muito vinculado à questão de crer em Deus positivamente (ONFRAY, 2007, p. 42), orbitando em torno do termo sem poder lhe superar, de tal sorte que, apenas na segunda metade do século XVIII, houve uma ruptura semântica com o estrito laço com o teísmo. Cf. ONFRAY, Michel. **Tratado de Ateologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>692</sup> “No one before about 1770 was eager to commit himself to such total atheism. The atheism of which people were accused in the first half of the eighteenth century was disbelief in the god of Christian theism”.

<sup>693</sup> “Atheism comes in different forms, the strongest denying *any* kind of deity. But the term is also commonly used to mean denial of the God of theism specifically, thereby relativizing atheism to standard theism”.

Há que se notar que o teísmo cristão da época de Hume, em relação ao conceito de Deus, compreendia a Divindade como um Ser onipotente, onnipresente, onnisciente, infinitamente Bom, não material, Único e Providente. Em que pese haver divergências sobre como nos relacionamos com Deus, contudo, esses atributos eram constantes no quadro dos crentes de então.

Sobre isso, enfatiza Paul Russell (2008, p. 15-17) que as primeiras avaliações dos textos de Hume, como o *Tratado*, eram consideradas perniciosas à religião, por enfraquecer as bases na crença em um ser primeiro, mesmo que de modo indireto, permitindo que um jornal alemão da época o colocasse no *hall* dos *freethinkers* e uma publicação inglesa o apresentasse como um *minute philosopher*, como expressão do ateísmo que nega crenças básicas da religião cristã, seguindo a nomenclatura de Berkeley, no *Alciphron*, para as expressões. Dessa forma, em que pese a ausência de uma prova efetiva ou mesmo uma afirmação categórica, havia como se classificar uma filosofia como ateia pelo simples afastamento de determinadas bases conceituais da religião predominante.

É digno de nota a explicação de Hyman sobre o fato do ateísmo ser um fenômeno surgido de um progressivo afastamento das crenças religiosas, de tal sorte que seria gradual seu aparecimento, portanto, o AC poderia ser classificado como uma etapa intermediária até a consolidação do ateísmo de crença<sup>694</sup>, por isso, o uso de expressões como ateísmo brando ou suave, para indicar o seu desenvolvimento.

É também digno de nota neste ponto que a história do aparecimento do ateísmo é parte de uma história mais ampla do surgimento da descrença em relação ao Cristianismo. Pois, como veremos, o ateísmo é senão uma espécie de não-crente que emergiu junto de, ou em reação contra, outras formas tais como ceticismo, “livrepensamento” e, depois, agnosticismo. Todas essas variedades de descrenças têm suas próprias características distintas, mas todas são parte de uma história mais ampla do gradual enfraquecimento da manutenção da ortodoxia cristã no pensamento ocidental e na sociedade ocidental em geral<sup>695</sup>. (HYMAN, 2010, p. 1)

Assim, o ateísmo foi se desenvolvendo de uma posição de heresia - condição interna - para uma autonomia maior - condição externa - como crença ao largo das crenças religiosas

---

<sup>694</sup> O qual será tratado no próximo subitem.

<sup>695</sup> "It is also with noting at this point that the story of the appearance of atheism is part of a wider story of the appearance of 'unbelief' in relation to Christianity. For, as we shall see, atheism is but one species of unbelief that emerged alongside, or in reaction against, other forms such as scepticism, 'free thinking' and, later, agnosticism. All these varieties of unbelief have their own distinct characteristics, but they are all part of a wider story of the gradual weakening of the hold of Christian orthodoxy on Western thought and Western society in general".

(HYMAN, 2010, p. 6). Mas deve-se enfatizar o fato de que, por longo período de tempo, a ideia esteve bem atrelada a uma posição estabelecida do ponto de vista religioso em uma sociedade histórico-culturalmente inserida. Sobre isso, o próprio Hume, nos *Diálogos*, parece ter notado o fato do mero questionar já poder ser enquadrado como um afastar-se da crença padrão, quando afirma: “(...) os padres perceberam que o ateísmo, o deísmo ou qualquer gênero de heresia poderiam resultar apenas do presunçoso questionar das opiniões aceites (...)” (DI, 19)<sup>696</sup>.

Na época de Hume, havia inclusive uma divisão de como se classificavam as posições de ateísmo, podendo ser especulativo ou prático<sup>697</sup>. Segundo Gaskin (1979, p. 147), o primeiro se pautaria na certeza racional de que Deus não existe, já a segunda seria uma postura de agir sem levar em conta a existência de Deus, deixando a descrença se manifestar pelas ações. Um implicaria no outro, pois negar que a religião poderia advir de Deus já era negar a importância de Deus, mesmo que de modo não direto (*Ibid.*, p. 148). Assim, não seria preciso apresentar argumentos sobre a inexistência de Deus para ser considerado um ateu, bastando, por exemplo, defender uma moral autônoma da religião ou mesmo agir como se a moral não dependesse de divindade alguma.

Berman (2013, p. 98) apresenta um caso, do início do século XVIII, no qual Blackmore afirmava que um ateu poderia assim ser chamado quando extraísse do conceito de Deus atributos essenciais. Um dos exemplos citados por Blackmore estaria no fato de se pensar Deus apenas como eterno, logo, atribuir a qualquer ser pensável como eterno a categorização de deus, como o espaço e o tempo. Dessa forma, sendo dissimulado ou claro, há que se considerar ateísmo, como o que Blackmore atribui a Spinoza, em que pese a afirmação de um *Deus sive natura*, por confundir Deus e natureza, afastando-se da concepção clássica do teísmo cristão. O mesmo poderia ser aplicado a outros tipos de atributos divinos ou crenças decorrentes de sua existência, como questões morais.

---

<sup>696</sup> HUME, 2005 [1779], p. 19.

<sup>697</sup> Em um dicionário de 1785, de Samuel Johnson, o termo ateu estava relacionado a quem negava a existência de Deus, sendo que o ateísmo era classificado como a descrença em Deus. O texto faz referência a autores anteriores a Hume, como Milton, e como estes usavam o termo ateu, trazendo inclusive a diferença entre ateu especulativo e ateu prático. No mesmo dicionário, o termo Deus é referido apenas como Ser Supremo ou Divindade, sendo que o ateísmo seria interpretado como não acreditar em um Deus Supremo, chegando Samuel a chamar o ateísmo de *Godless*. Todavia, o texto não deixa claro que tipo de divindade - ressalvando que, na entrada sobre Deus, Samuel cita um trecho do Evangelho de João, o que poderia indiciar uma inclinação mais cristã nessa compreensão - ele está a tratar, além de não distinguir ateísmo especulativo e prático, apenas citando-os como léxicos utilizados à época.



Nota-se então que o AC pode ser interpretado de duas formas: 1) crer em algum deus alternativo à divindade predominantemente crida ou 2) crer na divindade predominante, contudo, atribuindo-lhe algum tipo de restrição qualitativa quanto as suas características-padrão. Dessa forma, não se pode falar em afastar a crença em Deus em absoluto, mas em uma remodelação da crença a circunstâncias específicas, sejam culturais ou epistêmicas.

Ambas as posturas têm em comum o fato de haver a consolidação de uma crença padrão que serve como base avaliativa de outras crenças concernentes a temas correlatos, ou seja, no caso em voga, a crença-base se refere a uma divindade específica a qual sustenta crenças que dela decorrem, por exemplo: se há um deus - D - bom, grandioso, origem de tudo, único; podemos inferir dessa crença que as condições de existência das criaturas dependem dele, bem como as condições de vida prática, de tal sorte que a moral, a organização social e a explicação do mundo são sustentadas a partir daquela crença-base, a saber: há um deus, no caso, D.

Assim, ao se negar a especificidade desse Deus, as decorrências dali retiradas são igualmente modificadas, adequando-as às novas condições de crença, buscando maior coerência nos fundamentos. No supracitado caso, se a divindade não for D, mas D', a qual no caso pode ser representada por um deus de outra cultura - como num politeísmo - ou ainda sem alguma característica inicial - como não ser bom -, obviamente que as crenças derivadas deverão ser modificadas de acordo com as circunstâncias, acarretando o AC.

No caso de uma divindade culturalmente diferente - ponto 1) -, poderíamos supor haver vários deuses - D', D'', D'''-, os quais são responsáveis por funções diferentes no mundo: D' criou o mundo; D'' organiza a estrutura social, ditando suas regras; D''' mantém o mundo em funcionamento; ou podemos ainda supor D', uma divindade diferente de D, a qual pode conter características diferentes. Por exemplo, D' teria características completamente outras em relação a D, permitindo derivar outras crenças, afastando-se do conjunto normativo e epistêmico caso a divindade fosse D. Por exemplo, supor D' ser uma divindade antropomórfica ou não antropomórfica impacta de modo direto na concepção moral das ações humanas, como no caso de conceber a possibilidade de ira de Deus, visando, por exemplo agradá-Lo e abrandá-la, ou supor um Deus intangível e intocável, portanto, não semelhante ao homem. Em relação ao politeísmo, vale a mesma lógica, já que acreditar em um conjunto de divindades implica saber reconhecer como agir em relação a cada uma em particular,

diferentemente do caso do monoteísmo, no qual deve-se compreender apenas o modo de ser de um ser. Em qualquer situação imaginada, o ponto nevrálgico está em se verificar a modificação da crença-base e de como isso interfere em temas correlatos, como a piedade ou a vida prática.

Quanto a 2), a questão não seria apresentar uma divindade totalmente ou em grande parte diferente da padrão, bastando negar-lhe um atributo ou atenuar-lhe as características. Assim, uma divindade D que tivesse atributos além da compreensão humana pode interferir na vida humana e coordenar a organização natural do mundo de modo muito diferente de um deus D', que por mais que esteja além da capacidade humana, tenha atributos mais modestos. Aqui, não se precisa alterar o conjunto de caracteres da divindade em relação a D ou D', bastando atenuar o escopo desses atributos: ser onipotente ou extremamente potente; ser onisciente ou ter grande sabedoria *et cetera*. Em que pese o caso do conjunto de caracteres ser o mesmo, a compreensão mais atenuada modifica igualmente as inferências possíveis, pois, um Deus onisciente e um com grande sabedoria não compreendem a estrutura do mundo de igual forma, portanto, podem atuar no mundo de maneiras diferentes. De uma atuação diferente no mundo, pode-se crer que nossa relação para com Ele deve ser pautada por um princípio religioso *x* ou *y*, a depender do conjunto de atributos ali presentes, tendo efeitos práticos - na moral, por exemplo - ou epistêmicos - no que se deve crer ou como se justifica uma crença.

Em qualquer caso, seja 1) ou 2), a questão centra-se na crença-base estabelecida em relação a uma divindade padrão, para daí se apresentar os desvios e implicações equivocadas dali derivadas.

Isso fica claro nos *Diálogos* na discussão sobre se seria ou não possível estabelecer uma prova da existência de Deus e que tipo de prova: se baseada na experiência, como crê Cleanto, ou se baseada na razão, como propõe Demea. Claramente, Demea assevera que o tipo de justificação proposta pelo personagem de teísmo experimental está vinculado à crença em uma divindade que se aproxima da vida e caracteres humanos (D III, 13), sendo um antropomorfismo (D IV, 2). Já Cleanto acusa Demea de, ao ser tão místico, se aproximar do ateísmo e dos descrentes, por tornar Deus tão inacessível que parece nem mesmo haver um (D IV, 1). Nos dois casos, o tipo de divindade proposta acarreta em condições de investigação e de crença diferentes; e, a depender da crença base, há que se considerar um desvio.

No caso de Hume, a crença-base a partir da qual se deve partir é o teísmo clássico (D II, 3) que defende um Deus criador de tudo no mundo natural - exceto o mal -, onnipotente, onnisciente, perfeitamente bom, fundamento da vida moral e com características infinitas.

Seguindo essa senda, Gaskin<sup>698</sup>, por exemplo, afirma que Hume seria um ateu por negar que a moral fosse dependente da crença em Deus - ateísmo moral -, sem precisar negar que houvesse um Deus. A ideia de Gaskin, já em uma obra de 1974<sup>699</sup>, era que Hume apenas mostrou que a crença em Deus não seria natural como a crença em mundo externo (GASKIN, 1974, p. 293), mas não apresentando uma prova da inexistência de Deus (*Ibid.*, p. 293-294), afastando apenas a base religiosa da moral nos *Diálogos* com o argumento do mal (D X, 24). Ora, uma vez que Deus não é bom, logo, a bondade da ação não pode encontrar Nele seu fundamento, uma vez que não há evidências de qualquer bondade divina. Supondo que Gaskin esteja certo quanto ao fato de que Hume afasta Deus apenas do âmbito moral, ele poderia ser classificado como um ateu contextual, mesmo sem haver uma afirmação categórica da inexistência de Deus, porquanto, consoante o ponto 2), Hume estaria a retirar da divindade vigente características essenciais do teísmo clássico (O'CONNOR, 2001, p. 16).

Contudo, mostraremos que, apesar de podermos identificar Hume com o AC, seu ateísmo é mais forte do que o contextual, uma vez que afasta a divindade de qualquer papel dentro de sua filosofia.

#### 4.1.2 O ateísmo positivo e negativo de crença

Já no que tange àquilo que chamamos de ateísmo de crença, pode ser classificado como um ateísmo que apresenta algum tipo de posição epistêmica consoante determinada filosofia, incluindo conteúdos proposicionais. Nesse caso, podemos ter dois tipos de ateísmo de crença, seguindo parcialmente a nomenclatura de Martin<sup>700</sup>: I) Ateísmo Positivo de Crença (APC) e II) Ateísmo Negativo de Crença (ANC). Consideraremos o ANC como uma versão branda e o

<sup>698</sup> Cf. GASKIN. God, Hume and Natural Belief. In.: *Philosophy*. v. 49, n. 189, jul. 1974, p. 293-294.

<sup>699</sup> Na verdade, Gaskin reafirmou essa tese em obras sucessivas nos anos de 1974, 1976, 1978 e 1979. Conferir: GASKIN, 1976, p. 309-310; 1978, p. 139-140; 1979, p. 151-155.

<sup>700</sup> Seguiremos a nomenclatura de Michael Martin, em seu texto de 1990, *Atheism: a Philosophical Justification*, contudo, apenas deixando claro que se trata de uma posição epistêmica, por isso, ateísmo de crença positivo ou negativo.

APC como uma versão restrita do ateísmo de crença, nesse sentido, podemos dizer que APC é um caso especial de ANC, como será demonstrado.

Essa divisão se baseia na posição epistêmica adota por cada ateu, no sentido de como tratar a questão da existência de Deus; como assevera Michael Martin, ao afirmar que se pode seguir a linha de negação da existência de Deus ou estar “livre” da crença em Deus (1990, p. 463-464). A adoção dessa dupla nomenclatura de Martin ajuda a esclarecer o *alpha privativum* presente no termo ateu. Ora, esse prefixo pode, semanticamente, indicar duas condições completamente diferentes (BULLIVANT, 2013, p. 14-15), a saber, o *alpha* pode ser tomado a) como uma negação no sentido de ir contra algo ou b) como a ausência de algo. A diferença de sentido traz implicações bem distintas, pois, neste caso, o ateu o seria apenas por não levar em conta a crença em Deus, aquilo a que Martin fala de ser “livre” da crença em Deus, enquanto, naquele, o ateu precisaria afirmar categoricamente que Deus não existe. Essa diferença é crucial para ensejar a divisão do ateísmo de crença, por se tratar do modo como se relacionar com a crença em Deus, em sentido negativo ou positivo. Analisemos cada um em particular, começando por ANC.

A posição do ANC pode ser caracterizada como a mais abrangente por partir da ausência geral da crença em Deus. Assim, basta não ter compromisso com nenhuma crença em qualquer tipo de divindade ou simplesmente não levar em conta essa crença para se preencher o critério de ANC, a saber, a ausência na crença em Deus ou deuses. Obviamente que esse caso se aplica ao teísmo, caso investigado por Hume, mas pode ser ampliado a outras crenças em divindades.

O ANC não pode se confundir com o AC, porquanto este tem como premissa básica a ideia de não se fiar a uma crença já estabelecida, enquanto o ANC não se fia a nenhuma crença em Deus ou deuses em geral, sejam as crenças vigentes atualmente, as que já vigeram ou que serão estabelecidas. Dessa forma, o ANC não fica preso a qualquer contexto sócio-cultural, mas se foca na crença em si e em suas bases. Dessa forma, independentemente do tipo de divindade que se está a crer, o ateu, no sentido do ANC, não leva em conta a crença geral de que há um Deus ou deuses.

Dessa forma, uma teoria filosófica que se pauta em ANC não pode ter como fundamento de sua investigação a premissa: há um Deus. Além do mais, nesse caso, não seria preciso adotar a premissa “Não há um Deus”, com conteúdo proposicional positivo, no

sentido de ser o caso de não haver um Deus. Por isso mesmo que ANC é denominado uma versão branda de ateísmo, uma vez que as exigências de prova efetivamente propostas estão mais no âmbito da crítica do que de uma construção acerca da negativa sobre se há um Deus.

Segundo Martin (1990, p. 29-30), o *onus probandi* de quem adota ANC não está em apresentar um argumento em favor da verdade da proposição “Não há um Deus”, mas em avaliar as premissas e argumentos dos teístas que afirmam haver uma divindade, mostrando a fraqueza e insustentabilidade de tal crença. Seria um argumento por retirar o sustento racional da crença, portanto, consoante a ideia de ausência, já que não estariam presentes elementos que justificassem tal crença, tornando-a inaceitável para uma teoria filosófica. Nessa senda, o conjunto de crenças da teoria filosófica não poderia incorporar a crença-base de que há um Deus, pois ninguém estaria justificado em crer em algo sobre o qual não se tem razões para tanto, como afirma Martin: “A tese de que sem justificção adequada alguém não pode crer que um omnibenevolente, um onipotente e um onisciente ser existe tem sido interpretada como um caso especial da tese mais geral de que sem justificção adequada alguém não pode crer em nada” (1990, p. 30)<sup>701</sup>.

Essa tese filosófica sustentaria ANC, no sentido de fazer do ateu um avaliador e não um anti-crente, ou seja, um crente às avessas em relação ao teísmo, por exemplo. Contudo, há aqui uma questão importante a se levar em conta em uma filosofia que incorpora ANC, a saber: apenas mostrar que há fraqueza na crença de que há um Deus não é prova de que não há um Deus, reforçando a tese de brandura desse tipo de ateísmo. Isso importaria, como não o faz Martin, a quem adota ANC apresentar uma teoria filosófica construtiva a partir de pressupostos os quais não possam fazer referência a seres divinos ou similares, caso se vise fortalecer tal posição filosófica. Dessa forma, o ANC precisaria de uma dupla fase investigativa: uma crítica e outra construtiva; entretanto, a definição corrente não lha exigir.

Esse ônus de dupla fase deveria ser considerada necessária sob pena de que, em uma investigação futura, a crença que se mostra não justificada poder ser revista e ter novas razões que a sustentem, exigindo que se revise a teoria filosófica, obrigando-lhe incorporar novas crenças. Assim, uma pretensa exclusividade da fase negativa mostra-se apenas temporária, no sentido de se ter um sistema filosófico sempre provisório, aguardando novas crenças a ser

---

<sup>701</sup> “The thesis that without adequate reason one should not believe that an all-good, all-powerful, and all-knowing being exists has been interpreted as a special case of the more general thesis that without adequate reason one should not believe anything”.

incorporadas, inclusive algumas dantes afastadas, por exemplo, a crença de que há um Deus ou deuses. A fase positiva teria o papel de ajustar a ausência, incorporando conteúdos proposicionais positivamente, construindo de modo efetivo uma teoria sobre algo e não apenas uma teoria ausente de algo.

Isso daria ao ANC a exigência de ter uma teoria filosófica que o suporte, já que esta ajudaria a garantir que as explicações e crenças propostas pelo teísmo fossem suplantadas por outras, de tal sorte que para cada explicação *e* proposta pelo teísmo acerca de algo haja uma alternativa *e* proposta por ANC, a qual substitui *e* e não apenas não o admite, sob pena de o simples afastamento ser provisório e ter que se admitir futuramente a explicação teísta *e*<sup>702</sup>. Todavia, a proposta corrente de ANC não incorpora a dupla fase probatória, portanto, sendo considerada apenas a parte negativa ou de ausência.

Pelo exposto, o ANC não pode ser classificado como um estado psicológico, como propõe Draper (2017, p. 1-2), mas apenas como um conjunto de crenças que não levam em conta Deus; uma vez que o que está em jogo não é o estado psicológico do crente, mas os conteúdos proposicionais do conjunto de crenças aceitas em sua teoria. Contudo, a crítica de Draper seria mais forte se a dupla fase do ônus não fosse respeitada, uma vez que implicaria, realmente, em apenas um estado mental de crença sem qualquer tipo de investigação. Essa crítica de Draper estaria mais ligada às pessoas que agem consoante o ANC, mas que não teorizam a partir desse tipo de ateísmo ou o incorporam em uma teoria filosófica.

Refletindo, então, sobre a questão de como lidar com a crença em Deus e o *onus probandi*, propõe-se uma outra interpretação do ateísmo a que chamamos APC, ou seja, ateísmo positivo de crença<sup>703</sup>. Nesse caso, há a presença do seguinte conteúdo proposicional: não há um Deus (KENNY, 2009, p. 117)<sup>704</sup>. Isso faz de APC um ateísmo muito mais forte e restrito, podendo ser classificado como uma restrição forte de ANC, pois negar que haja um Deus é uma forma forte de não ter a crença de que há um Deus.

Nesse sentido, por ser um tipo mais forte de ateísmo, o APC não pode se fundamentar nas críticas às provas e argumentos em favor da crença em Deus, mas mostrar argumentos contra a crença em Deus. Para Martin (1990, p. 281-284), o ANC implicaria no APC, pois não

---

<sup>702</sup> Esta questão de uma teoria explicativa substituta será explorado no próximo subitem deste capítulo.

<sup>703</sup> Seguindo a nomenclatura proposta por Martin. Cf. MARTIN, 1990, p. 281.

<sup>704</sup> Cf. HALDANE; SMART, 2003, p. 8

haver fundamentos para se crer em  $x$  implica ter boas razões para crer que  $x$  não é o caso. De fato, Martin não afirma que não ter razões acerca de  $x$  é garantia de que  $x$  não exista, contudo, não ter razões torna provável a não existência, logo, a ausência de justificação em favor de  $x$  seria uma razão para não se crer em  $x$ , mesmo que não suficiente.

Contudo, como advertimos, basear-se apenas no fato de não haver razões para se crer em  $x$  torna a teoria que adota essa presunção apenas provisória, porquanto, caso haja amanhã razões em favor de  $x$ , há que se reconsiderar toda a teoria que afastou essa crença. Por isso mesmo, deve o APC mostrar argumentos em favor de *não- $x$* , no sentido de mostrar que há uma prova para que  $x$  não seja o caso, comprovando que a proposição "Não há um Deus" é verdadeira, por seu turno.

Nesse sentido, apenas dizer que o conteúdo da supracitada proposição é provável não torna esse tipo de ateísmo em uma posição filosófica forte, portanto, não pode ser o APC, já que apenas dizer que é provável que Deus não exista não implica em Deus não existir, logo, evitando que seja um conteúdo proposicional positivamente proposto, estando ainda vinculado ao ANC.

Dessa forma, o conjunto de crenças que compõem a filosofia que adota o APC deve conter a crença que afirma não há um Deus e não apenas não ter a crença de que há um Deus. Portanto, essa teoria deve incorporar em suas investigações e fundamentos esse novo conteúdo proposicional, o qual impõe implicações diferentes do ANC. O conteúdo a ser introduzido é a questão sobre a existência Deus, como uma área de investigação no APC, a qual está ausente no ANC de forma construtiva. Assim, a questão no APC não é afastar a crença em Deus e sua investigação, mas introduzi-la para refutá-la, tornando-se parte integrante da forma forte de ateísmo ter uma refutação efetiva da existência de Deus para que a crença de que não há um Deus seja fundamentada, portanto, justificada.

Essa questão fica clara, por exemplo, no princípio que Martin usa para fundamentar sua investigação acerca da existência de Deus, em prol de um ateísmo assertivo, quando afirma que, para cada tentativa de se mostrar que Deus existe, seja ela em qualquer área, deve haver um exame exaustivo que não afastou a falta de justificação em crer que Deus não existe, uma vez que toda as tentativas de provar que há um tal Ser se mostraram inadequadas (MARTIN, 1990, p. 283). Ou seja, não basta haver apenas o passo da inadequação das provas em prol da

existência de Deus, como forma crítica, mas há que mostrar evidências de que Deus não existe, já que apenas o passo crítico pode se mostrar provisório.

Diferentemente da fase negativa do ANC - a qual necessita de críticas às provas da existência de Deus -, o ônus efetivo do APC é formado apenas de uma fase crítica construtiva: provar que Deus não existe. Nesse caso, uma prova que seja eficiente nesse sentido, automaticamente se torna uma crítica aos argumentos em favor da existência de Deus. Assim, quem adota o APC não precisa criticar os argumentos teístas, mas apenas se focar em apresentar argumentos acerca da não-existência de Deus, porquanto, uma vez corretos e válidos, logo, o que o nega implica absurdo e contradição. Seria um tipo de prova por absurdo, no sentido de, mostrando que  $x$  é o caso, *não- $x$* , por conseguinte, não pode ser o caso<sup>705</sup>; em que pese o argumento cumulativo - acumular a crítica às provas em favor da existência de Deus e as provas contrárias - ser a estratégia investigativa mais usada (MARTIN, 1990, p. 284), ao congregar a fase negativa do ANC com a fase positiva do APC.

Embora haja aqui apenas uma fase do *onus probandi*, a força restritiva de APC é tal que ele não pode se fiar a argumentos de probabilidade fraca, sob pena de uma de suas crenças principais não poder sustentar justificadamente outras crenças ou explicações que decorrem dela. Assim, afirmar que é provável que Deus não exista, quando a prova não pode ser cabal, acarreta em ser provável que as explicações que não levam em consideração Deus sejam verdadeiras, mas não que elas sejam efetivamente verdadeiras. Disso, podemos concluir que o APC só pode efetivamente funcionar de modo coerente com sua pretensão de força se houver provas efetivas acerca da não-existência de Deus, evitando a provisoriedade, a qual não seria compatível com uma tese forte como a da proposição "Deus não existe".

Quando se avalia o ANC e o APC, há que se notar que a exigência epistêmica de cada uma dessas definições é diferente, havendo um peso maior para o APC. Ora, este tipo de ateísmo precisa que suas provas sejam fortes e robustas, seja em sentido cumulativo ou demonstrativo, de tal sorte que a crença na não-existência de Deus seja o caso, de outra forma, o APC seria reestruturado em um ANC.

Isso se dá pelo fato de, se houver um conjunto explicativo assertivo proposto por APC que se funda na tese de que não há um Deus, basta a fraqueza dessa crença para se

---

<sup>705</sup> Segundo Draper, isso seguiria a ideia lógica de que só pode haver uma resposta à pergunta: Há um Deus? Ou é sim ou não, mas nunca não sei, pois esta última não afasta as outras, por provisório o desconhecimento. Cf. DRAPER, 2017, p. 1.



enfraquecer toda a teoria explicativa, tornando-a apenas provável e não verdadeira. Contudo, o APC precisa, epistemicamente, que seja o caso de haver um Deus ser falso, ou que o grau dessa falsidade seja muito elevado, em termos de probabilidade.

#### *4.1.3 O agnosticismo e o deísmo*

Antes de passarmos ao conceito de ateísmo que propomos, queda ainda analisar outras duas propostas em relação à crença em Deus, a saber: o agnosticismo e o deísmo. Ambas estão presentes na interpretação de crença acerca de Deus no debate de filosofia da religião atual, sendo que o deísmo já era defendido na época de Hume. Faz-se necessário mostrar que ambas são posições filosóficas diferentes do ateísmo, em qualquer de suas formulações propostas.

Há que se afastar uma pretensa similaridade entre o ANC e o agnosticismo, como objeção futura possível (ANDRE, 1993, p. 141-142). O termo fora inventado por Thomas Huxley (DRAPER, 2017, p. 2-3), em que pese o sentido ter mudado desde sua criação. O agnosticismo pode ser classificado como a posição de não se atribuir valor de verdade à posição teísta e nem à ateísta, ou seja, o agnóstico seria aquele que não tem condições de saber sobre a existência de Deus, se verdadeira ou falsa. Não é o caso dele não investigar a existência, pois ele se põe em tal empresa, inclusive avaliando os argumentos em favor e contrários à existência de Deus, contudo, a conclusão não tem peso epistêmico favorável a ninguém, portanto, exigindo-lhe suspender o juízo sobre tal posição epistêmica, sem que precise abandonar absolutamente a crença.

Dessa forma, o agnosticismo toma que tanto o teísta quanto o ateu não têm razões para justificarem sua crença, sendo que alguém está certo, mas ele não sabe quem. Assim, ele toma a crença em Deus por um ato de fé, como um fideísmo. Com isso, o agnóstico pode inclusive tomar a ideia de Deus como crença, mesmo que não em seu conjunto teórico explicativo, mas em sua vida pessoal, por exemplo, em termos de piedade (KENNY, 2009, p. 123). Isso o afasta claramente de APC, porquanto este precisa adotar a crença de que não há um Deus; contudo, parece haver certa semelhança entre ANC e o agnosticismo, todavia, apenas aparente, já que parece que ambos tratam a crença em Deus como ausência, como propõe Shane Andre (1993, p. 141).

O ANC I) necessita de não levar em conta em absoluto a crença na existência de Deus, mostrando que as provas em seu favor não são justificadas, enquanto o agnóstico pode adotar a crença em sua vida ou não, não havendo uma exigência de se adotar ou afastar a crença em Deus. Além do mais, o ANC II) não se propõe a investigar positivamente a existência de Deus, o que o agnóstico precisa fazer, visando avaliar as fraquezas da investigação do APC, portanto, há uma área de investigação sobre Deus requerida em uma teoria filosófica que incorpore o agnosticismo. Dessa forma, III) a suspensão sobre a verdade do teísmo e do ateísmo se dá como fruto da investigação acerca de ambos, mostrando não haver razões que justifiquem qualquer uma dessas posições (DRAPER, 2017, p. 3-4), seja em uma formulação forte ou fraca, o que não acarreta nenhum tipo de compromisso epistêmico por parte do agnóstico, não valendo a tese de Martin para o ANC de que não haver razões para se crer na existência de  $x$  implica em ter razões para se crer que  $x$  não existe.

Fica claro, inclusive, que por não se compromissar com o afastamento da crença de que há um Deus, muito menos se compromete, o agnosticismo, com a crença de que não há um Deus, uma vez que se posiciona epistemologicamente de tal forma que não toma esse conteúdo proposicional dentro do conjunto de crenças possíveis de serem adotadas, portanto, inviabilizando qualquer semelhança entre o APC e o agnosticismo. De certa forma, como afirma Kenny (2009, p. 122-123), o agnosticismo reconhece os limites das capacidades humanas em investigar se há ou não um Deus, portanto, aguardando o surgimento de boas razões para se dispor a aderir a qualquer posição epistemologicamente, sendo, portanto, provisório.

Em suma, o agnosticismo pode ser definido por: a) não ter mais razões para crer no teísmo mais ou menos que qualquer tipo de ateísmo; b) poder levar em conta a crença de que há um Deus, não em sentido teórico, mas prático e interior, sem precisar ter razões para isso; c) investigar as bases da crença em Deus, analisando as razões contra e a favor propostas; d) ser provisório, caso haja boas razões para se crer tanto no teísmo quanto no ateísmo, ou seja, não pode ser definitivo, pois, enfim, e) reconhece as limitações das capacidades humanas na investigação sobre o tema da existência de Deus.

Dessa forma, filosoficamente, o tomamos como uma posição em termos da crença na existência de Deus diversa do teísmo e do ateísmo, não sendo redutível a elas.

Contudo, há ainda uma outra postura, a qual se afasta de qualquer ateísmo e agnosticismo, que é normalmente conhecida como deísmo. Não se pode referir a ela como um tipo de teísmo clássico, porquanto essa postura tem nuances peculiares.

Em primeiro lugar, se o termo agnosticismo fora forjado a partir do século XIX, o deísmo já era comum na época de Hume. Yoder (2008, p. 61-62) afirma que havia, à época, um grupo de religiosos os quais defendiam uma religião meramente natural, no sentido de que suas crenças deveriam estar consolidadas em bases racionais, inclusive retirando o caráter de mistério da religião, legando à revelação um papel posterior aos elementos naturais que a comporiam, como defendiam Tindal e Toland.

Citando Clarke, o comentador apresenta a ideia de que, para o autor inglês e discípulo de Newton, havia quatro tipos de deístas: 1) os que acreditavam que Deus não se preocupa com o mundo e que este deixa-se governar pelos princípios da Física, chamados de deístas populares à época; 2) os que acreditavam no poder e na inteligência, mas não nos aspectos morais da divindade, logo, não há lei de certo e errado; 3) os que acreditavam em todos os atributos, inclusive os morais, mas não em uma vida futura e 4) os que acreditavam em todos os atributos divinos, na vida futura, na imortalidade da alma; contudo, defendiam que essas verdades não eram obtidas por qualquer tipo de revelação, mas apenas pela razão natural, portanto, defensores de uma religião meramente natural (YODER, 2008, p. 56-57). Os últimos, inclusive, seriam os verdadeiros deístas, segundo Clarke, sendo que os outros decairiam em algum tipo de ateísmo, no sentido contextual acima apresentado, por negarem algum atributo ou alguma característica do Deus cristão.

Dessa forma, a tese geral de um deísta está em não negar que haja um Deus, contudo, este não precisa atuar como um agente interventor no mundo (HALDANE,; SMART, 2003, p. 8), de tal modo que a moral pode ser independente das crenças religiosas (GASKIN, 1978, p. 168), não tendo na revelação a base crucial de sustento das crenças (*Ibid.*, 1983, p. 166), mas na investigação natural à luz da razão, no contexto de Hume, influenciada pela ciência (YODER, 2008, p. 62-63). Nesse sentido, os deístas ortodoxos em geral acabavam por crer em algum tipo de prova científica, a partir da ordem e ajuste do mundo, em favor de um Ser primeiro, normalmente, Deus (GASKIN, 1983, p. 169).

Obviamente que isso afasta o deísmo do ANC e do APC, já que fere a regra básica de como lidar com a crença na existência de Deus, de tal sorte que Smart afirma ser o ateísmo

uma negação do teísmo e do deísmo (HALDANE; SMART, 2003, p. 8). Todavia, há que se considerar que em sua quarta e terceira formulações, o deísmo inclusive parece se afastar do AC, já que não há que se questionar algum tipo de atributo ou característica divina, mas as inferências a partir de crenças sustentadas pela crença-base em Deus, por exemplo, se há um Deus com características tais, haveria uma vida *post-mortem*? Isso implicaria proximidade entre algumas formulações de deísmo e teísmo.

Contudo, o afastamento em relação ao teísmo está no fato de que o AC pode se vincular à questão de que não bastaria negar os atributos de Deus, mas se poderia incorrer no AC caso haja um afastamento das crenças religiosas em geral presentes no contexto social, quando estabelecidas pela ordem religiosa dominante. Genericamente, se entendia que negar uma crença religiosa acarretaria na negação de algum atributo divino, mesmo que implícito, uma vez que essas crenças se sustentam no tipo de divindade que se acredita. Assim, a ausência de vida futura, seguindo o raciocínio de Butler, por exemplo, seria sinal de um Deus injusto que não sabe punir ou recompensar os atos, esvaziando a moral vigente, mesmo que se crese em um Deus perfeitamente bom.

Pelo contexto humiano, não há que se igualar o deísmo ao teísmo, sendo no máximo uma forma fraca deste por ferir o princípio da ortodoxia cristã de então, seja em relação aos atributos divinos, seja em relação às crenças religiosas estabelecidas pela ordem religiosa vigente. Dessa forma, adotaremos o deísmo como uma posição, filosoficamente falando, de a) se crer em um Deus; b) o qual tem características extraordinárias; c) não intervém no mundo natural, nem moral; c) não fundamenta as regras morais na religião e d) não se fia na revelação, mas na razão natural, para daí derivar as verdades religiosas.

#### *4.1.4 O ateísmo como teoria explicativa alternativa*

Embora haja essas duas leituras sobre o ateísmo mais frequentes, optaremos por uma terceira, a qual se aproxima do ANC, contudo, não lhe é idêntica, a saber: o ateísmo seria uma teoria explicativa que se propõe ser uma alternativa ao teísmo. Nesse caso, seria uma forma do ANC, por não levar em conta a existência de Deus e apresentar críticas as suas provas; contudo, há que considerar que o ateísmo é formado por um conjunto de teorias explicativas que se pretendem sucedâneas das propostas teístas explicativas para a natureza e a vida

prática, seguindo a exigência de um ônus probatório de dupla fase que propomos. Dessa forma, não basta apenas suspender a crença e criticar os argumentos em favor de Deus, mas o ateísmo precisa ser capaz, sem precisar provar que Deus não existe, de apresentar uma explicação possível para cada aspecto da vida humana e do mundo, sem fazer referência a um ser divino.

Como a formulação em geral não incorpora a dupla fase de prova, sendo nossa proposta, podemos dizer que nossa definição de ateísmo é fruto de levar em consideração a fase alternativa como parte integrante do ateísmo de tal modo que se possa apresentar substitutos explicativos que excluam o conceito de Deus. Chamo esta proposta de ateísmo como teoria explicativa alternativa (ATEA)<sup>706</sup>.

Em certo sentido, o ateísmo fraco defendido por alguns autores, o qual se encaixa em nossa definição de ANC, leva em conta apenas a ideia de ausência da crença acerca de Deus, sem contudo entender que o ateísmo precisaria apresentar alguma explicação alternativa à teísta, o que chamamos de ônus de dupla fase. Na verdade, o que entendemos por ATEA é uma visão de mundo, um conjunto de explicações que substituam as propostas teístas por outras que não tenham sua razão última em qualquer tipo de divindade, especialmente, no caso ora investigado, no Deus cristão, configurando uma consequência da apresentação desse conjunto explicativo, ou seja, buscando atender a dupla fase probatória. Antes de explicarmos essa ideia, analisemos o que seria uma teoria explicativa alternativa.

Uma teoria é denominada explicativa quando interpreta um fenômeno  $f$  a partir de uma teoria  $T$  que tem um repertório explicativo formado por um conjunto de proposições que estabelecem relações a partir de pressupostos  $P_s$ , os quais definem as condições que permitam que  $f$  seja o caso, ou seja,  $T$  permite que compreendamos (interpretamos) as razões da existência/ocorrência de  $f$ . Assim, dado um fenômeno  $f$  qualquer, por exemplo, a queda de uma pedra,  $T$  explica  $f$  se determina as condições para tal ocorrência a partir de um conjunto de pressupostos que compõem seu repertório explicativo, os quais envolvem conteúdos proposicionais e metodológicos. A diferença entre as teorias explicativas estaria no tipo de repertório explicativo o qual a teoria está disposta a utilizar para compreender porque  $f$  é o caso. Seguindo o mesmo exemplo, a ciência poderia se propor a explicar a queda de uma

---

<sup>706</sup> Vários autores classificam esse tipo de postura de negar a existência de seres sobrenaturais para a compreensão do mundo como naturalismo metafísico, que serve de sustento para vários ateísmos. Cf. RUSE, 2010, p. 229-230; PLANTINGA, 2011, p. ix-xi e 319.

pedra, bem como a religião. O repertório explicativo de cada uma dessas propostas está vinculado aos pressupostos que cada teoria adota sobre si mesma. Ora, uma teoria científica<sup>707</sup> que se propõe explicar fenômenos *fs* quaisquer a partir de leis naturais e métodos empíricos, tentará dar as razões de ocorrência do surgimento do mundo limitadas por aquilo que entenda por leis naturais e quais tipos de metodologias podem ser utilizadas nessa investigação - nesse caso, as leis naturais e a metodologia empírica comporiam seu repertório investigativo -; já a explicação religiosa pode lançar mão de um repertório diferenciado, cujos pressupostos podem ser seres não-naturais, leis não-naturais e uma metodologia de outra natureza.

Para a ciência, a pedra cai por estar submetida a determinadas leis da natureza, como a gravidade, a qual atua sobre seu modo de ser no mundo. Então, dadas determinadas leis, dentre as quais está a lei da gravidade, e a metodologia empírica, temos as condições de explicação do fenômeno, dentro do repertório definido pela teoria científica. Ora, caso a explicação se mostre sem sucesso ou inconclusiva, ou seja, caso não compreendamos as razões<sup>708</sup> de ocorrência de um fenômeno, a própria teoria pode alargar seu repertório explicativo, introduzindo novos pressupostos, desde que não entre em contradição e mantenha a coerência interna. No caso ora em análise, se a ciência descobrisse, alhures, que não é a gravidade que explica a queda da pedra, pode ela introduzir nova explicação, afastando a anterior, por meio de revisão de pressupostos proposicionais e metodológicos, desde que obedecendo a regra de que esse novo conjunto de pressupostos inseridos, como uma nova lei natural, não fira outros pressupostos já adotados, mas os complemente. Seria o caso da descoberta de que a teoria da gravidade de Newton não valeria para explicar objetos a distâncias ou massas muito grandes, em que pese a Física ter tentado usar a teoria do físico inglês nesse sentido. As novas teorias introduzidas - da Relatividade, por exemplo - não quebrariam a coerência dos outros pressupostos científicos, mas completariam as lacunas

---

<sup>707</sup> Não se está aqui a discutir a natureza da explicação científica: se nomológica, epistêmica ou ôntica, como propõe Wesley Salmon; mas, quando a ciência optar por uma teoria, seja ela qual for, ela precisa estabelecer seus pressupostos para dizer quando ocorre ou não uma explicação. Para um debate mais aprofundado sobre isso, conferir SALMON, Wesley. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. In.: RUBEN, David-Hillel. **Explanation**. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 78-84.

<sup>708</sup> Essa razões podem ser entendidas, por exemplo, como as causas do efeito analisado. Cf. SALMON, 2003, p. 81.

dantes presentes em termos explicativos<sup>709</sup>, ou mesmo substituiriam pressupostos ultrapassados com as novas informações advindas do uso método.

Caso uma religião qualquer queira explicar a queda da mesma pedra, ela utilizará seu repertório explicativo, por exemplo, essa religião acredita que haja seres não-naturais que atuam na esfera natural do mundo, efetivando ocorrências de fenômenos com base em determinadas disposições internas, como habilidades e poderes. Assim, essa religião explicaria a queda da pedra com base na atuação de um ser  $x$  não-natural responsável por deslocar objetos nas mais diversas direções, por ter o poder do deslocamento. Há que considerar, então, que a mudança no repertório explicativo acarreta alteração no tipo de explicação.

Em que pese ambas as teorias apresentarem razões para a ocorrência de  $f$ , não há falar em um mesmo tipo de explicação, havendo teorias distintas tentando compreender  $f$ . Assim, a relação entre teorias explicativas pode ser tratada das seguintes formas: 1) ou são relacionadas ou 2) não são relacionadas (indiferentes). Nestas, há que se destacar o fato de atuarem em níveis diferentes - duas teorias explicando o mesmo fenômeno, mas em níveis diferentes, como a explicação química e psicológica da amizade - ou em áreas diferentes - quando duas teorias explicam fenômenos de áreas não correlatas e sem qualquer vínculo ou sobreposição, como no caso de uma explicação em biologia marinha e psicologia social -, cujas alterações em uma não afetam a outra; no caso 1), mudanças em uma afetam a outra.

Explicando a forma 2) de relação entre teorias explicativas, podemos dizer que não são relacionadas quando atuam em um grau de diferenciação tal que qualquer descoberta ou investigação ou alteração em uma teoria em nada interfere na outra. Nesse sentido, o repertório explicativo de cada uma das teorias, supondo  $T$  e  $T'$ , traz pressupostos e/ou metodologias diversos não relacionados, os quais atuam em esferas explicativas distintas. Seria o caso acima citado, quando um experimento de psicologia social é feito na Índia - como o estudo do Efeito Manada - e uma investigação sobre as baleias é realizada na Patagônia. Ora, não é necessário que a metodologia seja diferente, pois tanto  $T$  quanto  $T'$  podem adotar uma metodologia básica empírica, como no caso acima, contudo, os pressupostos proposicionais são diversos e devem ser adequados ao estudo de objetos

---

<sup>709</sup> Há que se considerar, inclusive, que uma Revolução Científica poderia ser caracterizada como uma grave ruptura com os pressupostos adotados, inclusive, exigindo sua revisão *in toto* dos pressupostos, ou mesmo, quando for o caso, abandonar o repertório anterior em prol de outro.

distintos: ações humanas em sociedade e ações das baleias na vida aquática. Enquanto a Psicologia Social adota pressupostos específicos como o conceito de interação, norma social, entre outras; a biologia marinha adota conceitos como mamíferos, vida marinha, cadeia energética, reprodução. Não apenas em casos distintos, mas pode haver um mesmo fenômeno  $f$  explicado por duas teorias que atuam em níveis diferentes, como o caso dos efeitos da amizade nos seres humanos, podendo ser explicada pela Psicologia ou pela Química. Por mais que  $f$  seja o mesmo, a atuação de cada teoria se dá em um nível distinto, de tal sorte que a Química pode querer estudar os efeitos ou as interações moleculares e dos compostos químicos quando dois amigos estão juntos, enquanto a Psicologia pode querer entender, mesmo que simultaneamente, quais são os efeitos psicológicos na formação da identidade quando há encontros de amizade.

Poder-se-ia objetar que o que chamamos de formação da identidade nada mais é do que uma interação química, contudo, esse pressuposto já introduz uma nova teoria que não é nem Química e nem Psicologia, podendo ser referida como teoria  $T''$ . Essa teoria está tentando explicar a interação entre  $T$  e  $T'$ , não lhes sendo parte. Assim, resta o ônus explicativo para  $T''$  de mostrar que  $T$  é redutível a  $T'$  ou vice-versa, não afetando a separabilidade inicial entre  $T$  e  $T'$ . Nesse caso, as teorias são indiferentes até que se mostre o contrário, uma vez que o repertório explicativo é bem diverso.

Quando se investiga a forma 1) das relações entre teorias, chamadas relacionadas, há que se considerar o fato de que essas teorias não podem atuar sem que uma interfira na atuação da outra, de modo positivo ou negativo. As formas relacionadas podem ser 1a) complementares (do tipo  $p \wedge q$ ) e 1b) alternativas (do tipo  $p \vee q$ ). As relações alternativas podem ainda ser subdivididas em 1b<sub>1</sub>) compatíveis (estritamente do tipo  $p \wedge q$ ) e 1b<sub>2</sub>) incompatíveis (do tipo  $p \wedge \neg q$ ).

Quanto às formas complementares de teorias - 1a) -, reconhece-se o fato de que uma teoria necessita de explicações de outra para complementar a compreensão de  $f$ , por isso, estão em conjunção. Dessa forma, sem a interação das duas teorias, as explicações podem ser tomadas por incompletas, seja porque os pressupostos de uma delas não envolvem ou não dão conta de  $f$ , seja porque a teoria não se atentou para  $f$  ou algum de seus aspectos. Podemos citar, a título de exemplo, a colaboração entre Filosofia e Psicologia; ou ainda, entre Economia e Sociologia ou mesmo História. Não se fala em conflito aqui, porquanto a tese



geral é que  $f$  não pode ser explicado por uma teoria isoladamente, portanto, não há cogitar a existência de duas teorias que se chocam. Elas estão relacionadas de modo a se complementarem de tal forma que, por exemplo, se a Economia altera uma definição importada pela Sociologia, isso exigirá desta ajustes explicativos, não porque há conflito entre a Economia e a Sociologia, mas para manter a coerência interna do repertório explicativo, ao se alterar um pressuposto, dentro do repertório sociológico.

Já quanto à forma alternativa, assim a definimos quando duas teorias  $T$  e  $T'$  buscam explicar  $f$ , mas são não-complementares entre si. Dessa forma, essas duas teorias tratam da interpretação de um mesmo fenômeno  $f$  de tal modo que ou elas não conflitam entre si sobre a explicação, por lidarem com aspectos distintos que se compatibilizam (1b<sub>1</sub>), em relação a  $f$ , ambas podendo ser verdadeiras; ou elas são incompatíveis (1b<sub>2</sub>) por apresentarem explicações tais sobre  $f$  que elas não podem ser ambas verdadeiras. Assim, definimos o conflito como a possibilidade apenas de uma ser tomada como explicação, sem que sua alternativa o possa sê-lo; podendo ser parcial (fraco) ou total (forte).

Antes de tratarmos o tipo alternativo conflitante, ou seja, o incompatível, podemos dizer que no caso 1b<sub>1</sub>) a explicação científica e religiosa podem ser classificadas como alternativas, mas compatíveis. Há teorias científicas que adotam repertórios explicativos os quais permitem que ela seja verdadeira, assim como compatível com uma outra teoria, no caso, a religiosa, que também pode ser verdadeira sem haver conflito. Não são exatamente complementares, pois a explicação científica poderia se bastar, não precisando da religiosa, contudo, uma teoria religiosa pode explicar o mesmo fenômeno sem falsear ou se opor à ciência. Por exemplo: a teoria do Big Bang é uma teoria da física e exclusivamente elaborada pela física, sendo que seu repertório não envolveria Deus, dada a manutenção da coerência com sua metodologia empírica; contudo, afirmar que o Big Bang é fruto da ação de Deus de uma determinada forma não torna a teoria falsa ou afastável (STOEGGER, 2010, p. 180-181), mas, ao se referir a mesma teoria, dá um sentido explicativo alternativo que não complementa e nem conflita, contudo, podendo ser ambas verdadeiras<sup>710</sup>.

Já os tipos alternativos conflitantes parciais (fracos) se dão quando, em algum aspecto, mas não em toda a teoria, há divergência quanto à compreensão de  $f$ . Nesse caso, não há que

---

<sup>710</sup> Não é o intento dessa tese explorar essa possibilidade, a qual está relacionada com a ideia de conflito sobre religião e ciência. Para uma investigação sobre isso Cf. PLANTINGA, 2011, p. 193-299; SWINBURNE, 2014, p. 110-132; WARD, Keith. **God, Chance & Necessity**. Oxford: One World, 1996, p. 100-101; .

considerar uma completa inadequação entre os repertórios explicativos, senão incompatibilidade entre alguns elementos pressupostos. Seria o caso da explicação newtoniana da gravidade ser um caso especial da teoria relativística de Eistein, portanto, quando a teoria do físico alemão surge, podemos identificar conflitos entre partes das teorias, de tal sorte que não fora necessário abandonar uma completamente, mas adequá-la ao novo caso geral. O mesmo raciocínio é aplicável inclusive a áreas distintas de explicação, como a História e Sociologia, por exemplo, na tentativa de explicar a Revolução Industrial a partir teorias distintas, como a teoria da história marxista e a teoria sociológica weberiana. Nesse sentido, uma relação de conflito fraco entre teorias não exige a interdição de uma ou de ambas, mas exige a adoção de apenas um pressuposto específico, dada sua incompatibilidade com o pressuposto alternativo, sem inviabilizar todos os outros. Nos casos apresentados, quer se destacar o fato de que não é o caso de uma teoria não ser capaz ou não de lidar com  $f$ , mas ambas dão interpretações diferentes sobre o mesmo  $f$ , de tal sorte que afetaria, em sentido parcial, a compreensão de mundo.

Já o conflito total, que é forte, se dá quando há um choque completo entre teorias, não adstritos a alguns pressupostos ou conteúdos, mas levando-se em conta todo o repertório explicativo, de tal sorte que, dado  $f$ ,  $T$  e  $T'$  apresentam compreensões gerais de mundo completamente diversas e não compatíveis em nenhum aspecto. A questão versa sobre o fato de que os pressupostos adotados interferem diretamente na interpretação do modo de ser de  $f$ , expansível a todas as outras questões investigadas não restritas a  $f$ . Dessa forma, não basta apenas explicar uma ocorrência específica, mas o conjunto geral de ocorrências. Nesse caso, o conflito maior está no conjunto de pressupostos proposicionais, uma vez que pode até haver concordância em termos metodológicos. Dessa feita, sendo os conteúdos proposicionais o que apresenta o arcabouço conceitual usado, logo, o tipo de explicação será completamente distinto, dada a diversidade de conceitos possíveis. Podemos entender, então, a explicação alternativa a partir do conflito forte como sendo uma alternativa explicativa  $e'$  para cada explicação  $e$  de uma teoria  $T$  de tal modo que  $T$ , a qual fornece  $e$ , e  $T'$ , que fornece  $e'$ , não podem ser ambas verdadeiras ao explicar  $f$  ou um conjunto de  $fs$  quaisquer, e  $T'$  pretenda suplantar todo o conjunto explicativo de  $T$ . Isso torna uma teoria explicativa alternativa incompatível uma teoria não redutível a nenhuma outra, em especial em relação à teoria que se pretende suplantar. Com isso, não se pode tomar as duas teorias simultaneamente para

compreender  $f$ , devendo-se optar por  $T$  ou  $T'$ . Em casos de conflito fraco, há apenas que considerar que  $e$  e  $e'$  não são compatíveis apenas em relação a uma característica específica de  $f$ .

Dadas essas elucidações, o exemplo de teorias explicativas alternativas de conflito forte que podemos dar é exatamente o teísmo e o ateísmo. O teísmo<sup>711</sup> interpreta e compreende o mundo de tal forma que, diante de seu repertório explicativo, há que reconhecer a presença de Deus como elemento crucial de crença pessoal, mas também para a compreensão de mundo. Não é possível ser teísta e não incorporar o conceito de Deus dentro de seu repertório e compreender o mundo ( $f$ ) sem tal conceito. Isso não quer dizer que se precise de Deus para explicar tudo, como se tudo fosse vontade de Deus no sentido direto<sup>712</sup>, mas, para o teísta, toda a existência depende de Deus (WARD, 1996, p. 102), como afirma Plantinga:

“Tão importante quanto qualquer outra (faceta), todavia, são sua *asseidade* (...) e sua *soberania* - seu controle sobre todas as coisas e dependência de tudo o mais em relação a sua atividade criativa e sustentadora. (...) Mas mesmo assim, declarar-nos independentes de Deus seria, na melhor das hipóteses, uma peça de risível bravata; pois as leis causais mesmas as quais confiamos em qualquer atividade nada mais são que registros das relações regulares, constantes e habituais de Deus com as coisas do universo que Ele criou” (1980, p. 2-3 - grifo do autor)<sup>713</sup>.

Assim, a partir da ação direta ou indireta de Deus, há que compreender o mundo natural, mas também a vida humana - como suas ações e vontades. Não se está a discutir se o teísmo aceita teorias alternativas, o que cremos ser o caso<sup>714</sup>, contudo, está se enfatizando que o repertório explicativo teísta apresenta um conceito fundamental para compreender vários fenômenos de modo direto ou indireto, em especial questões sobre o mundo físico e a vida humana em geral, com destaque para suas ações no mundo.

Nesse sentido, é que adotamos o conceito de ateísmo como ATEA. Para cada explicação  $e$  que o teísmo confere às questões do mundo natural ou da vida humana que exige o conceito de Deus, o ATEA precisa apresentar uma explicação  $e'$  que substitui  $e$  sem precisar evocar o

<sup>711</sup> Estamos a tratar do teísmo tradicional, com o qual Hume está lidando.

<sup>712</sup> Esse seria o caso de teorias alternativas compatíveis.

<sup>713</sup> “As important as any, however, are his *aseity* (...) and his *sovereignty* - his control over all things and the dependence of all else on his creative and sustaining activity. (...) But even if so, to declare ourselves independent of God would be at best a piece of laughable bravado; for the very causal laws on which we rely in any activity are no more than the record of God’s regular, constant and habitual dealings with the stuff of the universe he has created”.

<sup>714</sup> Cf. PLANTINGA, 2011, p. 3-13; WARD, 1996, p. 103.

conceito de Deus<sup>715</sup>, excluindo-o efetivamente. No presente trabalho, destacam-se as explicações sobre o mundo e a vida humana em geral. No que tange àquilo que não precisa do conceito de Deus, poderia haver uma correlação ou acordo, contudo, como o cômputo geral explicativo exige entender a Deus como quem atua diretamente no mundo natural e humano, poucas coisas restariam similares entre o ateu e o teísta, em especial quando se evocam explicações últimas. Não estamos adotando uma teoria de ciência atéia ou teísta, até porque não cremos ser possível, uma vez que o repertório das ciências naturais não leva em conta pressupostos religiosos, e nem precisa<sup>716</sup>, mas quando falamos de uma explicação filosófica, ou seja, uma Filosofia, esta pode ou não optar pelo conceito de Deus em seu repertório, de tal sorte que uma teoria filosófica pode adotar o ateísmo, a qual chamamos de uma Filosofia Ateísta.

Assim, como não cabe ao ATEA provar que Deus não existe, ele precisa recorrer a explicações alternativas de várias áreas auxiliares à Filosofia, buscando substituir as explicações teístas por outras de outra ordem, compatíveis com seu repertório explicativo. Dessa forma, imaginemos um filósofo ateu buscando explicar a origem do mundo. Ele não pode recorrer ao conceito de que fora um Ser Divino, assim, ele pode evocar princípios da Física, Química, Astronomia, entre outros, desde que esses princípios sejam compatíveis com seu repertório, o qual exclui o conceito de Deus<sup>717</sup>; enquanto isso, o teísta pode evocar teorias explicativas auxiliares, contudo, compatibilizando-as com a crença de que há um Deus. Nessa senda, o ateu em geral busca também interpretar as teorias explicativas que lhe prestam auxílio, adequando-as aos pressupostos-base de sua teoria, por exemplo, em um naturalismo metafísico, o qual é incompatível com o conceito de seres sobrenaturais, portanto, de Deus. Isso explica porque um ateu interpreta a teoria da evolução ou do *Big Bang* como sendo algo cego, sem qualquer propósito<sup>718</sup>, mesmo que a teoria em si não lide com as questões de haver

---

<sup>715</sup> Thrower afirma que o ateísmo acabou sendo fortalecido com a incorporação de visões de mundo que enfraqueceram o modo teísta de compreender a realidade. Cf. THOWER, 1971, p. 80-81.

<sup>716</sup> Isso seria confundir ciência com as bases metafísicas adotadas, as quais são mais de cunho filosófico. Cf. WARD, 1996, p. 99-100; PLANTINGA, 2011, p. 346-349. Essa posição de não-confusão pode ser chamada de naturalismo metodológico, o qual é compatível com o teísmo. Cf. WARD, 1996, p. 103-104; PLANTINGA, 2011, p. 168-169

<sup>717</sup> Isso seria investigar sobre Deus como uma hipótese científica e não dentro do âmbito metafísico. Cf. WARD, 1996, p. 98-99.

<sup>718</sup> Como o fizera Dawkins, Dennett, entre outros ateus contemporâneos. Cf. WARD, 1996, p. 96; PLANTINGA, 2011, p. 16-17; da SILVA, 2006, p. 125.

ou não propósito; e, por seu turno, o teísta interpreta as mesmas explicações como manifestação da vontade de Deus. Sobre isso, Ruse (2010, p. 229-230) afirma que o ateu podia estar vinculado a um tipo de naturalismo metafísico<sup>719</sup>, corroborando nossa tese de que, ao se utilizar de teorias complementares, o filósofo deve incorporá-las de modo a adequá-las aos pressupostos de seu repertório, por exemplo, um repertório de base naturalista. Contudo, como enfatiza Ward (1996, p. 99-100) e Ruse (2010, p. 236), o naturalismo não é a ciência, mas pode ser adotado pela ciência, sendo preciso que isso esteja claro dentro do repertório que o está adotando como modelo interpretativo dos dados da ciência; nos dizeres de Ruse, um tipo de naturalismo metodológico.

Ward (1996, p. 103-104), seguindo a mesma senda de Ruse, afirma que o ateísmo pode ser classificado como uma interpretação sobre o mundo - natural e da vida humana - em sentido metafísico e explicativo, de tal sorte que afasta o conceito de Deus de qualquer fundamento explicativo possível; em suma, seria um tipo de visão de mundo alternativa ao teísmo.

Enfim, o ATEA pode ser classificado como: I) uma teoria explicativa alternativa incompatível de conflito forte - ou ela ou o teísmo podem ser adotados, mas não ambos -; II) ela pode criticar os argumentos em favor da existência de Deus, seguindo o modelo do ANC; III) não prova que Deus não existe; IV) deve apresentar, para cada explicação do teísmo, uma explicação alternativa sem levar em conta e excluindo a existência de Deus; V) sendo que suas explicações devem ser capazes de compreender o mundo natural e a vida humana em geral. Em sentido filosófico, podemos dizer que o ateu, no sentido ora adotado, VI) deverá ter em seu repertório conceitos filosóficos sucedâneos do conceito de Deus, em sentido metafísico; VII) bem como adotar explicações auxiliares que complementem no afastamento do conceito de Deus, VIII) o que inclui a possibilidade de rever erros, como uma metodologia de auto-avaliação.

Enfim, resta saber se a teoria humiana preenche esses requisitos os quais permitem sua interpretação consoante o ATEA.

## **4.2 Explicação Completamente Natural e o Princípio da Parcimônia**

---

<sup>719</sup> Ruse (2010, p. 229) chama não adotar entes sobrenaturais na teoria explicativa de naturalismo metodológico.

Antes de passarmos à análise da possibilidade de uma interpretação dos *Diálogos* a partir do ateísmo, há que se considerar dois conceitos apresentados de modo não explícito na teoria do filósofo escocês, a saber: a ideia de uma explicação naturalmente completa e o princípio da parcimônia.

A importância desses conceitos está na crucialidade de ambos para o repertório explicativo de Hume na tentativa de afastar o conceito de Deus como algo efetivo em sua filosofia, tanto para compreender o funcionamento do mundo natural, como as ações humanas em sociedade e na moral. Em certo sentido, a ausência desses conceitos alija a investigação sobre o ateísmo humiano, já que inviabiliza a compreensão das bases da filosofia cética e das explicações naturalizadas do autor escocês.

Hume tenta afastar a ideia de um Deus, tanto na prova *a priori* quanto na prova *a posteriori*, evocando a ideia de que o mundo poderia ser explicável por si mesmo, ou seja, de que seriam cabíveis apenas explicações naturais. Não apenas isso, mas cogitando a hipótese de um Deus, qual seria o ganho racional e explicativo de uma filosofia que adotasse tal conceito? Hume parece cogitar ser Deus supérfluo, diante de outras explicações concorrentes.

Essa questão não é nova, porquanto Tomás<sup>720</sup> já havia percebido a correlação entre poder explicar a natureza apenas pela natureza e a não-necessidade de multiplicar, portanto, os princípios explicativos:

Ademais, o que pode ser realizado por poucos princípios (*pauciora principia*), não se realiza por muitos (*plura*). Ora, parece que tudo que é observado no mundo pode ser realizado por meio de outros princípios, pressuposta a insistência de Deus, porque o que é natural encontra seu princípio na natureza, e o que é livre, na razão humana ou na vontade. logo, não é necessário afirmar que Deus existe” (AQUINO, 2009, p. 166).

Como apresenta o Aquinate, sendo realmente o caso de se aplicar a tese de buscar poucos princípios de compreensão do mundo para explicá-los, há que considerar o fato de pararmos no mundo natural mesmo, o qual deveria conter os elementos de sua explicação, ao que Tomás chama de reduzir ao natural a explicação do natural (*reducuntur in principiam quod est natura*). As mesmas regras se aplicam à vida humana, ora, supondo a questão da liberdade, há que reconduzir seus princípios a aspectos meramente humanos, como a razão e a vontade (*reducuntur in principium quod est ratio humana uel uoluntas*), sem precisar

---

<sup>720</sup> Cf. Summa Theologica, Pars I, q. 02, art. 3.

extrapolá-los. Em que pese Tomás ser contra essa tese, a sua formulação ajuda-nos a esclarecer boa parte da correlação entre parcimônia e completude natural explicativa: Deus passa a ser desnecessário, caso seja possível apelar apenas ao natural em termos explicativos, tanto ao que se refere ao mundo natural ou quanto à vida humana.

Resta-nos, então, inquirir sobre qual a função desses conceitos dentro da teoria de Hume.

#### 4.2.1 A Completude Natural Explicativa

Aquilo a que chamamos de explicação naturalmente completa seria a possibilidade de explicar o mundo natural e a vida humana sem cogitar conceitos e seres extramundanos, o que chamamos de explicações naturalizadas em Hume. Plínio Smith (1995, p. 295) afirma que a postura humiana afasta "especulações metafísicas", no sentido de se fiar pela experiência nas investigações, o que é corroborado por Monteiro (2009, p. 60). Essa tese já havia sido levantada no *Tratado* e na *Primeira Investigação*, contudo, há que se reconhecer sua formulação nos *Diálogos*, proposta em diversas partes.

Hume havia proposto que explicar diz respeito a apresentar as causas de algo, no sentido de que apenas indicar o acaso ou omitir as causas não seria efetivamente uma explicação (RP I). Biro (2009, p. 46) chega a chamar tal explicação de científica, por requerer elementos meramente naturais de investigação, ou seja, aquilo que se pode chamar causa não poderia ser um ser ou elemento extra-mundano; seja em relação ao mundo ou ao homem. Sobre isso, Monteiro (2009, p. 17) afirma que Hume afastou de sua filosofia a investigação de uma filosofia primeira, bem como propõe a integração do homem com a natureza, encontrado nas "forças e processos naturais a raiz da natureza humana (...)" (MONTEIRO, 2009, p. 17). A isso ele chamou de naturalismo<sup>721</sup>, o que é compatível com o que chamamos de explicações naturalizadas.

Isso já estava indicado no *Tratado*, quando do afastamento das teorias dos poderes de Locke, na tentativa de investigação acerca da natureza humana. Por exemplo, quando Hume

---

<sup>721</sup> Cremos, assim, que a teoria humiana é compatível com o naturalismo metafísico, como definido por Ruse, o qual defende que só há a natureza.

estava a investigar a questão da produção de um objeto por outro, como se fosse algo advindo de um poder ou qualidade, asseverou:

Admitamos, pois, por um momento, que a produção de um objeto por outro, em um caso qualquer, implica um poder; e que esse poder está conectado com seu efeito. Ora, uma vez que já se provou que o poder não repousa nas qualidades sensíveis, e como não há nada presente em nós além das qualidades sensíveis, pergunto: por que, em outros casos, presumis que exista o mesmo poder, com base apenas no aparecimento dessas qualidades? (T I.3.6.10)<sup>722</sup>

E ainda:

Para esclarecer de maneira mais completa todo esse tema, consideremo-lo como uma questão de filosofia da natureza, que deve ser determinada pela experiência e observação. Suponhamos que haja diante de mim um objeto, do qual extraio uma certa conclusão, formando ideias em que se diz que acredito ou a que dou meu assentimento. É evidente que aqui se pode pensar que o objeto presente a meus sentidos e aquele cuja existência infiro pelo raciocínio influenciam um ao outro por seus poderes ou qualidades particulares. Entretanto, como o fenômeno da crença, que ora examinamos, é meramente interno, esses poderes e qualidades, sendo inteiramente desconhecidos, não podem ter nenhuma participação em sua produção. A impressão presente é que deve ser considerada a causa verdadeira e real da ideia, bem como da crença que a acompanha. Devemos, portanto, tentar descobrir, por meio de experimentos, as qualidades particulares que a tornam capaz de produzir um efeito tão extraordinário. (T I.3.8.8)<sup>723</sup>

De igual modo, segue o mesmo raciocínio na *Primeira Investigação*

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. 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. (...) Mas, não obstante essa ignorância dos poderes e princípios naturais, sempre supomos, quando vemos qualidades sensíveis semelhantes, que elas têm poderes secretos semelhantes (...). (EHU IV, 16)<sup>724</sup>

O que Hume pretende mostrar é que não é possível compreender o mundo natural a partir de relações as quais não encontram eco em sua teoria da cópia, no sentido de que não é possível compreender algo sobre o mundo sem que antes tenha havido uma experiência sobre

---

<sup>722</sup> HUME, 2009, p. 120.

<sup>723</sup> HUME, 2009, p. 132.

<sup>724</sup> HUME, 2004 [1748], p. 62.



isso. Isso fica ainda mais claro quando ele fala que questões de fato devem estar vinculadas à impressão e à observação, também aplicável à questão causal. Sendo a explicação um modo de apresentar as causas de algo, logo, esta não escapa às questões de fato, portanto, em relação ao mundo natural (STROUD, 1977, p. 13)<sup>725</sup>, a base da explicação está na experiência e na observação, por envolver questões de existência e causa (EHU IV, 18).

Mais a seguir, ainda na seção IV da *Primeira Investigação*, Hume (EHU IV, 21) afirma que sabemos que o pão nutre apenas por termos experiência disso, uma experiência constante que permite conceber o antecedente como causa (EHU VII, 21) em relação ao que se segue, mesmo que as qualidades da nutrição não estejam presentes em termos sensíveis<sup>726</sup>. Ora, o próprio hábito, como elemento de conexão entre eventos distantes, é uma construção natural - psicológica<sup>727</sup> - do acúmulo de experiências. Isso fica tão claro que Hume afirma que em casos de acontecimentos extraordinários, sobre os quais há pouca experiência acumulada, como terremotos, a explicação evoca causas invisíveis (EHU VII, 21), demonstrando a falta de relação natural, o que inviabiliza dizer que tais causas podem efetivamente explicar o ocorrido. O hábito seria uma conjunção a partir de várias experiências como algo natural ao homem e não uma qualidade invisível (EHU VII, 28), no sentido de que o autor reconhece que não se pode evocar causas invisíveis e sem correlação com a experiência para justificar a ocorrência ou a existência de algum objeto ou fato no mundo.

A ideia de hábito é aplicável, uma vez que há uma conjunção constante empiricamente verificável (EHU VII, 29), o que não acontece, por exemplo, com a de necessidade e o poder (EHU VII, 3 e 9), a não ser que se possa apontar a impressão que corresponde a cada uma dessas ideias (EHU VII, 5); contudo, logo na sequência, o autor escocês afasta essa hipótese ao dizer que não há, na realidade, qualquer porção de matéria que nos permita inferir tais tipos de existência (EHU VII, 8). Portanto, apontar a causa de algo não se refere a elementos abstrusos ou extra-mundanos, mas se adequa às condições de explicações naturalizadas.

Quando examinamos os *Diálogos*, verificamos que Hume não se afasta desse tipo de explicação. Já no início do texto, ao debater sobre a questão do ceticismo na investigação sobre religião, Fílon (D I, 9) assevera que não podemos ir além do necessário para

---

<sup>725</sup> Cf. SMITH, P., 1995, p. 169-170.

<sup>726</sup> Cf. DICKER, 1998, pp.100-101.

<sup>727</sup> Sobre uma interpretação psicológica do hábito, conferir: NOXON, 1987, p. 130-132.

compreender uma questão, valendo essa regra para “assuntos naturais e morais”, de tal sorte que fazer filosofia “sobre tais assuntos não é essencialmente diferente de raciocinar na vida cotidiana”<sup>728</sup>, de tal sorte que podemos limitar nossa investigação sobre diversos assuntos “ao senso comum e à experiência, que tornam mais fortes as nossas conclusões filosóficas e eliminam (pelo menos em parte) as suspeitas que tão justamente alimentamos relativamente a todos os raciocínios muito subtis e refinados” (D I, 10).

Mais à frente, enquanto discutia as questões do argumento do desígnio referentes à existência de evidências para sustentar a regra de semelhança, o autor escocês acredita que não há mais razões empíricas (D IV, 8) que justifiquem pararmos em um Autor do mundo externo a ele do que pararmos no mundo material (D IV, 9), a não ser que abandonemos as bases empíricas de inquirição. Ora, não haveria qualquer ganho em supormos tal hipótese explicativa sobre a existência do mundo, por dois motivos: a) haveria que se perguntar qual seria a causa da causa e, assim, sucessivamente, inviabilizando dar razões para pararmos em uma causa e não em outra (D IV, 12-14), uma vez que b) há a impossibilidade de satisfazer esta operação, não sendo possível efetuarmos uma investigação segura, já que as causas últimas nos são inacessíveis (D I, 3 e 10)<sup>729</sup>, caso houvesse alguma no sentido divino. Dessa forma, as razões que temos sobre o modo de operação do mundo seriam mais favoráveis em supor que haveria no próprio mundo (D IV, 10-11) as suas causas explicativas do que supô-las fora dele.

Ora, segundo o personagem cético, quem favorece essa hipótese do mundo natural é a própria experiência ao nos fornecer evidências, as quais não podem ser tomadas por meramente abstratas. Não podem ser entes reais fora do mundo natural, como se fossem “*faculdades* ou *qualidades ocultas*” (D IV, 12), senão supor constituintes dos próprios objetos materiais que favorecem seu desenvolvimento e organização, os quais são experienciáveis.

Essa hipótese da parte IV prepara para o que o autor escocês apresentará mais à frente nos *Diálogos*, a saber: várias hipóteses explicativas sobre o arranjo do mundo, como afirma Monteiro (1979, p. 295), retirando hipóteses não naturalizadas, mormente as religiosas (D VI, 12), sendo que ele crê haver naquelas muito mais razoabilidade na justificação. Uma delas é a

<sup>728</sup> Aliás, a vida comum é uma regra básica que confere maior certeza à investigação filosófica, como o autor explora em várias obras, tanto no *Tratado* (T I.4.7.13) quanto na *Primeira Investigação* (EHU I, 1; V, 1-2). Sobre a importância dela na filosofia humiana, conferir: FOSL, 1994, p. 106-107; SESSIONS, 2002, p. 201; DAVIS, 1991, p. 242.

<sup>729</sup> Hume já havia explorado essa ideia antes. Cf. T I.1.7.11, I.2.4.29; T Intr., 8.

de um princípio de ordem eterno e interno ao mundo que, caso ele fosse obrigado a defender, mostra-se muito mais satisfatório (D VI, 12) do que evocar uma força externa - como o pensamento - a atuar no mundo natural (D VI, 5), mesmo que não completamente satisfatória. Aliás, sobre a questão de causas internas ou externas ao mundo, Hume tenta dar uma solução que sopesse mais para o lado de causas internas, quando afirma que, supondo haver quatro princípios do mundo natural (D VII, 11) - razão, vegetação, geração e instinto -, em que pese os óbices a todos, há mais razões em crer em causas internas à natureza (D VII, 14), por serem experienciáveis diariamente, conferindo mais evidências empíricas que a hipótese de causas externas (D VII, 15), como um agente racional.

Hume retoma essa questão na parte VIII, quando afirma que se poderia supor que forças internas e naturais atuam na natureza (D VIII, 2)<sup>730</sup>, seja em suas mudanças ou movimentos, como algo natural ao mundo (D VIII, 5), consoante a experiência humana que corrobora tal hipótese. Mesmo não adotando a hipótese epicurista (D VIII, 2), Fílon opta por outra tese que se mostra igualmente natural, a saber: forças cegas internas que atuam ao longo de muito tempo, produzindo algum tipo de arranjo (D VIII, 6-7). Monteiro (1979, p. 297-298)<sup>731</sup> chega a ver nessa hipótese um pré-darwinismo<sup>732</sup>, de tal modo que a tese religiosa explicativa é afastada em prol de uma meramente natural, sendo-lhe uma alternativa explicativa (MONTEIRO, 2009, p. 115) mais fundamentada pela empiria do que a proposta de Cleanto.

Inclusive, essa hipótese é novamente levantada por Fílon contra o argumento *a priori* (D IX, 10), ao afirmar que há boa probabilidade de que o mundo natural tenha em sua natureza os elementos necessários para compreendê-lo, mesmo que ainda não os tenhamos descobertos todos. Isso tornaria a hipótese de um ser extra-mundano pouco provável e aceitável, até porque as evidências empíricas favorecem a crença na busca por elementos naturais que permitam a compreensão do mundo físico. Como afirma Gaskin (1978, p. 67), não seria necessário, para Fílon, ir além do mundo para explicá-lo, supondo uma tese com explicações mais naturalizadas (O'CONNOR, 2001, p. 162) também na objeção ao argumento de Demea, consistente com suas afirmações das partes VII e VIII.

---

<sup>730</sup> Cf. MONTEIRO, 1979, p. 296; *Ibid.*, 2009, p. 114.

<sup>731</sup> Veja o comentário sobre essa questão do pré-darwinismo em da SILVA, 2006, p. 124-128.

<sup>732</sup> Cf. MONTEIRO, J.P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 119-121.

Ora, o que se está tentando argumentar é que o autor escocês levanta a hipótese de explicação natural sem requerer outros elementos que não a própria natureza do mundo. Com base na definição de que uma explicação é naturalmente completa quando esta não precisa sair do mundo natural para compreendê-lo, uma vez que seu ordenamento por ser compreendido a partir de forças atuantes no próprio universo. Assim, podemos verificar a compatibilidade dessa tese com as propostas de Hume nos *Diálogos*, via Fílon, a partir de suas explicações naturalizadas como alternativas às propostas religiosas.

Isso também vale para as ações humanas. O filósofo escocês, no *Tratado*, já havia concebido que a base da vida moral e social humana está igualmente na experiência e não em causas abstratas. No início do Livro III, Hume afirma que nada está presente à mente senão suas percepções (T III.1.1.2), sendo que estas são ou impressões ou ideias (T III.1.1.3), as quais devem ser utilizadas também para os juízos morais. Ora, como as ideias são derivadas de impressões (teoria da cópia), logo, a investigação moral não pode ser meramente racional, uma vez que afeta as paixões e ações (T III.1.1.5-6), as quais são influenciadas pela experiência, como discutido no Livro II.

Hume argumenta que questões como vício e virtude são sentimentos que temos em relação à constituição de nossa natureza, e não descobrimentos do entendimento acerca de questões de fato (T III.1.1.26), ou seja, o vício e a virtude podem ser explicados - podemos apontar suas causas - não na razão ou na abstração, mas no sentimento gerado pela experiência em conformidade com a natureza humana. Por isso, o vício ou a virtude só podem ser descobertos por algum tipo de impressão ou sentimento causados por eles, tão suave, que pode gerar algum tipo de confusão, como supomos ser uma ideia (T III.1.2.1).

O mesmo vale para a explicação da justiça, por exemplo. Seria a justiça algo natural ou artificial? O autor responde que artificial (T III.2.1.1). Mas em que sentido? No sentido de provocar certos sentimentos em nós a partir das necessidades e particularidades humanas. O que ele quer dizer é que a justiça não é algo abstrato ou uma definição, mas não é natural apenas no sentido de ser distinto de artificial (T III.2.1.19), tanto é que se fosse em outro sentido, nada seria mais natural que a justiça, ou seja, nada mais ligado à natureza, "sem intervenção do pensamento ou reflexão" (T III.2.1.19), de tal sorte que se poderia aplicar a ela a ideia de leis naturais, como algo que não se pode afastar de uma espécie.

Essa mesma reserva do fundamento da moral fora do âmbito da natureza humana se encontra também nos *Diálogos*. Holden (2010, p. 2) afirma que Hume afasta, nessa obra, qualquer fundamento moral advindo da religião, mormente de um ser divino. O que sustenta essa crítica é a análise da existência do mal (HOLDEN, 2010, p. 145-147), tornando-a incompatível com a tese de um Deus fonte da moralidade (*Ibid., id.*, p. 157). Caso se evoque a existência de um ser extramundano, como Deus, afirma Hume, não se poderia compreender corretamente de onde vêm tantos males que assolam o mundo natural (psicológico e físico) e a vida social (questões morais), dada a incompatibilidade entre a causa do mundo e seus efeitos (D X, 24)<sup>733</sup>.

Ao analisar o mal natural, isso se dá de tal modo que as questões de Epicuro se colocariam de novo, no sentido de que tentar compatibilizar Deus<sup>734</sup> e males incorreria em paradoxos (D X, 25), os quais se sustentam pelas evidências de sofrimentos e males (D X, 33-36). Diante desse quadro explicativo paradoxal, Fílon começa a cogitar se poder-se-ia evocar algum tipo de propósito benevolente, como quisera Cleanto, acerca da natureza (D X, 26), já tendo em vista a ideia, que será tratada alhures, de que a natureza seria cega, portanto, teria nela mesma qualquer forma de compreensão de seus feitos, sem supor algum tipo de causa que lhe exceda e lhe ordene, também em sentido moral (D XII, 8). Diante de sua proposta de afastar a divindade como opção explicativa (D XI, 4), o personagem cético propõe quatro circunstâncias (D X, 6-11) que explicariam a ocorrência do mal, todas em termos de explicações naturalizadas, uma vez que percebe que, cada vez que se lança a hipótese de Deus, a compreensão da estrutura do mundo natural não parece fazer sentido, havendo algum tipo de problema explicativo, portanto, sendo tal hipótese desnecessária - sem obedecer ao ceticismo, nem amparada pelas evidências empíricas (D X, 12) -, pode-se procurar no mundo natural as causas de tantos desarranjos e arranjos, afastando qualquer “cuidado paternal” (D X, 13).

Ao interditar a explicação dos males naturais, Hume não quer supor outro tipo de causa primeira ausente de qualquer bondade, como um tipo de epicurismo, mas apenas dizer que a “fonte original de todas as coisas é completamente indiferente a todos esses princípios” (D X,

---

<sup>733</sup> Cf. HOLDEN, 2010, p. 160.

<sup>734</sup> O mesmo argumento vale para um Deus modesto, porquanto, supô-Lo não é explicar (D XI, 2). Poder-se-ia objetar que esse problema, do mal, não se coloca para um Deus assim, contudo, seguindo o argumento dos *Diálogos*, mesmo uma divindade finita teria problemas de se mostrar uma divindade efetiva.

14), reforçando a tese de uma força cega (D X, 15), portanto, enfraquecendo inferências sobrenaturais. O mesmo raciocínio se aplica ao mal moral sem nenhuma emenda (D X, 16), excluindo de Deus qualquer explicação fontal de volições morais de bondade e retidão.

Não que Hume prove que não haja uma divindade como fundamento moral (HOLDEN, 2010, p. 178-179), todavia, o autor escocês interdita a prova de Cleanto como forma de remontar a Deus as bases da moralidade, abrindo espaço para outras explicações naturalizadas em termos morais. Tendo em vista que o foco dos *Diálogos* não é a moral, mas a crença-base em um Deus e suas consequências à religião, logo, a interdição reforça os argumentos apresentados em outros textos dantes publicados, abrindo a possibilidade de sua plausibilidade para justificar as ações humanas nelas mesmas ou em princípios da própria natureza humana.

Essa dupla exclusão, a saber, de que Deus não é necessário para explicar a estrutura do mundo (grau de arranjo e desarranjo) e nem as questões de bondade do mundo (grau de bem e mal), fazem com que outras hipóteses possam ser pleiteadas, fazendo Fílon cogitar explicações mais naturais, como forças cegas, forças naturais, interação humana. Vários autores<sup>735</sup> reafirmam a tese que as propostas de Hume não são meramente especulativas, mas reais propostas alternativas explicativas.

Em suma, a investigação humiana nos *Diálogos* abre espaço para explicações alternativas que não se fiem na existência de Deus, portanto, sendo compatíveis com explicações do tipo naturalmente completas, já que essas não podem supor existir seres sobrenaturais<sup>736</sup>, sendo compatível com a proposta de Hume pela boca de Fílon.

#### 4.2.2 Princípio da Parcimônia

Além da compatibilidade entre explicações naturalizadas em Hume e o que chamamos explicações naturalmente completas, as interdições do autor dos *Diálogos* ao conceito de

---

<sup>735</sup> Cf. MONTEIRO, 2009, p. 144-145; 1979, p. 296-297; GASKIN, 2009, p. 497; da SILVA; 2006, p. 125-126.

<sup>736</sup> <sup>736</sup> Aqui me oponho à proposta de Yoder de que Hume defende a tese da existência de seres sobrenaturais. Cf. YODER, 2008, p. 119.

Deus para a compreensão do mundo natural e da vida humana têm sua força também advinda de um outro princípio, a saber: a parcimônia<sup>737</sup>.

Esse princípio não fora inventado por Hume, já estando presentes em outros filósofos, seguindo o seguinte enunciado: não se devem multiplicar as causas explicativas de algo sem necessidade<sup>738</sup>. Em que pese ser um princípio clássico, a formulação de Newton acabou exercendo influência<sup>739</sup> no desenvolvimento da teoria humiana.

Newton havia proposto, nos *Princípios*, o princípio da parcimônia aplicado em relação às causas naturais do mundo, já na hipótese I, quando afirmava que a natureza era simples e não se valia de causas supérfluas<sup>740</sup>. Neste caso, o que Newton propunha era que a ciência procuraria todos os elementos - condições, propriedades e relações - capazes de explicar um fenômeno natural. Assim, supondo não existir outros capazes de explicar o evento proposto, logo, não há falar em causa faltante, tendo uma explicação suficientemente apresentada. Nesse sentido, a regra de parcimônia serve como uma regra de identificação de suficiência, tanto em sentido epistemológico quanto metafísico, para dizer quais as causas explicam a ocorrência ou existência de algo no mundo.

O que chama a atenção é o fato desse mesmo princípio estar presente na filosofia de Hume. João Paulo Monteiro afirma que o princípio da parcimônia é um "poderoso critério" na filosofia do autor escocês<sup>741</sup>, como ele já fizera notar na introdução do *Tratado*: "Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da

---

<sup>737</sup> Também chamada de regra de simplicidade. No caso ora analisado, as duas expressões são intercambiáveis.

<sup>738</sup> Tomás, quando do segundo *praetera* em razão da investigação acerca da demonstrabilidade da existência divina, afirmara que uma objeção à questão da existência de Deus seria afirmar que o que se explica por poucos princípios, não exige muitos (AQUINO, 2009, p. 166); de tal forma que a explicação natural poderia ser tomada como esse conjunto explicativo suficiente para compreensão do mundo e da vida humana, prescindindo de Deus como causa das coisas. Há que se considerar o fato de que Ockham tornara essa regra famosa, de tal sorte que ficou conhecido como Navalha de Ockham, posteriormente ao Aquinate.

<sup>739</sup> MONTEIRO, 2009, p. 140; SMITH, 2005, pp. 53-56.

<sup>740</sup> "Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quàm quæ & vera sint & earum Phænomenis explicandis sufficiunt. Natura enim simplex est & rerum causis superfluis non luxuriat." (NEWTON, I. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London: [s.n.], 1687, p. 240).

<sup>741</sup> MONTEIRO, 2009, pp. 140-141.

experiência” (T. Intr., 8)<sup>742</sup>. Segundo Kemp Smith (2005, p. 59)<sup>743</sup>, esse princípio, de influência newtoniana, tem a função de mostrar quando uma explicação é suficiente em relação às causas de algo. Monteiro assevera algo dessa natureza: “Para Hume e sua filosofia (sua ‘ciência do homem’), a simplicidade serve como um poderoso critério de escolha entre teorias” (2009, p. 141). Dessa forma, quando há duas ou mais teorias explicativas sobre um mesmo fenômeno, há que se aplicar o princípio da parcimônia como critério de suficiência e decisão sobre qual adotar, ou seja, qual seria a mais plausível.

Disso infere-se a ideia de que nem todas as teorias seriam compatíveis, não sendo necessárias, de tal modo que se há uma maneira mais simples de compreender e explicar algo, há que se optar por ela, afastando as demais, sendo aplicável a qualquer teoria sobre o mundo natural ou questões morais (MONTEIRO, 2009, p. 142), como Hume já havia deixado claro no segundo livro do *Tratado*:

Além disso, constatamos que, no curso da natureza, embora os efeitos sejam muitos, os princípios de que essas causas derivam são comumente poucos e simples; um filósofo natural que recorresse a uma qualidade diferente para explicar cada operação diferente daria mostras de inabilidade. (...) Aqui, portanto, a filosofia moral está na mesma situação em que estava a filosofia da natureza em relação à astronomia antes do tempo de *Copérnico*. Os antigos, embora cientes da máxima de que a *natureza não faz nada em vão*, conceberam sistemas celestes tão complicados que acabaram parecendo incompatíveis com a verdadeira filosofia (...). Inventar sem escrúpulos um novo princípio para cada fenômeno (...) são provas certas de que nenhum desses princípios é o legítimo e que tudo que desejamos é um grande número de falsidades para encobrir nossa ignorância da verdade. (T II.1.3.6-7 - grifo do autor)<sup>744</sup>

O texto é exemplar quando afirma que a regra de parcimônia rege tanto as teorias propostas de explicação do mundo natural quanto das questões morais<sup>745</sup>, de tal sorte que a explicação estaria mais vinculada à suficiência do que ao número ou complexidade dos princípios. Quanto mais simples a explicação, é mais provável que seja segura; desde que não se fira a regra de que a explicação deve apresentar as causas que são suficientes para compreender a ocorrência ou existência de algo.

<sup>742</sup> Cf. HUME, 2009 [1739-1740], p. 22.

<sup>743</sup> Para maiores detalhes, vide SMITH, 2005, p. 58-60.

<sup>744</sup> HUME, 2009 [1739-1740], p. 316-317.

<sup>745</sup> Hume insiste neste ponto também no livro III. Cf. T III.1.2.6.



Vale a ressalva de que essa regra não passou ao largo dos *Diálogos*, estando ali também presente como critério de avaliação das propostas explicativas discutidas na obra. Fílon apresenta esse princípio da seguinte forma:

Uma finalidade, uma intenção, um desígnio atinge por toda parte o mais descuidado, o mais estúpido pensador e ninguém pode estar tão endurecido em sistemas absurdos para o rejeitar em todos os casos. *Que a natureza nada faz em vão* é uma máxima estabelecida em todas as Escolas, isto apenas pela contemplação dos trabalhos da natureza, sem qualquer finalidade religiosa e, a partir de uma firme convicção da sua verdade, um anatomista que tivesse observado um novo órgão ou canal nunca ficaria satisfeito enquanto não tivesse também descoberto o seu uso ou intenção. Um dos grandes fundamentos do sistema copernicano é a máxima *que a natureza age pelos métodos mais simples e escolhe os meios mais próprios para qualquer fim*, e muitas vezes os astrônomos, sem pensar nisso, estabelecem este fundamento de piedade e religião”. (D XII, 2 - grifos do autor)<sup>746</sup>

Monteiro (2009, p. 144) afirma que há proximidade entre os dois trechos das obras. Em ambos, Hume quer sustentar que a investigação pelas causas do mundo natural e da vida humana não podem ser abolidas por mero capricho, por exemplo, religioso. A busca por princípios ou causas explicativas deve obedecer a regra da parcimônia (ou simplicidade), desde que as causas mais simples propostas não possam ser menos explicáveis (D IV, 14), ou seja, elas não podem introduzir mais coisas a serem explicadas que não pode sê-las, por incorrerem na contradição de ao introduzirem uma causa geral, ela mesma não ser explicável (JONES, 1972, p. 329).

Aliás, o uso do princípio da parcimônia como regra de interdição à proposta religiosa é mais clara no trecho dos *Diálogos* pela seguinte ressalva de Hume: se pode reconhecer um arranjo na natureza em prol da simplicidade sem se evocar qualquer princípio religioso, bastando olhar para os trabalhos da natureza. Seguindo a lógica de que a proposta de Fílon é uma resposta à suposição de um Deus mais modesto da parte XI, como um tipo de inquirição científica, quando da investigação das bases empíricas da crença de que há um Deus por parte de Cleanto, o personagem cético quer mostrar que as conclusões a que chegou o teísta experimental acerca de ordem, desígnio e finalidade podem ser compreendidas pelas regras da própria natureza, não se podendo esquecer da regra de parcimônia, sem adotá-la como forma de reavivar hipóteses extramundanas que conduzam à piedade e à religião. Assim, em que

---

<sup>746</sup> HUME, 2005 [1779], p. 127.

pese uma divindade mais ou menos modesta, a regra afastaria essas alternativas de qualquer forma.

Isso é exposto em um trecho de pouco destaque entre os comentadores: “Multiplicar causas sem necessidade é, de facto, oposto à verdadeira filosofia, mas este princípio não se aplica ao presente caso” (D V, 9)<sup>747</sup>. Qual seria o presente caso? Supor ser a explicação de uma obra muito complexa, como fazer o mundo, o fruto de um só agente extraordinário. Supor um tal ser, não se coaduna com a aplicação da regra de parcimônia, porque as evidências não sustentam que o mais simples seria supor um ser grandioso fazendo coisas complexas por seu poder (O’CONNOR, 2001, p. 114), na verdade, sendo mais complexo reunir em um ser todos os atributos extraordinários que supor haver outros meios de produção mais proporcionais, uma vez que as informações da experiência sopesam para a última hipótese, segundo argumenta Hume. Com isso, a hipótese pretendida fere a regra de parcimônia por acrescentar uma causa menos explicável que outras causas alternativas, como hipóteses naturais. Aduz-se daí que a ideia de simplicidade não diz respeito à questão numérica, mas à suficiência da explicação. Assim, a complexidade do mundo não é explicada pela simplicidade de um Deus (SESSIONS, 2002, p. 104), exigindo religião, mas há mais razões para crer que a explicação mais simples seria a de procurar por elementos naturais, como fora apresentado nas partes sexta, sétima e oitava; tentando mostrar que ir além do mundo seria adicionar causas que não introduzem explicação, mas aumentam a complexidade da questão a ser explicada (HURLBUTT, 1965, p. 156).

Nesses argumentos, Fílon crer mostrar que Cleanto confunde suficiência explicativa com multiplicação dos princípios em sentido quantitativo, supondo um uso equivocado da regra da simplicidade. Se essa regra implica suficiência e capacidade de escolhas entre duas teorias, Cleanto não mostrou a necessidade de existir um Deus para compreender o mundo natural e o mundo moral, sendo que o uso da parcimônia não favorece suas escolhas, tornando-as inflacionadas (da SILVA, 2006, p. 127); mas, ao avaliar as cosmogonias das partes VI, VII e VIII, Fílon deixa entender que, sendo possível mostrar que há uma força cega e interna ao mundo natural (MONTEIRO, 1979, p. 296), o ônus da prova de que a simplicidade aí não se aplica caberia a Cleanto, o qual fora incompetente neste particular: mostrar a economia de sua explicação.

---

<sup>747</sup> HUME, 2005 [1779], p. 60.

A mesma reserva faz Fílon quanto aos motivos de existências de males naturais e morais (D XI, 6-11), podendo-lhes interpretar a partir do princípio de parcimônia. Ora, fosse Deus a causa da ordem da bondade, como explicação mais simples, por que: I) Deus não poderia ter simplificado a relação prazer e dor como excitação das ações a uma forma de graus de prazer? (D X, 6); II) Deus, ao fazer regras gerais que deveriam simplificar as relações, acabou tornando-as mais complexas de tal modo que geram sofrimento? (D XI, 7-8); III) Deus foi tão frugal na distribuição dos poderes e capacidades, tornando o pouco causa de mais sofrimento, sendo que uma maior prodigalidade permitiria dirimir os sofrimentos de modo mais simples? (D XI, 9); IV) Deus criou um mundo arranjado, cuja ordem implica em mais desarranjos e sofrimentos, como mostras de incompetência? (D XI, 11). A conclusão de Hume (D XI, 12) é de que, caso a criação fosse mais simples, haveria mais bondade, portanto, a hipótese de um Deus fonte da bondade no mundo não simplifica a explicação sobre o mundo, aliás, torna-a mais difícil. De que adianta um Deus bom que só faz males? O problema de compatibilizar a existência do mal com um Ser extraordinário (HOLDEN, 2010, p. 149-150) implica em supor uma causa completamente distinta desse Deus: uma causa cega (D XI, 15), que, aliás, em nada se aproxima da hipótese divina, permitindo sua exclusão da filosofia proposta por Hume nos *Diálogos*, a qual está em consonância com as outras obras.

A resposta de Cleanto a essas objeções é supor um princípio divino mais modesto que dê conta de algo mais simples, por exemplo, ser capaz de fazer algo, mas não de modo extremamente bom ou com extrema habilidade, apenas com alguma habilidade (D XI, 1). Em tese, Cleanto simplifica sua hipótese. Mas por que Fílon não a aceita?

Ora, um deus que não tenha poderes capazes de justificar uma criação desse porte - “grande máquina” -, estaria muito próximo da própria natureza. Hume argumenta em prol disso em todas as propostas alternativas apresentadas: por que não supor haver apenas princípios internos à natureza? Diante de tantas propostas explicativas - um Deus ortodoxo, um Deus modesto, cosmogonias materialistas, forças cegas internas, entre tantas -, qual teoria escolher? Seguindo esse raciocínio, um mundo com princípios internos prescinde de Deus em qualquer tipo de concepção (HURLBUTT, 1965, p. 180), em especial um deus modesto, pois um deus com características quase equivalentes a forças e princípios naturais seria apenas mais uma força natural entre tantas que compõem o mundo. Assim, ou o Deus que é autor da natureza tem atributos especiais ou ele pode ser interpretado como um mero princípio natural

explicativo. Isso fica claro na equiparação entre Deus e Mente na parte XII. O que parece ser um assente de Hume à crença em Deus, na verdade, é um esvaziamento de seu conceito. Sendo Deus tomado como uma Mente (D XII, 6), como poderia ele atuar se as evidências não nos fornecem informações sobre mentes ou pensamentos atuando no mundo<sup>748</sup>? Na verdade, um trecho anterior afirma ser impossível apoiar qualquer teoria que tenha fortes evidências contrárias (D XII, 5); ora, esse critério pode ser aplicado ao caso da equiparação Mente e Deus: as evidências favorecem tal empresa? As onze partes anteriores dizem que não, portanto, Filon abre espaço para que a crença em Deus seja minada e perca seu sustento evidencial, mesmo em uma formulação mais fraca. Sendo Deus uma mente, e sabendo que mentes não atuam como causas naturais, como as evidências apresentam, logo, a suposição cai em um vazio explicativo, já que poder-se-ia apresentar uma explicação naturalizada como alternativa (JONES, 1972, p. 332).

Aliás, quando Hume (D XII, 7) afirma que a questão sobre o conceito de Deus é meramente verbal, no sentido de uma disputa de graus e precisão dos conceitos, isso favorece mais o ateu que o teísta, porquanto, sendo Deus alguém com grau indiscernível em relação a um princípio qualquer, não haveria mais razões em evocá-lo do que não. Isso já havia falado Filon (D XI, 2), quando respondeu a Cleanto diante de sua proposta de um deus modesto: suporia eu haver uma causa desse tipo apenas com base em um “argumento bem sólido”, ou seja, ter evidências sobre a atuação de um tal ser. Contudo, não há. Assim, supô-lo ou não existente não é uma necessidade (D XI, 4), apenas uma conjectura, a qual, diante da aplicação da regra de simplicidade, não encontra força, mas abre espaço para ser afastada, já que não supô-Lo existente em nada afeta a compreensão e explicação do mundo.

Isso sustenta a tese de não ir além do mundo, como assevera Monteiro:

A regra de parcimônia desqualifica qualquer explicação da ordem e da adaptação pelo desígnio. Mas existirá (...) uma alternativa mais simples? Certamente existe, e seu proponente é o próprio Filon. Na oitava parte dos *Diálogos*, ele propõe explicar “a aparência de arte e artifício que observamos atualmente” na natureza por aquilo que na quarta parte ela já anunciara como princípio inerente de ordem e adaptação, oposto ao princípio exterior que era o desígnio divino” (2009, p. 145)

Para ele, o princípio da parte oitava é um verdadeiro princípio explicativo não sendo apenas uma hipótese exdrúxula como as outras. Assim, a existência de um quadro explicativo

---

<sup>748</sup> Cf. JONES, 1972, p. 332; HUME, 2005 [1779], p. 76-77 - D VII, 14-15.

natural torna desnecessário supor um ser extramundano (da SILVA, 2006, p. 128)<sup>749</sup>, mesmo que limitado, como multiplicação dos princípios, pois sua função diante do mundo poderia ser reduzida a uma mera força natural não extraordinária, o que transformaria a tese de um deus modesto em uma lei da natureza, por exemplo. Isso torna a proposta de Hume não uma mera crítica, mas uma proposta explicativa alternativa ao teísmo (GASKIN, 2009, p. 497)

Aliás, a força alternativa diante do quadro explicativo natural, caso se evocasse um princípio extramundano, é muito mais criativa em favor de um Deus no sentido do teísmo tradicional do que de um deus modesto<sup>750</sup>, porquanto, sua não excepcionalidade o faz mais facilmente substituível. A não redutibilidade de Deus está nos graus extraordinários de seus atributos que não encontram par em qualquer parte da criação; logo, afastando os graus de diferença entre Deus e hipóteses naturais, a consequência é diminuir a força da exclusividade divina, tornando-o uma mera conjectura explicativa. Por exemplo: supondo I) um mundo com ordem e II) um deus cego, sem bondade e com poderes limitados; em que se diferenciaria ele de uma lei natural com fins a um arranjo como a sobrevivência, de modo ocasional, portanto, cega, com poder de atuação natural limitado e sem qualquer atributo moral? Seria a duplicidade de princípios, sendo indiscerníveis (CARTWRIGHT, 1978, p. 178). Quais dos dois é mais simples e tem mais razoabilidade diante de evidências? A hipótese natural, dado o critério proposto por Hume, a saber: a experiência (da SILVA, 2006, p. 125). Apenas se fosse possível provar um Deus extraordinário, ele poderia ser tomado como algo não redutível a explicações naturais, contudo, a reserva às provas afastam a plausibilidade dessa hipótese, abrindo espaço para outras mais sustentadas por evidências empíricas que são alternativas à teísta.

É digno de nota o fato desse princípio encontrar eco não apenas dentro da proposta de explicação naturalizada como do ceticismo humiano nos *Diálogos*. Assim como, diante de um quadro explicativo natural que se mostra suportado por mais evidências, deve-se optar pelo mais simples e suficientemente capaz de explicar o mundo natural e a vida humana, deve-se, igualmente, parar quando as evidências não suportam a investigação<sup>751</sup>. Diante do critério de

<sup>749</sup> Segundo da Silva, a explicação da parte VIII explica mais do que a proposta teísta. Cf. da SILVA, 2006, p. 128-129.

<sup>750</sup> Gaskin chega a se questionar qual a significância para a religião de uma crença em um Deus tão modesto. Cf. GASKIN, 1974, p. 288.

<sup>751</sup> Como afirma Fogelin (2009, p. 212), esse ceticismo mostra a ausência de fundamentação racional quanto à crença de que há um Deus.

simplicidade explicativa das causas gerais (D IV, 14), deve-se limitar a causas que estão dentro de nossas capacidades de inquirição sob pena de se evocarem princípios explicativos não explicáveis. Essa última questão está consoante os constantes alertas do ceticismo de Hume<sup>752</sup>, nos *Diálogos*, de que não podemos ir além do que podemos investigar (D I, 3)<sup>753</sup>. Aliás, Hume é mais explícito quando afirma que um filósofo, seja em investigações naturais ou morais, não pode ir mais longe do que a necessidade o obriga (D I, 9), havendo, portanto, um ponto de suficiência na investigação que, se extrapolado, acaba alimentando mais o prazer e a satisfação. Esse trecho encontra eco com o que propusera Fílon na parte XII: supor uma hipótese religiosa seria mais um capricho que uma necessidade, uma vez que introduz uma causa com baixo grau de evidência em termos de crença, já que não é explicável.

Enfim, deve-se ainda enfatizar o fato de que esse princípio não é suficiente por si mesmo, sendo uma regra complementar que atua junto com a proposta de explicação naturalizada completa, sendo ambas compatíveis com as propostas de Hume nos *Diálogos*: diante da busca por propostas explicativas simples e suficientes, propõe-se alternativas naturais por terem uma maior evidência e estarem dentro do escopo das faculdades humanas. Diante da utilização dessas regras, a interpretação da obra a partir do ATEA se torna possível, tendo em vista que as interdições de Hume são possibilidades para explicações alternativas às teístas como propostas por Cleanto ou Demea.

### 4.3 O ateísmo de Hume

A interpretação do ateísmo na obra dos *Diálogos* não decorre de imediato das afirmações ali contidas, dada a complexidade da estilística da obra, bem como do tema em exame. Dessa forma, a pluralidade de interpretações sobre como Hume (ANDRE, 1993, p. 141) se manifesta em relação à crença-base cristã de que há um Deus Autor de tudo se destaca na compreensão da obra. Há que se enfatizar três leituras comuns sobre a posição filosófica de

---

<sup>752</sup> Sabemos da dificuldade de definir exatamente o ceticismo de Hume em uma única perspectiva (FOGELIN, 2009, p. 233), contudo, estamos pensando na esfera do ceticismo como forma de investigar somente o que é possível. Cf. SMITH, P., 1995, p. 164-167.

<sup>753</sup> Cf. FOGELIN, 2009, p. 235.

Hume, o qual seria: 1) deísta (GASKIN, 1978, p. 168-169)<sup>754</sup>; 2) teísta (YODER, 2008, p. 77-79)<sup>755</sup> e 3) agnóstico (NOXON, 1964, p. 257). A única interpretação de um ateísmo em Hume é apresentada por Paul Russell, contudo, apenas em relação à obra do *Tratado*, de tal sorte que o autor não a expande para os *Diálogos*.

É digno de nota que a questão que enseja tantas interpretações é o fato da ausência de uma negativa categórica quando à proposição: há um Deus. Como Hume não afasta de modo assertivo tal conteúdo proposicional (CAPALDI, 1970, p. 233), tomou-se por frequente que, nos *Diálogos*, a interpretação de um ateísmo efetivo seria inviável, porquanto, como justificar a reversão da parte XII com uma interpretação ateísta? Como tratar o fato de Hume não se assumir como ateu (YAJIMA, 2017, p. 250)? Diante de uma pretensa impossibilidade, seria mais coerente com o todo da obra uma interpretação que não afastasse em absoluto a hipótese de um Ser divino.

Contudo, a grande dificuldade de uma leitura da obra a partir do ateísmo se baseia no modo como esse conceito é tomado pelos intérpretes, de tal sorte que, a partir do ATEA como chave de interpretação da posição filosófica humiana em relação à crença sobre a existência de Deus, há compatibilidade entre as propostas críticas do autor escocês concernentes às provas da existência de Deus e o conceito apresentado, além de permitir compreender a pretensa reversão da parte XII e as propostas argumentativas da obra.

Para tanto, faz-se necessário seguir os seguintes passos de inquirição: I) num primeiro momento, mostrar a compatibilidade entre o ATEA e a ideia de explicações naturalizadas e o princípio da parcimônia nos *Diálogos*, por conseguinte, com as explicações naturalizadas e o ceticismo propostos na obra; II) depois, apresentar a possível interpretação da parte XII à luz do ATEA e, por fim, III) afastar as outras três hipóteses, no sentido de mostrar a fraqueza de suas interpretações.

#### 4.3.1 ATEA, explicações naturalizadas e parcimônia

---

<sup>754</sup> Sessions e O'Connor seguem a interpretação de Gaskin. Cf. O'CONNOR, 2001, pp. 10-11 e 203-211; SESSIONS, 2002, p. 220; *Ibid.*, 1991, p. 26-29.

<sup>755</sup> Shane Andre, Logan e Capaldi seguem leituras parecidas. Cf. ANDRE, 1993, p. 151-155; LOGAN, 1996, p. 200-201; CAPALDI, 1970, p. 234-235.

Ao tratar a questão dos modos de compreensão do ateísmo, propus interpretar o ateísmo como uma teoria explicativa alternativa ao teísmo (ATEA), no seguinte sentido: para cada explicação *e*, do teísmo, que necessita do conceito de Deus para compreender o mundo natural e a vida humana, o ateísmo apresenta uma explicação alternativa *e'* que prescinde desse conceito, de tal modo que seu repertório explicativo não leva em conta a crença de que há um Deus, contudo, sem necessitar incorporar explicitamente a crença de que não há um Deus como um conteúdo proposicional.

O ATEA é alternativo no sentido de não ser complementado, mas incompatível com uma teoria *T* que propõe outro tipo de explicação. No caso em análise, esse tipo de ateísmo não se compatibiliza com a proposta teísta, de tal modo que cada *e* e *e'* não podem ser cridas como justificadas simultaneamente, sendo um conflito forte. Diante do exposto, o ATEA necessita de teorias explicativas que prestem auxílio à tentativa de substituir as propostas teístas e que sejam compatíveis com seu repertório explicativo.

Recuperando a sumarização do conceito, pode-se assim apresentá-lo: I) uma teoria explicativa alternativa e incompatível com o teísmo; II) ela apresenta críticas aos argumentos em favor da existência de Deus; III) não prova que Deus não existe; IV) deve apresentar, para cada explicação do teísmo, uma explicação alternativa sem levar em conta a existência de Deus; V) sendo que suas explicações devem ser capazes de compreender o mundo natural e a vida humana em geral; VI) deverá apresentar em seu repertório conceitos filosóficos sucedâneos do conceito de Deus; VII) bem como adotar explicações auxiliares que complementem no afastamento do conceito de Deus, VIII) o que inclui a possibilidade de rever erros, como uma metodologia de auto-avaliação.

O ponto I) da definição é percebido na obra ao longo da argumentação de Hume. Ora, como ele apresenta a tese de que não é preciso ir além do mundo natural<sup>756</sup> para explicá-lo em suas causas, e sendo Deus uma causa sobrenatural, logo, a explicação naturalizada pode ser definida como alternativa, uma vez que ou ela ou a teísta devem ser cridas como racionalmente justificadas. O fato dessas explicações não serem complementares, mas incompatíveis, decorre do princípio da parcimônia, uma vez que uma causa só poderia ser introduzida caso ela fosse realmente necessária para a explicação. Contudo, não é o que se verifica do argumento de Hume, pois Deus seria algo a mais a ser explicado e cuja explicação

---

<sup>756</sup> Cf. D IX, 10; IV, 9; VIII, 2-7.



não acrescenta simplicidade, por estar além de nossas capacidades de inquirição. Assim, é mais simples tomar seres naturais do que não-naturais como causas explicativas<sup>757</sup>, sendo Deus incompatível com os critérios de simplicidade e de fundamentação empírica da existência do mundo, desobrigando a adoção da crença de que há um Deus dentro do repertório explicativo humiano.

A falta de fundamentação advém das críticas apresentadas por Hume aos argumentos *a priori* e do desígnio, consoante o ponto II). Em que pese as conclusões serem basicamente de interdição dos argumentos, as consequências se amoldam a este ponto, já que, para cada tentativa de provar a existência de Deus, Hume apresenta uma crítica buscando inviabilizar as bases da prova. Se fosse de outro modo, o não afastamento das provas imporá a Hume dar assentimento à crença de que há um Deus, o que ele não faz. Aliás, o fato de ser uma interdição também se adequa ao ponto III), já que a ausência de uma prova da inexistência de Deus é necessária para esse tipo de ateísmo. Hume não assume a tese "não há um Deus" como um conteúdo proposicional explícito em seu repertório explicativo, mas busca inviabilizar a fundamentação da crença com suas críticas, deixando o conteúdo sobre Deus ausente. Inclusive, esse passo é crucial para a adequação ao ceticismo e ao princípio da parcimônia da obra, já que investigações além de nossa capacidade incorrem em mais problemas que soluções. Ora, tanto afirmar que Deus existe como Deus não existe como fruto de uma prova é algo além de nossa investigação, contudo, não há suficiência em apenas afirmar isso, sendo necessário um critério complementar, a saber, a regra de simplicidade. Buscando a explicação mais simples e suficiente, o ceticismo de Hume nos *Diálogos* ajuda na investigação acerca da necessidade e de nossas condições de inquirição acerca de determinadas temas, o que se aplica à busca pelas causas de algo. Assim, não tomar a não-existência de Deus como uma prova, mas como uma alternativa, preserva os próprios critérios de ceticismo e simplicidade propostos, evitando adotar asserções categóricas sobre temas além de nossos limites de inquirição.

Não apenas isso, Hume tenta propor alternativas para cada explicação teísta apresentada, seja em relação ao mundo natural, seja em relação à vida humana, consoante os pontos IV) e V). Ora, as propostas de não ir além do mundo (D IV, 9), buscar causa internas (D IX, 10), ou forças cegas inerentes à natureza (D VIII, 2-6), assim como a busca por uma

---

<sup>757</sup> Hume adotaria, como há falado, algo bem próximo ao naturalismo metafísico.

explicação não-extra-mundana para os males naturais e morais (D X, 6-11), reforçando a tese de um princípio cego em termos de bondade (D XI, 15); prescindem de qualquer forma de divindade ou seres não-naturais para a compreensão dos fatos e eventos, buscando não quedar um vazio explicativo que pudesse ser preenchido por uma teoria do tipo teísta. Além disso, as propostas explicativas teístas, as quais supõem um Deus, acrescentam tantas dificuldades na explicação do mundo (D V, 9; VII, 11) e da vida humana (D XI, 12), que sua necessidade não se apresenta comprovada, ferindo a regra de simplicidade.

Não que Hume apresente um conjunto completo de explicações para cada evento; mas, para cada evento existente não explicado e futuros eventos ainda a serem descobertos e explicados, Hume não deixa brechas a serem preenchidas por causas não-naturais. Isso se deve ao fato de haver o preenchimento do ponto VI). Ora, o repertório filosófico de Hume sustenta não apenas o que é possível de ser explicado, mas o que poderá sê-lo, sendo que a compatibilidade entre uma possível explicação e o repertório de Hume exige o preenchimento de todas as regras básicas de sua filosofia, como apresentado nos *Diálogos*: a completude natural explicativa, a regra de parcimônia e a observância dos limites da investigação humana. Isso ajuda na adequação ao critério VII), a saber: pode-se lançar mão de outras teorias de outras áreas desde que sejam compatíveis.

Ora, a incompatibilidade entre as bases filosóficas humianas e o teísta não se expandem de imediato para outras teorias. Assim, uma teoria filosófica ou mesmo científica poderia ser aceita como sustento da filosofia humiana caso seja capaz de se adequar às bases de sua filosofia mais geral, não infringindo os critérios supracitados. É o caso das hipóteses naturais levantadas. O que Hume faz é verificar a plausibilidade de várias delas em relação aos critérios de explicações naturalizadas, ceticismo e parcimônia da obra; optando por algumas e descartando outras, consoante o grau de dificuldades em se sustentarem (D VIII, 12). As que foram interdidas não puderam se mostrar empiricamente embasadas, adequadas aos limites investigativos humano e à regra de simplicidade. A presença dessas regras, consoante o ponto VIII), auxilia não apenas na avaliação de teorias não adotadas, mas em uma auto-avaliação, visando corrigir erros.

Os pontos VII) e VIII) se aproximam no sentido de que a apresentação de critérios avaliativos permite verificar o grau de adequabilidade de uma teoria explicativa. No caso da teoria humiana nos *Diálogos*, uma teoria deve: ser necessária para explicar, estar dentro dos

limites de nossa investigação e ter bases evidenciais empíricas. Isso fica claro no modo como ele avalia as diversas hipóteses que Fílon mesmo levanta.

Quando coteja entre a possibilidade de uma causa racional ou na própria natureza (D IV, 9-10), Fílon afirma que as evidências são mais favoráveis à última hipótese (D IV, 11-12), até mesmo para não extrapolar os limites de nossa investigação (D IV, 9). Esse tipo de avaliação das hipóteses explicativas se mantém na parte V. Ora, supor a criação do mundo a partir de tentativa e erro (D V, 7) ou como fruto do conjunto de vários deuses imperfeitos e descuidados (D V, 8) ou ainda como efeito da ação de deuses plenamente antropomorfizados (D V, 10) torna-se possível (D V, 12), contudo, como não se pode multiplicar as causas sem necessidades (D V, 9), Fílon reconhece que não há motivos que levem essas hipóteses a serem levadas a sério. São suposições, contudo, não passam no teste da simplicidade, em que pese alguns passem no teste da limitação da investigação e de evidências empíricas. O mesmo raciocínio se aplica às hipóteses das partes VI e VII: uma causa animal ou vegetal (D VI, 2; VII, 2-3); Alma do mundo (D VI, 3), eternidade natural (D VI, 12), entre outras. Fílon se pergunta, diante de tantas suposições, em quais se fiar (D VII, 8)? Ele, que segue uma proposta não dogmática, afirma que não temos como escolher em caso de não haver evidências, já que extrapolam nossas capacidades de inquirição (D VII, 10-11), mas caso se reconheça o grau de probabilidade, há que se sopesar em favor de causas naturais, como a vegetação, por serem mais evidentes que causas abstratas (D VII, 14), já que haveria ao menos uma sombra de evidência em favor de hipóteses naturais (D VII, 15). Enfim, na avaliação desse conjunto de suposições, as que devem ser consideradas minimamente devem estar mais consoante os critérios do repertório explicativo de Hume: simplicidade, explicações naturalizantes e não ultrapassar os limites investigativos.

A hipótese da parte VIII coroa essa questão, uma vez que ele insiste ao longo da argumentação que uma força interna que atua na própria matéria ao longo do tempo (D VIII, 4-5) é plenamente concebível, sem qualquer agência voluntária, sendo cega (D VIII, 7). Hume não aponta exatamente o que seria essa força, em que pese Monteiro ver aqui um pré-darwinismo (MONTEIRO, 2009, p. 128)<sup>758</sup>, mas abre a possibilidade de que hipóteses ulteriormente desenvolvidas possam completar essa lacuna, desde que seguindo as regras estabelecidas. Isso Hume reconhece quando Fílon afirma que sua hipótese não é completa

---

<sup>758</sup> Cf. MONTEIRO, 1979, p. 298-299.

nem perfeita, mas se adequa aos limites de nossa investigação (D VIII, 11), o que enseja que a proposta de um agente extramundano não consegue fazer: estar consoante os limites de nossas faculdades, não é simples e nem tem base evidencial empírica que a sustenta em termos naturais. Há aqui um ponto importante a ser notado, o fato de que Hume reconhece que a ocorrência de um erro em sua teoria pode ser solucionada pela sempre observância das regras, as quais reconduzem a investigação para sua senda, enquanto que hipóteses abstrusas se perdem no desejo e na curiosidade pelo absurdo (D IV, 9 e 11), abrindo o triunfo para o cético (D VIII, 12). O triunfo que propõe Hume não pode ser do ceticismo radical<sup>759</sup>, uma vez que Fílon o rejeita (D I, 11), mas ele quer mostrar que, seguindo a hipótese teísta, não há maior plausibilidade em seguir hipóteses exdrúxulas do que crer em Deus como causa do mundo. Essa questão não se põe diante da hipótese de explicação meramente natural, porquanto, não fere as regras do repertório explicativo dantes assentado na filosofia humiana.

Resta perceber que, dentre várias propostas explicativas não viáveis em sentido explicativo, figura a teísta como afastável, ou seja, Deus não se mostrou necessário, nem evidencialmente justificado e muito menos respeita os limites investigativos humanos em relação à compreensão e à explicação do mundo natural e das ações humanas, sendo, outrossim, menos plausível, como evidenciam as críticas ao argumento do desígnio e ao *a priori*. Dessa forma, a filosofia proposta nos *Diálogos* não acolhe o conceito de Deus, preenche todas as características do ATEA, sendo possível e justificável uma interpretação da obra a partir de nossa proposta de ateísmo.

A nossa proposta interpretativa inviabiliza apenas a compatibilidade entre a filosofia da religião de Hume e uma leitura a partir do APC. De fato, falta-lhe um dos pontos cruciais, a saber: uma prova de que Deus não existe. Esse tema será tratado algures neste capítulo<sup>760</sup>, contudo, disso aduz-se que o ANC e o AC são compatíveis com a teoria humiana, mas não contemplam toda a abrangência da análise filosófica humiana acerca da questão da crença em Deus.

Em relação ao ANC, por ser o ATEA uma forma mais detalhada desse tipo de ateísmo, no sentido de incorporar suas regras e dar-lhes maior minudência operacional, logo, a teoria de Hume preenche vacuamente os critérios de ANC, por não lhes ferir nenhum: o conceito de

---

<sup>759</sup> Cf. O'CONNOR, 2001, p. 215; SMITH, Plínio, 1995, p. 165.

<sup>760</sup> No subitem 4.3.3.

Deus não é tomado dentro do repertório explicativo e há críticas aos argumentos em favor da existência de Deus, com vistas a mostrar suas fraquezas. Contudo, a proximidade entre ANC e a teoria filosófica do autor escocês, nos *Diálogos*, é menor do que a ATEA, já que se nota a apresentação constante de teorias alternativas que substituam propostas teístas, o que a definição mais tradicional do ANC não exige. Apenas com as correções que fizemos, ao exigir-lhe, além das críticas, uma fase construtiva em relação ao *onus probandi*, bem como ao propormos regras básicas de filosofia que sirvam como critérios avaliativos, as propostas do representante frequente de Hume ganham maior centralidade na crítica ao teísmo, portanto, fazendo do ATEA uma leitura da avaliação religiosa do autor escocês mais plausível ao acolher tanto as explicações naturalizadas, quanto o princípio da parcimônia e o ceticismo expostos na obra, relacionando-os dentro do cômputo geral argumentativo.

Além do mais, a interpretação do ateísmo a partir de uma leitura histórico-social também encontra guarida na proposta dos *Diálogos*. Ora, diante das propostas de AC de que se poderia crer em um deus alternativo ao vigente ou crer no deus vigente, mas alterando-lhe características, as propostas sobre como interpretar Deus na obra ensejam esse tipo de ateísmo. Hume retira os atributos morais, em decorrência do argumento acerca da existência do mal, bem como não consegue supor tamanha perfeição em Deus diante de tantos erros e defeitos em sua suposta obra. Como a proposta do Deus vigente era do teísmo clássico ortodoxo - Deus infinitamente bom, onipotente, onisciente, criador único de tudo -, logo, não há compatibilidade entre esse conceito de Deus e qualquer suposta proposta de um Deus nos *Diálogos*. Contudo, essa interpretação de Hume diz pouco sobre sua posição ao longo do texto, pois daria o ensejo de que o modo como a questão foi tratada possibilitaria crer em um deus modesto, o qual é igualmente afastado, de tal sorte que não se crê em nenhum Deus, sendo um ateísmo mais forte que o proposto pelo AC. Assim, o ateísmo contextual não compreende o papel das explicações naturalizadas, da regra de parcimônia e nem do ceticismo da obra, apenas verificando o resultado em relação ao contexto, portanto, esvaziando a própria argumentação filosófica.

Dessa forma, o ATEA é igualmente mais plausível que o AC, como o é em relação ao ANC, por tratar de toda a argumentação apresentada, tanto em relação às críticas à natureza de Deus quanto em relação a sua própria existência, não a tornando possível de ser incorporada ao repertório explicativo humano.

#### 4.3.2 O ATEA e a reversão da Parte XII

Uma proposta de interpretação dos *Diálogos* deve ser capaz de lidar com o que ficou conhecido como reversão de Hume na parte XII. Em que pese o tratamento dado no capítulo primeiro desta tese<sup>761</sup>, devemos apresentar a compatibilidade entre nossa interpretação de ateísmo e a argumentação da última parte da obra.

Argumentei no primeiro capítulo que a reversão de Hume é apenas aparente, pois seu porta-voz frequente afirma que as condições a serem preenchidas para se justificar crer em Deus não são satisfeitas, de modo especial, pela carência de evidências (D XII, 4), uma vez que as dessemelhanças são mais fortes que as semelhanças (D XII, 6). Assim, apenas reconhecer que há analogia entre a natureza e os engenhos humanos não prova que a causa disso tudo seja um Deus.

Ora, pouco antes dessa assertiva, Filon havia dito que um fato deve ser tomado por indiscutível “quando é apoiado por todos os argumentos que sua natureza admite” (D XII, 4), assim, reconhecer a existência de Deus requer, por se tratar de questões de existência, um conjunto de evidências empíricas, as quais não estão presentes. Apesar de reconhecer a existência de uma intenção, propósito ou finalidade (D XII, 2), Filon não o atribui necessariamente a uma Mente Divina, aliás, afirma que a regra de simplicidade, quando usada em sentido religioso, embora se refira apenas à natureza (*Ibid.*, *id.*), é “sem pensar”, como o fazem os astrônomos. Tendo também sido usada em outros ramos da ciência e filosofia, “quase” nos leva a reconhecer a existência de um Autor Inteligente. É um quase, uma vez que restaria mostrar, como exige adiante, que as regras do próprio fato sustentem a investigação sobre ele.

Ora, Filon argumenta sobre o que Deus poderia ter feito para ser mais clara sua presença (D XII, 4): ter feito sua presença muito perceptível a partir de seus efeitos, de modo muito evidente, ou seja, os efeitos naturais deveriam ser um sinal forte da existência de um Autor com as características propostas pelo teísmo. Contudo, as evidências não confirmam efetivamente aquela possibilidade (poderia ter feito) e essa consequência (deveriam mostrar

---

<sup>761</sup> Conferir o ponto 1.3.3

sua causa), quedando serem mera suposição. Isso quer dizer que haveria essa possibilidade, mas não que ele tenha se concretizado.

Cleanto tenta aduzir da fala de Fílon a conclusão de que a proposta teísta se coloca nessa perspectiva de realização da força da evidência exigida, sendo não sustentável suspender o juízo ou afrontar a hipótese teísta (D XII, 5). Contudo, a resposta de Fílon não a reforça, mas esvazia o conceito de Deus (HOLLEY, 2002, p. 96-98), ao dizer que as semelhanças levantadas entre natureza e engenhos podem ser consideradas, desde que não se afastem as dessemelhanças, as quais, sendo levadas em consideração na investigação, fazem aproximar o conceito de Deus do de mente ou pensamento (D XII, 6). Dessa aproximação, Fílon entende haver aí uma questão verbal, a qual denomina “disputa verbal”, sobre os conceitos de Deus e Mente.

A introdução da disputa verbal (D XII, 6) serve para mostrar que a suspensão do juízo sobre o tema não é o melhor caminho (D XII, 5-6), pois a causa que se pretende suprema deve levar em conta o que há de não-comum, e não apenas o comum. Assim, a razão indica a divindade, mas, dada a analogia, podendo ser também referida como mente ou pensamento. A analogia, que remonta à evidência empírica, parece se apresentar como um critério de correção à razão, e não um complemento, como expõe Fílon acerca da indicação de Deus pela razão poder ser considerada problemática. Dada essa condição problemática, não haveria óbice à aproximação Deus e Mente, pelas regras de analogia, sem que, todavia, esses conceitos estejam plenamente esclarecidos. Portanto, tentando sanar as disputas verbais, devemos esclarecê-los.

Contudo, no caso presente não é possível sanar por se tratar de questão de graus de qualidade: de Deus e de uma Mente. Dessa forma, a impossibilidade de saber o grau de diferença entre Deus e uma Mente se mostra irresoluto, o que não favorece o teísta, mas o ateu, dada a grandiosidade Divina. Assim, algum tipo de propósito advir de uma coisa como uma inteligência mais poderosa que a humana, como uma força interna à natureza, não prejudica o afastamento da crença em Deus, já que as evidências indicam uma maior compatibilidade com as explicações naturais, a regra de parcimônia e os limites investigativos humanos exigidos. Ora, sendo irresistível supor uma finalidade ou um propósito (D XII, 2), tendo que ser explicado, logo, a hipótese de uma força como uma mente em sentido natural mostra-se mais plausível que uma divindade no cômputo geral do argumento. Aliás, Hume

não está efetivamente precisando esse conceito de origem mental, mas usa de uma estratégia de esvaziar o conceito de Deus, de tal sorte que se assemelhe a uma condição quase humana (D XII, 7), reduzindo sua extraordinariedade.

Contudo, como argumentado na parte XI, Fílon havia mostrado que um Deus, quando modesto em qualquer hipótese, perde por completo sua função tanto explicativa quanto na própria religião, ou seja, esse esvaziamento advindo da aproximação Deus-Mente favorece uma interpretação ateísta e não de consolidação da presença de Deus (O'CONNOR, 2001, p. 210-211). Ora, não se verificando diferença, pelo princípio da parcimônia, impõe-se um *onus probandi* acerca da necessidade de evocar Deus para explicar o mundo e a vida humana, mesmo que em uma versão mais modesta; o que as interdições às provas mostraram não ser possível. Tendo Cleanto falhado nisso, logo, não se deve optar por Deus. A aproximação ateu e teísta feita por Fílon (D XII, 7), ao invés de ensejar algum tipo igualdade de valor entre ambos, dá ao teísmo uma condição muito mais frágil, ao enfraquecer o seu conceito de divindade, tornando-a não necessária, em relação à proposta ateísta. Hume volta a tocar nesse ponto mais ao final da parte XII, quando afirma que não se pode reduzir a divindade a perspectivas humanas, em especial, ao se reconhecer a influência das paixões nas crenças religiosas (D XII, 25-26), de tal sorte que podemos, ao descrever a Divindade, incorporar-Lhe paixões e ações tipicamente humanas (D XII, 31). Fazer isso seria Sua degradação, a qual é frequente entre o vulgo, mas não concede melhores condições aos teístas e cétricos filosóficos, já que suas tentativas de compreensão da divindade não apresentam melhores resultados (D XII, 32).

Efetivamente, Hume não conclui que Deus não existe dessa comparação entre ateus e crentes, mas há que se considerar o impacto que essa aproximação gera na crença em Deus: sendo a Divindade equiparada a uma mente, como mostrado na parte XII, fica ainda mais fácil afastar o conjunto evidencial em favor da existência de um tal ser, porquanto a inferência não se sustenta (D XII, 4), enfraquecendo o suporte à crença. Isso se torna mais claro ao final da exposição inicial do personagem cétrico, quando afirma que as evidências naturais em prol de supor uma divindade em comparação com as morais são mais sustentadas (D XII, 8). Disso não se pode concluir pela existência de Deus sustentada pela experiência, uma vez que o grau de semelhança em relação aos atributos morais é inexistente, logo, conferir aos atributos naturais uma força maior não significa dar a eles grande peso, portanto, não há ganho nessa



afirmação para os teístas, uma vez que a proporção moral é nenhuma, reforçando a fraqueza da hipótese teísta em qualquer campo investigativo: mundo natural ou vida humana. A fraqueza dessa crença abre espaço para teorias alternativas. Em que pese Fílon não explorá-las na parte XII, uma vez que já o fizera *ad nauseam* nas partes de IV a XI, os exemplos levantados convergem para a questão moral e da vida social. Dessa forma, apesar de não incorporar a crença não há um Deus, não possibilitando uma interpretação a partir do APC, ele mantém a não-necessidade de um Deus para compreender o mundo natural e a vida humana, permitindo propostas explicativas alternativas, consoante a interpretação do ATEA.

O impacto dessas afirmações iniciais em Cleanto é tamanho que ele conclui que delas pode-se supor uma proposta ainda mais radical, a saber, a ausência de religião, de tal modo que ele afirma que mesmo uma religião corrupta é melhor do que nenhuma (D XII, 10). O personagem de teísmo experimental quer resgatar ao menos uma função social da religião de cura moral e dos corações (D XII, 12). Note-se o deslocamento do debate sobre Deus para o tema da religião e seu papel prático, contudo, Cleanto reconhece que esse conjunto de interdições e propostas alternativas ao teísmo afastam não apenas a crença em Deus, mas o que dela decorre, inclusive em sentido prático. A resposta de Fílon deixa isso mais evidente.

Ora, não há que se supor qualquer impacto positivo da religião na vida humana (D XII, 11), uma vez que as evidências, inafastáveis (D XII, 13)<sup>762</sup>, mostram que “os mais pequenos grãos de honestidade natural e benevolência têm mais efeito na conduta humana” (*Ibid., id.*) do que as crenças propostas pelos teólogos. Valendo a ressalva já posta no subitem 3.1.3, que Cleanto representa os teólogos empiristas, logo, Hume está sendo direto em suas críticas à proposta moral vigente que atribui exclusivamente a Deus o fundamento da boa ação humana<sup>763</sup>, buscando uma proposta de moral que desconsidera Deus como fundamento (D XII, 15), propondo uma alternativa natural - uma inclinação natural (D XII, 13-14) -, já que a religião, por conseguinte, suas crenças, impactam negativamente também na vida social (D XII, 16-17), com maus hábitos (D XII, 18) e egoísmo (D XII, 19). Essa influência negativa não escapa nem mesmo à política (D XII, 21), a qual gera efeitos negativos no que tange à liberdade pública, ciência, razão, entre outras coisas (*Ibid., id.*). Dessa forma, Hume conclui

---

<sup>762</sup> Fílon afirma que os exemplos sobre o mal gerado pela religião na sociedade não pode ser evitado.

<sup>763</sup> Sobre o debate acerca da questão da relação entre moralidade e crença em Deus, conferir RUSSELL, 2008, p. 239-263; GASKIN, 1979, p. 147-152. Russell defende que, desde o *Tratado*, Hume já havia elaborado as bases para uma filosofia moral irreligiosa.

por não precisar, em relação a essa questão, supor a existência de um Deus, cabendo alternativas explicativas referentes à moral e à vida social de modo apenas natural, o que também é compatível com o ATEA.

A última questão a investigar é a compatibilidade entre o ATEA e o que Hume supõe ser uma verdadeira religião, conceito introduzido após as ressalvas às perniciosas práticas da religião. Aquela verdadeira religião não pode ter consequências morais perniciosas como as apresentadas (D XII, 22), além de afastar toda a superstição, uma vez que são fonte de meras aparências, mas não de verdadeira filosofia (D XII, 25). Contudo, sendo a base da religião, argumenta logo em sequência, o medo ou terror (D XII, 29), não se pode encontrar, no modo natural em que se manifesta, alguma proposta religiosa verdadeira, uma vez que a disposição mais natural não faz as pessoas pensarem em religião (*Ibid.*, *id.*).

Como a proposta da verdadeira religião tem pretensões bem modestas (O'CONNOR, 2001, p. 203), esta pertenceria ao experimentalismo (*Ibid.*, p. 203-204), no sentido de que não comportaria investigações além de nossas capacidades (GASKIN, 1978, p. 139), o que está consoante o critério de limitação da inquirição humana da obra. Inclusive, para a teologia natural ser aceita, deveria preencher condições específicas (D XII, 33), os cinco “se” (O'CONNOR, 2001, p. 205-206), a saber<sup>764</sup>: I) **se** a teologia natural se reduzisse à proposição de que há uma analogia remota entre causa e efeito a partir do mundo com a inteligência humana; II) **se** esta proposição não puder ser objeto de uma explicação mais específica; III) **se** esta proposição não oferecer qualquer influência na vida humana; IV) **se** a analogia não puder ser levada além da inteligência humana e transferida a qualidades da mente humana e V) **se** este for o caso, logo, conclui Fílon, a pessoa “mais inquisitiva, contemplativa e religiosa” poderá dar seu assentimento filosófico.

Entretanto, os critérios não podem ser preenchidos pelo fato da religião que adota a teologia natural pretender I) uma analogia forte e com alto grau de semelhança, consoante a proposta de Cleanto; II) as propostas teístas mudam a proposição de I), uma vez que se afastam do remoto em prol de uma analogia forte; III) Cleanto insiste de modo sistemático na parte XII que a religião é a melhor forma de cura da vida humana; IV) a proposta teísta propõe uma analogia para viabilizar uma inferência além de nossas capacidades, ao inquirir sobre Deus, super-estimando suas qualidades. Dessa forma, não sendo as condições

---

<sup>764</sup> Para uma maior explicação dessas condições, conferir o ponto 1.3.3 da presente tese.

preenchidas pelo teísmo, logo, V) não se pode dar assentimento de modo justificado às crenças e às proposições decorrentes da crença-base de que há um Deus, não podendo tomá-la dentro do repertório explicativo apresentado por Hume.

Isso enseja buscar outros assentimentos que possam estar conforme esses critérios, destacando-se o ATEA, uma vez que se encaixa na proposta de explicação natural, limitação investigativa e simplicidade. Dessa forma, consoante: I) as alternativas naturais não ferem esse critério por poderem introduzir analogias apenas fracas (remotas) sem comprometê-las, ao se fiarem apenas nas evidências empíricas; II) introduz-se de outro modo uma afirmação de simplicidade, ao pretender que a explicação seja a mais específica possível, portanto, compatível com as explicações naturalizadas, uma vez que buscam apenas o mais simples e necessário; III) as forças naturais cegas e sem bondade não se comprometem em serem um fundamento não-natural da vida humana, permitindo uma proposta a partir das inclinações naturais e IV) as alternativas naturais querem se manter dentro das regras de simplicidade, evidência e limitação investigativas, além de mostrarem a possibilidade de propor qualidades ordenadoras que não sejam dependentes de uma divindade, logo, mais próximas de uma força mais modesta, como a mente humana. Assim, V) o assentimento poderia ser dado em caso de uma proposta afastar o conceito de Deus e suas decorrências. Em que pese Hume apresentar essas condições para a teologia natural, nota-se que são preenchidas pelo ATEA, reforçando a ideia de que, na última parte, o autor se utiliza de uma crítica de esvaziamento do teísmo, mesmo que de modo indireto, para não parecer equiparar teísmo e ateísmo de modo tão explícito<sup>765</sup>.

O término dessa questão parece ensejar um fideísmo pelo fato de Hume afirmar que a pessoa religiosa, em sua investigação e contemplação das coisas, teria um sentimento natural de religião, buscando uma verdade revelada (D XII, 33). Todavia, essa afirmação poderia corroborar tal tese apenas se vista isoladamente. O que precede a questão é mostrar que apenas preenchendo aquelas condições, poderia o religioso dar um assentimento filosófico à questão, contudo, sendo as questões tratadas obscuras e extraordinárias, resta “uma expectativa e um desejo ardente”, mas nunca uma certeza com base em dados empíricos. Sem essa certeza, restaria a fé a ser buscada para quem reconhece as imperfeições da razão. Hume não está dando seu aval a essa proposta, senão, um diagnóstico de que, diante da força e

---

<sup>765</sup> Isso reforça também a preocupação histórico-social com os impactos da crítica à religião.

insistência da religião em se manter, em que pesem as investigações e demonstrações de sua fraqueza, a única alternativa que resta, de modo mais coerente, ao religioso mais maduro é buscar a revelação, em contraposição ao dogmático que ainda insiste em negar os limites da religião. Assim, para o religioso, não que ele se reconheça como tal, o ceticismo seria a melhor forma de manter sua crença de modo mais sólido. Ora, Hume não está concluindo em prol de que os limites investigativos exigem uma busca pela revelação, mas restringindo sua análise aos religiosos que queiram seguir em sua inclinação natural.

Nisso, Hume reconhece a força natural da religião advinda da credulidade e das paixões dominantes, mas não afirma ser essa a posição a ser tomada diante das evidências, da regra de simplicidade e limites investigativos. Inclusive, o princípio da parcimônia reforça nossa leitura do ATEA, pois, não há que se propor um ateísmo apenas do ceticismo, pois quedaria ainda a alternativa fideísta como último castelo da crença; entretanto, da conjunção entre explicações naturalizadas, regra de parcimônia e ceticismo investigativo, o fideísmo não consegue justificar a necessidade de se manter a crença em Deus, já que ela não acrescenta nada em termos explicativos às questões referentes ao mundo natural e à vida humana, o que a enfraquece, possibilitando nossa interpretação ateísta.

Diante disso, aquilo que seria uma verdadeira religião nada mais é do que uma religião meramente humana (MOSSNER, 1977, p. 18) que afasta elementos de sobrenaturalidade, da revelação e de qualquer justificação evidencial (*Ibid.*, p. 17-18). Em sentido moral, Gaskin é categórico em chamá-la religião secular (GASKIN, 1979, p. 157-158; GASKIN, 1978, p. 173), contudo, apesar de sua disposição em não afastar por completo o conceito de Deus em termos de compreensão do mundo natural, a argumentação de Hume não abre espaço para a crença em seres sobrenaturais em seu repertório explicativo, já que não são necessários, ferindo o princípio da parcimônia, sendo apenas legado aos já religiosos que não podem abdicar desse sentimento natural de religião. Isso torna a filosofia humiana uma teoria sem lugar para Deus, em especial no que toca à compreensão do mundo natural e da vida humana.

Essa conclusão acerca da busca dos religiosos pela fé reforça a posição não dogmática de Hume em sua investigação. Ele não tem pretensões de acabar com a religião a partir da obra, já que reconhece nela uma força natural a partir de paixões predominantes, indolência, credulidade e ignorância (LIVIA, 2011, p. 520-522), cuja educação natural consolida e reitera sua força (FOLEY, 2006, p. 100), inclusive na crença em Deus. Assim, não seriam os

*Diálogos* a provar que Deus não existe, uma vez que ele se propõe a discutir de modo sério e fundamentado a questão religiosa (YAJIMA, 2017, p. 257). Todavia, é digno de nota que as críticas ali presentes não deixam espaço para se evocar a crença em Deus e outras crenças religiosas de modo justificado, mesmo sem uma refutação em sentido estrito, de tal forma que Hume enseja que seriam, no máximo, crenças idiossincráticas (MARQUES, 2005, p. 133), mas não necessárias.

#### 4.3.3 A maior plausibilidade da interpretação consoante o ATEA

Enfim, queda ainda mostrar a maior plausibilidade da interpretação do ATEA em relação à leitura deísta, teísta e agnóstica. Para tal exame, há que se apresentar os critérios de análise. A leitura da proposta humiana de filosofia da religião, partindo do princípio da caridade e evitando um espantalho, busca dar coerência à argumentação interna, evidenciando suas consequências. Assim, uma tal leitura deve lidar com as propostas de explicações naturalizadas, a regra da parcimônia e o ceticismo investigativo, visando relacioná-los com a crença de que há um Deus. Isso exige da interpretação mostrar qual a necessidade e relevância da presença de Deus dentro do escopo das explicações acerca do mundo natural e da vida humana, temas prevalentes na obra.

Começando pela interpretação de uma filosofia da religião teísta em Hume dentro dos *Diálogos*, há que se considerar sua defesa por quatro autores: Yoder, Shane Andre, Capaldi e Logan. Podemos dividir as teses em dois tipos: T<sub>1</sub>) os que acreditam que a questão não é sobre a existência de Deus, mas sobre a natureza - Yoder, Andre e Capaldi - e T<sub>2</sub>) quem defende que a questão se limita a apontar até onde se pode investigar sobre Deus (Logan). Ambos têm em comum a defesa do fato de que não haver uma prova efetiva de que Deus não existe é sinal de que não se nega sua existência, portanto, podendo tomá-la como algo presente no repertório explicativo humiano, além do fato de que as bases da moral não podem ser religiosamente sustentadas, afastando Deus como fundamento das ações morais.

Com isso, haveria um teísmo moderado em Hume nos *Diálogos* (ANDRE, 1993, p. 163-164; LOGAN, 1996, p. 200-201), no sentido de dar um assentimento a um Deus mais modesto que o do teísmo padrão, ou seja, este afirma ser Deus um ser infinitamente bom

(sustento da moral), criador de tudo, único, onipotente, onisciente e eterno; enquanto aquele assevera ser Deus superlativo, criador, único e não sustenta a moral.

A argumentação de T<sub>1</sub> se baseia nas seguintes questões<sup>766</sup>, incluindo os pontos comuns gerais: I) não há uma prova de que Deus não existe; II) há um assentimento ao argumento do desígnio ao final da obra; III) a questão é sobre a natureza e não sobre a existência de Deus, por isso, um Deus de natureza modesta. Já T<sub>2</sub> se constrói com base<sup>767</sup> em: I) não há uma prova da não existência de Deus e II) crer em Deus é uma propensão natural muito forte, superando a força do ceticismo investigativo, não se fiando apenas à divindade padrão.

Destacam-se quatro problemas das interpretações teístas supramencionadas: 1) a restrição do conceito de ateísmo adotado; 2) ferir as regras de parcimônia e de explicações naturalizadas; 3) não mostrar a relevância de Deus dentro da filosofia de Hume e 4) a não compreensão da parte XII da obra dentro do cômputo geral. Ora, em relação a 1), todos eles partem do conceito de que um ateu necessita provar que Deus não existe, contudo, vimos que isso não se faz necessário. Assim, tanto T<sub>1</sub> quanto T<sub>2</sub> só funcionam como crítica ao APC, o qual é a versão mais forte de ateísmo, não sendo capazes de inviabilizar o ATEA<sup>768</sup>.

As duas versões de interpretação teísta acerca de Hume nos *Diálogos* necessitam de 1) para poderem, a partir da ideia de que a existência de Deus não está em disputa (D II, 1)<sup>769</sup>, proceder à compreensão dos demais argumentos. Contudo, em que pese essa afirmação feita inicialmente por Demea e Fílon (D II, 3), há que se considerar que o primeiro se introduz no debate a partir de um argumento sobre a existência e não a natureza divina. Aliás, como visto na parte 2.2 dessa tese, Demea não introduziu a parte do argumento cosmológico que trata da natureza divina, dedicando-se apenas àquela sobre a prova de sua existência. Além do mais, Fílon, na sequência de sua afirmação sobre a não-disputa acerca da existência de Deus, diz que tudo necessita de uma causa, contudo, seguido das seguintes ressalvas: a causa original do mundo, “seja lá qual for”, “chamamos Deus”. Ou seja, Fílon não está avalizando que não se pode disputar a existência divina, a não ser que se interprete o texto de modo isolado, pois não

<sup>766</sup> Para um debate mais detalhado acerca da posição de cada autor, verificar: YODER, 2008, p. 97-114; ANDRE, 1993, p. 145-166; CAPALDI, 1970, p. 233-240.

<sup>767</sup> Sobre a tese de Logan, conferir LOGAN, 1996, p. 194-202.

<sup>768</sup> Vale a ressalva de que defendemos a maior coerência e plausibilidade do ATEA em relação ao AC e ao ANC. Vide o ponto 4.3.1 dessa tese.

<sup>769</sup> Cf. YODER, 2008, p. 99-102; LOGAN, 1996, p. 193-194; CAPALDI, 1970, p. 233; ANDRE, 1993, p. 145-146.

há problemas em supor uma causa do mundo, sem que disso decorra imediatamente a correspondência entre ela e Deus. E mais, a estrutura do texto dedica onze partes, das doze, investigando duas provas da existência de Deus e não duas inquirições sobre sua natureza. Isso fica mais claro na crítica à versão modesta da parte onze, quando Fílon (D XI, 4) afirma que propor um Deus mais modesto pode até tornar o argumento sobre a existência de Deus mais consistente, contudo, não sustenta a inferência sobre a conclusão de que há um Deus; mesma conclusão a que chega em suas críticas ao argumento de Demea (D IX, 11). Assim, por mais modesto ou extraordinário que seja Deus, o centro da questão é como inferir a partir do mundo sua existência (argumento do desígnio) ou como provar via razão sua necessária existência (argumento cosmológico). Enfim, o ponto 1) não tem sustento textual, conflitando com as reservas que Hume faz aos argumentos: não há evidências de que Deus existe, embora a disputa inicialmente não pareça ser sobre a existência.

Logan, em sua versão teísta singular, tenta solucionar essa questão afirmando ser o ceticismo um sinal indicativo de que, ao não se provar a inexistência de Deus (1996, p. 195-196), não saber identificar Sua natureza exige tratá-Lo com cautela em relação aos seus atributos (LOGAN, 1996, p. 197-198). Contudo, a fraqueza do ponto 1) não sustenta as conclusões de Logan.

No que tange ao ponto 2), qualquer das propostas considera apenas o ceticismo investigativo em relação à análise da crença em Deus. Ora, as regras de simplicidade e das explicações naturais não são compatíveis com o teísmo, uma vez que o conceito de Deus e explicações naturais são excludentes, portanto, diante dos argumentos ao longo da obra, ambos não podem ser verdadeiros. Isso faz com que um seja necessário à explicação e outro não, portanto, inviabilizando adotar os dois, a não ser que ambos fossem precisos para compreender algum fato, o que as explicações naturais rejeitam. Assim, ao ignorar tais regras e se fiando apenas no ceticismo, de fato, não se pode concluir pelo ateísmo. Mas eles não mostram como o conceito de Deus obedece ao critério de parcimônia, respondendo à crítica a sua não-necessidade explicativa em relação ao mundo natural e à vida humana. Aliás, tanto T<sub>1</sub> quanto T<sub>2</sub> reconhecem que a moral é independente de Deus - ateísmo moral - (CAPALDI, 1970, 239-240), mas não mostram porque o mundo seria incompreensível sem o conceito de Deus. Assim, tendo explicações naturais presentes, evocar a Deus é multiplicar os entes sem necessidade. E mais, apenas supor Deus como mais uma explicação natural, tornando-o mais

modesto, reforça nossa tese de esvaziar o conceito de Deus e a ressalva de Fílon da parte XII, que visava evitar uma aproximação muito antropomórfica desse conceito, sob pena de ser irrelevante e substituível, uma vez que esta aproximação seria apenas fruto das paixões dominantes (D XII, 32-33).

Apenas Andre tenta compatibilizar Deus com as explicações naturais que não supõem seres super-naturais. Ele assevera (1993, p. 159-161) que um Deus modesto é compatível com uma versão de teísmo modesto, inviabilizando apenas o teísmo padrão, além de poder ser compatível com as explicações naturais por não ser perfeito e transcendente (*Ibid.*, p. 161-164). O problema dessa proposta de Andre está em diferenciar um Deus não transcendente ao mundo de uma força natural com poderes em grau superior ao ser humano, mas não divinos, como Fílon chegou a cogitar, por exemplo, no conceito de Mente como força ordenadora (D XII, 6) ou ainda no conceito de força cega atuante nas estruturas internas do mundo natural (D VIII, 5-6). O que seria um ente quase-divino em termos de atuação no mundo, sendo que outras propostas naturais são possíveis? Fílon responde a partir do critério de simplicidade: um ser desnecessário. Enfim, ainda remanesceria na hipótese de Andre ter que responder ao princípio da parcimônia, o que não fora feito.

Disso decorre que as interpretações teístas não mostram efetivamente qual a relevância de Deus na teoria humiana, dentro do cômputo geral argumentativo da obra, consoante o ponto 3). Sem Deus, seria o mundo incompreensível? Seria a vida humana sem sentido? Para Hume, não. Em relação à moral, as próprias interpretações reconhecem não ser Deus relevante para a questão; já no que toca ao mundo físico, poderia sua ordem, algo que não se poderia negar<sup>770</sup> (D XII, 2), provir de uma causa não divina? Ora, as propostas das partes VI a VIII da obra afirmam que sim. Aliás, haveria muito mais evidências em prol de causas naturais do que supor um princípio extra-mundano (D VIII, 11), o qual não é tão simples como não lhe supor existente (D V, 9; VII, 11). Dessa forma, não fica clara qual a necessidade de supor um Deus, apenas por Hume não provar que Ele não existe. Seria um raciocínio falacioso do seguinte tipo: I) Não há uma prova de que o ser *x* não existe; II) logo, há a necessidade de supor sua existência. A conclusão é muito forte para a premissa, a qual deveria ter o seguinte conteúdo: II) logo, podemos supô-lo existente. Dessa nova conclusão é que surge o ônus de provar a necessidade de supô-lo existente, afastando teorias explicativas

---

<sup>770</sup> Cf. TAGLIAFERRO, 2005, p. 186-187.



alternativas, sem se multiplicar os seres de modo desnecessário. Contudo, as reservas aos argumentos de Demea e Cleanto interdita essa possibilidade, deixando apenas as hipóteses naturais como plausíveis diante do quadro argumentativo humiano, obedecendo os limites investigativos e a regras de simplicidade.

Há também que se notar a incompreensão da parte XII, consoante o ponto 4). T<sub>1</sub> propõe ser uma real reversão ou aderindo à tese de Cleanto do argumento do desígnio (CAPALDI, 1970, p. 234-235) ou afirmando poder haver um argumento do desígnio não natural (ANDRE, 1993, p. 151-153; YODER, 2008, p. 105-107); já T<sub>2</sub> defende que, mesmo não aderindo ao argumento do desígnio, Hume estaria tratando a crença em Deus como um sentimento natural irresistível a todos (LOGAN, 1996, p. 199-200). Em relação a essa última hipótese, de T<sub>2</sub>, nota-se que a interpretação do último parágrafo não levam consideração o fato de que a adesão via fé, como uma inclinação natural, seria apenas para a pessoa já religiosa e não para o ser humano. Ou seja, tendo Hume reconhecido a força da inclinação das pessoas religiosas em favor da existência de um Deus, seria mais coerente elas não serem dogmáticas. Contudo, disso não decorre que crer em Deus é uma inclinação natural<sup>771</sup>, para Hume, sendo uma falácia da composição, por aplicar a todos<sup>772</sup> as características de uma parte: se os religiosos têm uma forte inclinação natural advinda das paixões predominantes, logo, a crença em Deus é natural em geral. Isso não é o caso, pois a inclinação natural dos religiosos decorre de suas paixões dominantes.

Já no que toca à interpretação de T<sub>1</sub>, há uma confusão entre assentir à existência em geral de uma ordem ou desígnio (D XII, 2) com o fato de assentir ao argumento do desígnio. Isso é o caso pois aderir a este significa incorporar os passos analógicos, inferenciais e sua conclusão, ou seja, dizer que há evidências empíricas de que há um Deus, que essas evidências sustentam a inferência em prol da Sua existência com caracteres extraordinários, o que fora negado pela argumentação de Fílon, inclusive em sua versão conclusiva mais modesta da parte XII. Mesmo a proposta de um argumento do desígnio não natural carece de justificação e plausibilidade, pois, buscar uma causa em geral não implica buscar uma causa extraordinária, cabendo o ônus da prova, para Hume, mostrar que não se fere o princípio da simplicidade e nem se extrapola os limites investigativos ao se concluir por uma tal causa.

---

<sup>771</sup> Gaskin defende, inclusive, que não se pode tomar a crença em Deus como crença natural. Cf. GASKIN, 1974, p. 281.

<sup>772</sup> Gaskin defende que a crença em Deus não é universal. Cf. *Ibid.*, p. 293.

Além do mais, dever-se-ia interpretar essa nova versão não-natural dos argumento do desígnio em relação às explicações naturalizantes, tão presentes na obra, e que sustentam inquirições acerca de existências. Em suma, a interpretação teísta caduca ao interpretar as partes, os argumentos e as regras usadas por Hume na obra.

Há ainda a proposta de uma leitura deísta de Hume nos *Diálogos*, tendo em Gaskin o seu principal defensor<sup>773</sup>. Ora, o próprio comentador (1983, p. 166-167) afirmava que o deísmo na época do autor escocês defendia: o afastamento da revelação, a crença em Deus e na Providência e o uso da razão natural para justificar as crenças religiosas<sup>774</sup>. A ideia de um deísmo fraco se justificaria pelo fato de o deísmo de Hume não se valer do uso da razão natural para justificar as crenças, mormente, a crença em Deus e na Providência. Além disso, segue a rejeição à revelação, além de aceitar a crença em Deus, as quais estariam presentes no deísmo geral. Contudo, Gaskin reconhece que esse Deus é muito mais modesto que o do teísmo padrão.

Nessa senda, o comentador sumariza o deísmo humiano no seguinte sentido (GASKIN, 1978, p. 168)<sup>775</sup>: I) Hume dá um assentimento implícito de que há um Deus (*Ibid.*, p. 166), quando reconhece que a ordem do mundo pode ser fruto de um agente ordenador; II) esse agente não pode ser extraordinário, mas apenas ter as características necessárias para produzir o efeito; III) o agente não pode ter características morais e IV) não implica qualquer base moral religiosa (*Ibid.*, p. 167), sendo, portanto, secular (*Ibid.*, p. 169). Em um texto posterior, Gaskin (1983, p. 171) acrescenta outra característica do deísmo atenuado humiano, a saber: V) não aceita a revelação.

A base do deísmo de Gaskin está na ausência da prova da existência de Deus, sendo a principal razão para afastá-Lo do ateísmo (1978, p. 167). Contudo, como já explorado à exaustão, cabe uma interpretação do ateísmo que não se compromete com uma prova da inexistência de Deus, enfraquecendo um dos principais pontos do comentador. Ademais, Gaskin (1983, p. 162-163) tem em vista apenas o ateísmo da época, quando o compara com o

---

<sup>773</sup> Sessions também segue uma leitura aproximada do deísmo. Cf. SESSIONS, 1991, p. 26-29; *Ibid.*, 2002, p. 220.

<sup>774</sup> Isso já fora proposto em nossa definição de deísmo no ponto 4.1.3 dessa tese.

<sup>775</sup> O'Connor chega a propor um deísmo atenuado em Hume, contudo, reconhecendo que seu deísmo beira a um teísmo em sentido de investigação natural e um ateísmo em termos de moral (2001, p. 212). Assim, não reconhecemos muita diferença entre a proposta acima tratada, do teísmo, e a argumentação de O'Connor. Para o argumento do comentador, conferir: O'CONNOR, 2001, p. 206-212.

deísmo, o que incorreria em uma restrição interpretativa do impacto da filosofia da religião de Hume, caso ela fosse apenas interpretada dentro do contexto do século XVIII. Para ele, o ateísmo estava ligado ou ao elemento contextual (1978, p. 166-167) ou a alguns poucos que negavam, nunca abertamente, a existência de Deus. Assim, Hume seria ateu apenas por negar o Deus cristão padrão, portanto, um AC, sem poder expandir esse conceito para outras propostas de ateísmo, uma vez que não haveria negação aberta da existência divina. Contudo, argumentei que uma interpretação de ATEA é compatível com a argumentação da obra, incorporando todos os aspectos tratados pelo autor inglês, mesmo em uma leitura mais contemporânea, ainda que ele não expresse abertamente a proposição: não há um Deus.

Não apenas isso, resta saber que tipo de agente seria esse deus modesto que não é um Deus extraordinário e nem uma força natural (1983, p. 165-166). Não há elementos textuais que reforcem supor um agente efetivo de ordem, apenas haver um princípio ordenador, mas não pessoal, como uma Mente ou um Pensamento (D XII, 6). Seguindo o ponto II), tentando obedecer a regra de parcimônia, de modo não explícito, Gaskin afirma que esse agente só pode ter as características suficientes para produzir seus efeitos, portanto, não ser extraordinário. Ora, as hipóteses propostas por Hume, pela boca de Filon, que contêm as capacidades de produção de um mundo natural não podem ser humanizadas em termos de agência, incorrendo no antropomorfismo criticado por Filon ao longo da obra (D IV, 5; V, 1; XII, 31).

Por mais que Hume efetivamente não refute a existência de Deus, ainda sendo possível supô-Lo evidente, disso não decorre que o autor escocês o incorpore ao seu repertório explicativo, o qual, reconhece a não-necessidade de multiplicar os entes. Assim, esse ser modesto da interpretação de Gaskin fere o princípio da simplicidade, apesar de buscar coerência com as explicações naturais - já que haveria mais evidências em prol de um Deus modesto - e com os limites investigativos propostos nos *Diálogos*. Na verdade, um exame mais minucioso revela que a proposta de um agente intermediário (GASKIN, 1978, p. 166) obedece apenas os princípios dos limites investigativos, uma vez que as evidências em prol das causas do mundo não são fortes o suficiente em prol da proximidade humana (D V, 1; VII, 3; XII, 6-8), sendo um dos principais pontos de dissemelhança levantado por Filon ao longo dos *Diálogos*, por conseguinte, ferindo também as evidências que sustentam um agente como um tipo de explicação natural.

Enfim, a proposta de uma leitura deísta de Hume não é capaz de mostrar a necessidade de um Deus tão desinflacionado em termos de atributos. Até mesmo porque, em uma outra área de intervenção divina, que seria a moral, a interpretação de Gaskin reconhece ser independente da divindade (GASKIN, 1979, p. 151-152), portanto, sopesando ainda mais um argumento que mostre a necessidade de se evocar um Deus para a compreensão do mundo natural, o que está ausente na proposta de Gaskin, uma vez que seu argumento está formulado apenas em um sentido negativo: a) Hume não mostra que Deus não existe; II) mesmo que tenha rejeitado os argumentos em favor de Sua existência em sentido extraordinário; III) assim, cabe uma divindade modesta, logo, IV) Deus. Dessa forma, V) por supô-Lo possível, incorpora-o em seu repertório explicativo. A conclusão não segue das premissas, por ser apenas uma formulação que depende da afirmação de que Hume não nega que Deus existe. Mas essa premissa não tem força suficiente para concluir que disso ele incorpore a crença possível de que haja um Deus.

Por fim, queda analisar a proposta de Noxon (1964, p. 257) de que o agnosticismo é a melhor interpretação acerca da filosofia da religião humiana. A tese de Noxon se baseia em duas premissas básicas: 1) a questão sobre o Autor primeiro não é alcançável pela nossa investigação, portanto, não podemos saber se existe ou não um Deus, já que não temos nem garantias e nem justificações para tais crenças (*Ibid.*, p. 257-258) e 2) Hume quer mostrar a inutilidade dessa questão, ao mostrar os gravosos problemas incorridos na tentativa de reconduzir as estruturas naturais a uma Inteligência Divina, logo, visando incentivar um abandono da teologia natural em prol da vida comum (*Ibid.*, p. 258-259).

Há que se verificar a plausibilidade da leitura de Noxon, recapitulando a definição de agnosticismo aqui adotada: a) não ter mais razões para crer no teísmo mais ou menos que qualquer tipo de ateísmo; b) poder levar em conta a crença de que há um Deus, não em sentido teórico, mas prático e interior, sem precisar ter razões para isso; c) investigar as bases da crença em Deus, analisando as razões contra e a favor propostas; d) ser provisório, caso haja boas razões para se crer tanto no teísmo quanto no ateísmo, ou seja, não pode ser definitivo, pois, enfim, e) reconhece as limitações das capacidades humanas na investigação sobre o tema da existência de Deus.

O fato de a questão acerca da existência de Deus não ser possível de ser resolvida, como Noxon propõe em 1), não significa que há evidências iguais para ambos os lados. Pode-se não

ter uma solução definitiva, mas não há que afastar soluções mais plausíveis em detrimento de outras hipóteses com menor conjunto evidencial. Ora, faz-se necessário ao agnóstico não ter nenhum peso favorável nem aos argumentos contra e nem aos argumentos a favor da existência de Deus, logo, não podendo reconhecer evidências mais favoráveis a um do que a outro. E Hume não adota essa posição. As propostas de explicações naturais apresentadas têm, do ponto de vista das evidências empíricas, mais elementos que as indiquem justificadas, diante de uma investigação proposta na obra, do que hipóteses explicativas supernaturais (D V, 5-8). Isso fica claro na crítica à tentativa de ir além do mundo para explicá-lo (D IV, 9), quando supomos o ordenamento a partir de características internas ao mundo (D IV, 11); ou ainda quando ele afirma que há mais razões para não crer na razão do que na geração ou na vegetação ou no instinto como causas do mundo (D VII, 11), uma vez que a experiência nos fornece mais evidências a favor dos últimos do que daquela, inclusive supondo ser essa ordem algo natural ao mundo (D VII, 13-14); e mais, há a hipótese apresentado na parte VIII de uma força natural e interna ao mundo, a qual se mostra mais conforme às evidências do que uma explicação a partir de um Ser Inteligente Divino (D VIII, 11). Assim, Hume seria um agnóstico apenas se pudesse suspender os juízos sobre as explicações naturais, o que ele não faz, buscando mostrar que há alternativas explicativas às propostas religiosas.

Aliás, a conclusão de suspensão do juízo, argumento usado por Noxon para justificar sua leitura, como apresentado no final da parte VIII, mostra que as disputas que preparam o triunfo do cético são as religiosas, e não qualquer disputa (D VIII, 12). Ora, Hume faz uma ressalva, pela boca de Fílon, de que não se pode aceitar absurdos relativos a qualquer assunto e que os ataques e defesas dos teólogos é que mostram esses absurdos em cada teoria religiosa apresentada. De fato, o próprio autor reconhece que algumas de suas propostas naturais explicativas (D VIII, 11) podem ser tomadas como implausíveis, as quais, de pronto, não podem ser aceitas por ferirem alguma regra. Contudo, não são todas as explicações naturais que incorrem em absurdo a ponto de não serem aceitas, havendo algumas remanescentes, ressalva não presente nas conclusões dos argumentos de Cleanto e de Demea. Assim, os absurdos que preparam a suspensão do juízo advêm das disputas dos sistemas religiosos e não das explicações naturais, como as propostas nos *Diálogos*, o que enfraquece o ponto 1) de Noxon e evita preencher o critério a) da definição de agnosticismo.

Essa crítica se estende ao ponto 2). Ora, achar que o debate não é frutífero e deve ser abandonado não é o mesmo que dizer que a vida comum comporta um conceito como o de Deus. O que Noxon parece compreender é que se afastar do abstruso em prol do que tomamos por mais comum não interditaria a crença em Deus, tornando-a ainda possível. Contudo, essa conclusão, Hume não apresenta. As dificuldades propostas pelas teorias religiosas abrem alternativas explicativas que se mostram mais plausíveis. Uma suspensão total, portanto, o triunfo do céptico seria possível apenas se se mostrasse a inutilidade dos debates sobre a causa do mundo em qualquer esfera, o que Hume nega (D XII, 2), por ser necessário apresentar causas como formas de explicação. Não se podendo negar que haja uma causa no mundo, mesmo de sua ordem, uma investigação que respeite os limites investigativos é cabível, logo, não inútil. Assim, a tese da inutilidade poderia até ser aplicada para as investigações dos sistemas religiosos, contudo, não tendo como consequência permitir a crença em Deus.

De fato, como ressalva Noxon (1964, p. 259), a interdição está restrita às provas, mas ele esquece de analisar o lado construtivo do argumento, valendo-se apenas de uma interpretação desconstrutiva em relação à crítica aos argumentos propostos. O que o comentador não aponta é que, diante de tantas reservas postas, o autor começa a levantar hipóteses as quais não são todas implausíveis, logo, havendo uma perspectiva construtiva apresentada por Hume. Com isso, diante de seu ponto 2), em que pese haver a obediência aos limites investigativos, Noxon não é capaz de compreender as explicações naturais dentro dos *Diálogos*, o que torna sua leitura incompleta.

Ademais, o agnosticismo permite tomar Deus como uma crença prática e interna sem qualquer justificção para isso, consoante b). Contudo, um dos pontos mais fortes e evidentes da crítica humiana à crença em Deus está na inviabilização dos fundamentos da vida prática estarem em Deus. O autor da obra insiste em tomar a moral como algo não-religioso, havendo mais males que bens ao se conectarem ações e crenças religiosas, não sendo possível dizer que ele abona essa conexão. Assim, tomar Deus como uma crença interna é algo que Hume entende que as pessoas religiosas possam fazer, entretanto, isso não pode ser confundido com a ideia de que Hume também o faça, portanto, ele poderia entender uma postura agnóstica e fideísta, mas isso não implica que sua compreensão lhe faça comprometer-se como tal. O final da parte XII mostra que evocar apenas a fé para justificar a religião é algo disponível ao religioso para evitar o dogmatismo, contudo, Hume afasta a revelação de sua própria filosofia,

portanto, não se podendo confundir o que o autor escocês percebe ser uma atitude possível aos crentes - uma crença super-pessoal - com o que incorpora a sua filosofia. Dessa forma, não se pode preencher o ponto b), sob pena de haver uma contradição na teoria humiana da moral nos *Diálogos*.

Em relação aos pontos c), d) e e) da definição; a interpretação proposta por Noxon obedece e), uma vez que se preocupa em apontar os limites possíveis sobre as questões inquiridas. O mesmo valendo para o critério c), já que a avaliação humiana dos argumentos a favor da existência de Deus e das explicações alternativas está presente nos *Diálogos*, aliás, ocupando quase toda a obra. Apenas o critério d), que parece estar preenchido, fere a regra das explicações naturais.

O critério d) afirma que o agnóstico deve sempre estar disponível a mudar de opinião no caso de surgir maiores evidências em favor de alguma postura, sendo portanto, provisório. Ora, o ceticismo não radical de Hume na obra, evitando suspender o juízo sobre tudo, mas regulado pelas evidências, é *a priori* compatível com essa provisoriedade. Contudo, isso é apenas aparente. Ser provisório exigiria que o repertório explicativo humiano pudesse ao menos possibilitar que a crença em Deus pudesse se fazer presente. Contudo, as críticas aos argumentos do desígnio e *a priori* interditam essa plausibilidade diante dos pressupostos apresentados em sua filosofia: regra de parcimônia, explicações naturais e ceticismo investigativo. Ou seja, para que a crença em Deus pudesse ser uma possibilidade adventícia à filosofia humiana, o autor escocês deveria adotar uma de duas opções: ou supor um Deus mais modesto, compatível com o repertório explicativo atual; ou abandonar alguns princípios básicos de sua filosofia, em especial a tese de explicações naturais completas. Em relação à primeira opção, fere o critério de simplicidade, por não se mostrar discernível de outras causas naturais, logo, uma multiplicação desnecessária de causa. Especificamente ao último ponto, a reserva à crença se mantém mais robusta. Abrir mão de explicações naturais seria poder evocar causas e elementos explicativos afastados não apenas nos *Diálogos* como em outros textos, recuperando boa parte da filosofia abstrusa evitada por Hume. Questões de existência devem ser tratadas como questões de fato e não relações de ideias, logo, o critério de explicações naturais não pode ser afastado de uma investigação sobre a existência de Deus, sob pena de se poder crer em algo que não existe, logo, sendo um ser igualmente desnecessário na teoria filosófica proposta.

Em suma, a proposta de Noxon não é capaz de preencher todos os critérios de definição de um agnóstico, além ser incompleto na compreensão dos argumentos humianos na obra, já que destaca apenas o aspecto cético do argumento crítico às provas da existência de Deus apresentadas, não sendo capaz de uma proposta hermenêutica sobre o papel das explicações naturais.

Diante do exposto, cremos ser o ATEA a interpretação mais plausível por relacionar não apenas as críticas, mas as propostas naturais, céticas e de simplicidade presentes na obra, tanto no que tange à compreensão do mundo quanto no que se refere à vida humana prática. Com isso, uma leitura a partir do ateísmo dos *Diálogos* se mostra mais coerente que outras interpretações e não afasta a coerência da obra, porquanto não se contradiz I) aos aspectos literários, como a reversão da parte XII, bem como a identificação dos personagens; II) a cada argumento apresentado; III) a cada teoria filosófica levantada e IV) às conclusões que cada personagem propõe.



## Conclusão

A questão da crença na existência de Deus, apesar de parecer um tema dentre tantos em filosofia da religião, é crucial para compreensão das bases das crenças religiosas, de tal sorte que pode ser tratada como central. As decorrências práticas - na ética e vida social -, bem como epistemológicas são diretamente influenciadas pela resposta à questão: Deus existe?

Hume, consciente do impacto de tal inquirição no seu século, além da importância desse tema ao longo da história da filosofia, desde os clássicos - como fica evidente na influência de Cícero, por exemplo - não deixa de contribuir para a questão. Podemos dizer que sua obra fulcral sobre filosofia da religião, os *Diálogos*, centrou-se em mostrar como a crença-base de que há um Ser extra-mundano e extraordinário, como proposto pelo cristianismo, é deveras enfraquecida diante de uma crítica mais aguda aos argumentos em favor de Sua existência.

Para tanto, reconheceu-se a complexa composição da obra, em especial na estruturação dos personagens. Em um primeiro momento, diante de um triplice critério hermenêutico, os quais envolvem a função interna do personagem (C1), a presença de conteúdos filosóficos humianos defendidos pelo personagem (C2) e a concorrência de propósitos (C3), buscou-se mostrar a aproximação entre Hume e Fílon, sendo este tomado como representante frequente do autor da obra. Assim, tentou-se apresentar como os debates de sua época foram instanciados nos personagens Demea - com seu apriorismo mais dogmático - e Cleanto - em seu teísmo experimental.

Depois, procedeu-se a verificar como a posição filosófica de Demea e Cleanto se enquadra, cada uma a seu modo, no quadro intelectual oitocentista no que tange ao argumento em favor da existência de Deus. O primeiro personagem, representando o dogmatismo, traz uma prova *a priori* muito próxima à mais comum à época, a saber, a apresentada por Clarke nas *Boyle's Lectures*; o segundo, em seu experimentalismo religioso, traz um argumento comum - sem representante fixo, mas com muitas influências clássicas e atuais -, o qual parte da estrutura, arranjo e propósito natural e moral do mundo, denominado argumento do desígnio, sustentado por raciocínios de analogia.

Ao propor esses argumentos, Hume atualizou as provas da existências de Deus presentes, avaliando-as diante de um quadro básico de investigação, a saber: mostrar a viabilidade epistemológica de tais provas, a partir de uma análise consoante outras propostas

filosóficas já desenvolvidas em outras obras. As conclusões a que ele chega em relação aos dois argumentos é negativa: ambos são imprestáveis para o que se propõem, ou seja, não justificam a crença de que há um Deus.

Para o autor escocês, o argumento de Demea não se sustenta por um erro metodológico de inquirição, ao confundir questões de fato e relações de ideias, além de não compreender a estrutura do mundo, nem a relação entre as partes e seu todo, visando buscar fora o que pode ser explicado a partir de princípios internos da própria natureza do mundo. Já a prova de Cleanto incorre em inconsistência, porquanto as evidências em favor de Deus a partir do mundo não são empiricamente sustentáveis, uma vez que o arranjo e a ordem do mundo não se assemelham aos engenhos humanos naturais ou de empresa moral, inviabilizando raciocínios de analogia, por falta de semelhança. Em ambos os casos, o autor escocês faz uma interdição às provas, embora defendemos que não tenha apresentado uma prova contra a existência de Deus. Essa interdição abre a possibilidade de uma nova busca por causas do mundo natural e da vida humana, as quais não se fiam em qualquer tipo de ser sobrenatural.

Dessa forma, Hume se fiou em três princípios básicos os quais nortearam sua investigação: a) explicações naturalizadas, as quais buscam na natureza as razões de ser do mundo natural e da vida humana; b) um ceticismo que aponta os limites das faculdades humanas e c) a parcimônia, que consiste na busca pelo meio mais simples de compreensão da estrutura do mundo natural e sua explicação, como forma de conceder à inquirição maior certeza e adequação, afastando o abstruso e infundado. A pretensão da tese não fora avaliar se os argumentos de Hume de fato enfraqueceram a crença em Deus proposta pelo cristianismo, mas mostrar como a argumentação do autor escocês, em que pesem várias interpretações contrárias, pode ser lida a partir do ateísmo. Aliás, tentou-se apresentar que a interpretação mais coerente com o todo literário, argumentativo e filosófico está na interpretação de uma Filosofia sem Deus, por conseguir dar coerência aos diálogos entre os personagens, as modulações dos argumentos, ao contexto histórico-social e à controversa parte XII.

Assim, a dificuldade de compreender qual a resposta de Hume à pergunta se Deus existe ensejou uma nova compreensão de ateísmo possível. A análise que o autor escocês faz das crenças religiosas também recai sobre o modo correto de avaliá-las, assim, uma crítica dogmática não é crítica sustentável, bem como o uso da experiência sem o auxílio de regras de ajuste incorre em possíveis contradições e inconsistências. Por isso, as interpretações da

filosofia da religião de Hume que o vêem como deísta, teísta e agnóstico serem apenas parciais, já que não conseguem avaliar o peso epistêmico e prático da crença em Deus diante do quadro filosófico humiano. Embora Hume insista que há possibilidades explicativas sem Deus que são completas naturalmente, os intérpretes acreditam que ainda haveria lugar para Deus na filosofia do autor escocês, contudo, isso feriria o princípio da simplicidade, tal como ele o entende.

Ora, Hume usou desses expedientes investigativos para mostrar as fraquezas, que ele acredita haver, nos argumentos propostos por Demea e Cleanto, respectivamente, avaliando cada passo diante de sua coerência interna argumentativa e diante de outras propostas explicativas alternativas. Assim, reformular a definição de ateísmo fez-se imperativo diante de um quadro argumentativo que seguiu um caminho crítico mais modesto. As interpretações tradicionais de ateísmo, ligadas ao contexto ou mesmo ao conteúdo proposicional, não são capazes de captar o estilo de crítica de Hume, mesmo que o conceito de Deus tenha sido esvaziado.

Esse caminho escolhido por Hume abriu a possibilidade, mesmo reconhecendo que não fora essa sua intenção, de repensar o que seria um ateísmo possível, pois, a crítica a um argumento também deve ser feita diante das condições possíveis de inquirição, por isso, não haver uma afirmação categórica de que não há um Deus, mas enfraquecer a crença Nele a partir de construções positivas, com as explicações naturalizadas, cumulativamente a uma fase negativa, que demonstre os limites da justificação dessa crença.

Dessa forma, essa tese não apenas conclui por uma leitura dos *Diálogos* com base no ATEA, analisando a composição dramática da obra, mas enseja perguntar pelo grau de força que o ateísmo pode adquirir enquanto crítica: I) se de fato uma prova efetiva de que Deus não existe ou II) se apenas uma proposta alternativa e incompatível ao teísmo.

Hume adotou este, quiçá supondo aquele como inviável diante das capacidades humanas de compreender o mundo natural e a vida social, não se fiando a um possível dogmatismo crítico. A opção por uma filosofia que afaste Deus sem prová-Lo inexistente permite, mesmo não sendo o propósito dessa tese, a pergunta sobre a força possível do ateísmo, contudo, essa questão fica aberta para outra investigação.

## Bibliografia

### Obras de Hume

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. London, UK: Penguin Classics, 1985 [1739-1740].

\_\_\_\_\_. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2009 [1739-1740].

\_\_\_\_\_. Abstract. In.: **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2009 [1739-1740], p. 641-662.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [1739-1740].

\_\_\_\_\_. Abstract. In. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [1739-1740], p. 679-699.

\_\_\_\_\_. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Introduction and Notes by Martin Bell. London, UK: Penguin Classics, 1990 [1779].

\_\_\_\_\_. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Introduction and Notes by Norman Kemp Smith. New York: Social Sciences Publishers, 1948 [1779].

\_\_\_\_\_. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010 [1748].

\_\_\_\_\_. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2004 [1748].

\_\_\_\_\_. Diálogos sobre a Religião Natural. In: **Obras sobre Religião**. Trad. Pedro Galvão e Francisco Barreiros e introdução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1779].

\_\_\_\_\_. História Natural da Religião. In: **Obras sobre Religião**. Trad. Pedro Galvão e Francisco Barreiros e introdução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1757].

\_\_\_\_\_. Do surgimento e Progresso das Artes e Ciências. PIMENTA, P. (org.) In.: **A Arte de Escrever Ensaio: David Hume**. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, p. 83-106, 2008 [1742].

## Bibliografia primária

ANSELMO. **Proslogion, seguido do Livro em favor de um insensato, de Gaunilo e do Livro Apologética**. Porto: Porto Editora, 1996.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. v. I. São Paulo: Editora Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **Suma contra os Gentios**. v. I. São Paulo: Editora Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

BEATTIE, James. **Essay on the Nature and Immutability of Truth**. Edinburgh: Denham & Dick, 1805.

BENTLEY, R. **A confutation of atheism from the origin and frame of the world: part I** a sermon preached at St. Mary-le-Bow, October the 3rd, 1692: being the sixth of the lecture founded by the Honourable Robert Boyle. London: Printed for Henry Mortlock: 1693a [1692]. Disponível em: <<http://dbooks.bodleian.ox.ac.uk/books/PDFs/590074671.pdf>>. Acesso 10 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. **A confutation of atheism from the origin and frame of the world: part II** a sermon preached at St. Martin's in the Fields, November the 7th, 1693b [1692]: being the seventh of the lecture founded by the Honourable Robert Boyle. London: Printed for Henry Mortlock: 1693 [1692] Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A69557.0001.001?rgn=main;view=fulltext>>. Acesso 10 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. **A confutation of atheism from the origin and frame of the world: part III** a sermon preached at St. Mary-le-Bow, December the 5th, 1692: being the eighth of the lecture founded by the Honourable Robert Boyle. London: Printed for Henry Mortlock: 1693c [1692]. Disponível online em: <<https://books.google.com.br/books?id=CotmAAAACAAJ&pg=PA1&lpg=PA1&dq=A+Confutation+of+Atheism+from+the+Origin+and+Frame+of+the+World+december&source=bl&ots=wnyu7mSPmc&sig=w0NBHkgYttu7a75z5x-DsYFSqr3Y&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiVhdvj06nVAhVFQZAKHQWqDrMQ6AEIRTA G#v=onepage&q=A%20Confutation%20of%20Atheism%20from%20the%20Origin%20and%20Frame%20of%20the%20World%20december&f=false>>. Acesso em 10 jun. 2017.

BERKELEY, George. **Alciphron ou The Minute Philosopher: A Defense of the Christian Religion against the So-called Free-thinkers**. [S.l.]: [s.n.], 2007. Disponível em: <<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/berkeley1732.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

BUTLER, Joseph. **The Analogy of Religion Natural and Revealed**. London: J.M.Dent & Sons Ltda. 1906 [1736].

CÍCERO. *De Natura Deorum*. In.: VENDEMIATTI, Leandro Abel (trad.). *De Natura Deorum de Cícero*. 2003, 148f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2003.

\_\_\_\_\_. London: Harvard University Press, 1967.

CLARKE, S. **A Discourse Concerning Obligations of Natural Religion and Truth and Certainty of the Christian Revelations**, Glasgow: Richard Griffin and Co., 1823 [1705].

\_\_\_\_\_. **A Demonstration of the Being and Attributes of God and other Writings**. Notes by Enzo Vailati. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1704].

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010 [1787].

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975 [1690].

NEWTON, I. **The Mathematical Principles of Natural Philosophy**. New York: Daniel Adee, 1846 [1687]. Disponível online em: <<https://archive.org/stream/newtonspmathema00newtrich#page/n507/mode/2up/search/God>>. Acesso em 10 jul. 2013.

\_\_\_\_\_. **Philosophiae Naturalis Principia Mathematica**. London: [s.n], 1687. Disponível online em: <<https://www.gutenberg.org/files/28233/28233-pdf.pdf>>. Acesso em 10 jul. 2012.

SHAFTESBURY. **Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times**. v. I, Indianapolis, EUA: Liberty Fund, 2000 [1711].

\_\_\_\_\_. **Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times**. v. III, Indianapolis, EUA: Liberty Fund, 2001b [1711].

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª ed. São Paulo: EdUsp, 2008 [1921].

### **Bibliografia secundária**

ALLISON, Henry E. "Whatever begins to be must have a cause of existence": Hume's analysis and Kant's response. In.: **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 76, n. 3, mai. 2008, p. 525-546.

ARMSTRONG, D.M. **What is a Law if Nature?**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

ANDIC, M. "Experimental theism" and the verbal dispute in Hume's *Dialogues*. In.: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, n. 56, v. 3, p. 239-256, 1974.

ANDRE, Shane. Was Hume an Atheist?. In: **Hume Studies**. v. XIX, n. 1, apr., 1993.

ANNAS, Julia. Hume e o Ceticismo Antigo. In.: **Sképsis**. n.2, p. 131-148, 2007.

ANSCOMBE, G.E.M. Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause': Hume's Argument Exposed. In.: **Source: Analysis**, v. 34, n. 5, abr., 1974, p. 145-151.

ATZSCH, D.; KOPERSKI, J. Teleological Arguments for God's Existence. In.: ZALTA, E.N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, jul., 2016. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/teleological-arguments/>>. Acesso em 05 mai. 2017

BARNHART, Joseph. Hume's Legacy of Philosophical Theology. In.: **Southeast Philosophical Studies**. v. 15, 1990, p. 12-18.

BECK, W. D. The Cosmological Argument: A Current Bibliographical Appraisal. In.: **Philosophy Christi**. v. 2, n. 2, p. 283-304, 2000.

BELL, Martin. The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*. **Hume Studies**, v. 27, n. 2, p. 227-246, nov. 2001.

BENNETT, Jonathan. **Learning from six Philosophers**. USA: Oxford University Press, 2001, v. 2.

BERLIN, Isaiah. Hume and the Sources of German Anti-Rationalism. In.: MORICE, G.P. (ed.). **David Hume: bicentenary papers**. Austin, Texas: University of Texas Press, p. 93-116, 1977.

BERMAN, David. **A History of Atheism in Britain: com Hobbes to Russell**. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2013.

BREMMER, Jan N. Atheism in Antiquity. In.: MARTIN, Michael (org.). **The Cambridge Companion to Atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 11-26.

BROOKE, John H. **The Legacy of Robert Boyle - then and now**. Disponível online em: <<https://www.gresham.ac.uk/lectures-and-events/the-boyle-lecture-the-legacy-of-robert-boyle-then-and-now>>. Acesso em 06 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. Science and Secularization. In.: HARRISON, Peter (org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BULLIVANT, Stephen. Defining Atheism. In.: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael. **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 11-21.

CALVERT, Brian. Another Problem about Part IX of Hume's "Dialogues". In.: **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 14, n. 2, jun.1983, p. 65-70.

CAMPBELL, Joseph K. Hume's Refutation on Cosmological Argument. **International Journal for Philosophy of Religion**. n. 40, 1996.

CAPALDI, Nicholas. Hume's Philosophy of Religion: God without ethics. In.: **International Journal of Philosophy of Religion**. vol. 1, n. 4, p. 233-240, dez. 1970.

CARABELLI, Giancarlo. **Hume e la Retorica dell'Ideologia: uno Studio dei "Dialoghi sulla Religione Naturale"**. Firenze: La Nuova Scuola Editrice, 1972.

CARTWRIGHT, N. Comments on Wesley Salmon's 'Science and Religion'. In.: **Philosophical Studies**. v. 33, n. 2, fev. 1978, p. 177-183.

CLARK, Samuel. Hume's Uses of Dialogues. In: **Hume Studies**. v. 39, n. 1, p. 61-76, dez. 2013.

CRAIG, William. **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**. London: Macmillan Press, 1980.

\_\_\_\_\_. In Defense of Theistic Arguments. In.: **The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennet in Dialogue**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, p. 67-96, 2008.

DANCY, J. 'For Here the Author is Annihilated': Reflections on Philosophical Aspects of the Use of the Diálogos Form in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. In: **Proceedings of British Academy**, n. 85, 1995.

DAVIE, G. Berkeley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy. In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, 1979, p. 43-62.

DAVIS, S. Irony and Argument in *Dialogues XII*. In.: **Religious Studies**. v. 27, n. 2, jun. 1991, p. 239-257.



DENDLE, P. A note to Hume's Letter to Gilbert Elliot. In.: **Hume Studies**. v. XX, n. 2, nov. 1994, p. 289-290.

DICKER, Georges. **Hume's Epistemology and Metaphysics**. London: Routledge, 1998.

DRAPER, Paul. Atheism and Agnosticism. In.: ZALTA, E.N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, set., 2017. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>>. Acesso em 05 fev. 2018.

DUERLINGER, J. **The Verbal Dispute in Hume's Dialogues**. In.: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. vol. 53, n. 1, p. 22-34, jan. 1971.

DYE, James. A Word on Behalf of Demea. In.: **Hume Studies**, v. XV, n. 1, p. 120-140, abr. 1989.

\_\_\_\_\_. Demea's Departure. In.: **Hume Studies**, v. XVIII, n. 2, p. 467-482, nov. 1992.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas Tradições Filosóficas: aporias e problemas de teologia natural**. v. I. São Paulo: Paulus Editora, 2003.

FERRAZ, Marília Cortês de. **Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume**. 2012. 194f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FLEW, Anthony (ed.). **Writings on Religion**. La Salle, IL: Open Court, 1992.

FOLEY, R. Unnatural Religion: Indoctrination and Philo's Reversal in Hume's *Diálogos Concerning Natural Religion*. In.: **Hume Studies**. v. 32, n. 1, p. 83-112, abr. 2006.

FOGELIN, Robert J. Hume's scepticism. In: NORTON, David F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 209-237, 2009.

FOSL, P. S. Doubt and Divinity: Cicero's Influence on Hume's Religious Skepticism. In.: **Hume Studies**. v. XX, n.1, p. 103-120, abr., 1994.

FRANKLIN, James. More on Part IX of Hume's Dialogues. In.: **The Philosophical Quarterly**. v. 30, n. 118, jan. 1980, p. 69-71.

GARRETT, Don. What's True about Hume's 'True Religion'?. In.: **The Journal of Scottish Philosophy**. v. 10, n.2, p. 199-220, set. 2012.

GASKIN, J.C.A. Hume on Religion. In: NORTON, David; TAYLOR, Jacqueline F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 480-513, 2009.

\_\_\_\_\_. Hume's Attenuated Deism. In.: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. vol. 65, n. 2, p. 160-173, jan. 1983.

\_\_\_\_\_. Hume, Atheism, and the "Interested Obligation" of Morality. In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, p.147-159, 1979.

\_\_\_\_\_. **Hume's Philosophy of Religion**. 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1978.

\_\_\_\_\_. Hume's Critique of Religion. In.: **Journal of History of Philosophy**. v. XIV, n. 3, jul. 1976, p. 301-311.

\_\_\_\_\_. God, Hume and Natural Belief. In.: **Philosophy**. v. 49, n. 189, jul. 1974, p. 281-294.

GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2002.

GUERLAC, H.; JACOB M. C. Bentley, Newton, and Providence: The Boyle Lectures Once More. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 30, n. 3, p. 307-318, jul.-set.,1969.

GUIMARÃES, Livia. Ceticismo e Crença Religiosa no *Tratado da Natureza Humana*. In.: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 124, p. 509-528, dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Simpatia, Moral e Conhecimento na Filosofia de Hume. In.: **dois pontos**. Curitiba, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 203-219, out. 2007.

HALDANE, J.J; SMART, J.J.C. **Atheism and Theism**. 2<sup>a</sup> ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

HANNAM, James. **God's Philosophers**. London: Icon: 2009.

HARRISON, Peter. **The Fall of Man and the Foundations of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HENDEL, Charles. **Studies in the Philosophy of David Hume**. Princeton: Princeton University Press, 1925.

HENRY, John. Religion and the Scientific Revolution. In.: HARRISON, Peter (ed.). **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HICK, John. God as Necessary Being. In.: **The Journal of Philosophy**, v. 57, n. 22/23, dez., 1960, p. 725-734.

- HOLDEN, T. **Spectres of False Divinity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HOLLEY, D.M. The Role of Anthropomorphism in Hume's Critique of Theism. In.: **International Journal for Philosophy of Religion**. v. 51, n. 2, p. 83-99, abr., 2002.
- HURLBUTT III, R. H. David Hume and Scientific Theism. In.: **Journal of the History of Ideas**. v. 17, n. 4, out., 1956, p. 486-497.
- \_\_\_\_\_. **Hume, Newton and the Design Argument**. Nebraska: University of Nebraska Press, 1965.
- HYMAN, Gavin. **A Short History of Atheism**. New York: I.B. Tauris & Co, 2010.
- \_\_\_\_\_. Atheism in Modern History. In.: MARTIN, Michael (org.). **The Cambridge Companion to Atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 27-46.
- JACOB, Margaret. **The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans**. London: George Allen & Unwin, 1981.
- JANTZEN, Benjamin, C. **An Introduction to Design Arguments**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- JEFFNER, A. **Butler and Hume on Religion: a comparative analysis**. Stockholm, Sweden: Diakonistyrelsens Bokförlag, 1966.
- JONES, Peter. Hume's Two Concepts of God. In.: **Philosophy**. vol. 47, n.182, p. 322-333, out. 1972.
- KENNY, Anthony. Agnosticism and Atheism. In.: CORNWELL, John; MCGHEE, Michael (orgs). **Philosophers and God: at the frontiers of faith and reason**. New York: Continuum, 2009.
- KHAMARA, Edward J. Hume versus Clarke on the Cosmological Argument. In.: **The Philosophical Quarterly**. v. 42, n. 166, p. 34-55, jan.1992.
- KNOOS, R.C. A New Look at the Cosmological Argument. In.: **American Philosophical Quarterly**, v. 34, n. 2, p. 193-211, abr. 1997.
- KRAAL, Anders. Anglicanism, Scottish Presbyterianism, and the Irreligious Aim of Hume's *Tratado*. In.: **Hume Studies**. v. 39, n. 2, p. 169-196, nov. 2013.
- LAING, B.M. Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. In.: **Philosophy**. v. 12, n. 46, p. 175-190, abr., 1937.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. 9<sup>a</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LINVINSTON, Donald. Hume's Conception of True Religion. In.: **Hume's Philosophy of Religion: The Sixth James Montgomery Hester Seminar**. Winston-Salem, North Carolina: Wake Forest University Press, 1986.

LOGAN, Beryl. Why Hume Wasn't an Atheist: A Reply to Andre. In.: **Hume Studies**. v. XXII, n. 1, p. 193-202, abr. 1996.

MALHERBE, Michel. Hume and the Art of Dialogue. In.: STEWART, M. A.; WRIGHT, John P. **Hume and Hume's Connexions**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

MARQUES, J. O. de A. A crítica de Hume ao argumento do desígnio. In.: **Dois pontos**. Curitiba, v. 1, n. 2, p. 129-147, jan.-jun., 2005.

MARTIN, Michael. **Atheism: a Philosophical Justification**. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

MARTINHO, F. Verbete tautologia. In.: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. (eds.) **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 724-725.

MAWSON, T.J. The Case Against Atheism. In.: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael. **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 22-37.

MCCANN, H. J. Getting Scientific about Religion. In.: **The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennet in Dialogue**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2008, p. 113-125.

MERRILL, Kenneth R. **Historical Dictionary of Hume's Philosophy: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements**. n. 86. USA: The Scarecrow Press, Inc, 2008.

MONTEIRO, J.P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

\_\_\_\_\_. Hume, Induction, and Natural Selection. In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, 1979, p. 291-308.

MORELLI, José Cláudio. Conhecimento e Natureza na Filosofia de David Hume. In.: **Enfoques**. v. XXI, , p. 103-116, 2009.

MOSSNER, Ernest C. The Enigma of Hume. In.: **Mind**. New Series, v. 45, n. 179, p. 334-349, jul. 1936.

\_\_\_\_\_. Hume and the Legacy of the *Dialogues*. In.: MORICE, G.P. (ed.). **David Hume: bicentenary papers**. Austin, Texas: University of Texas Press, p. 1-22, 1977.

MUMFORD, S. **Laws in Nature**. London: Routledge, 2006.

NELSON, John. **Hume's "New Scene of Thought" and The Several Faces of David Hume in the *Dialogues Concerning Natural Religion***. Lanham, USA: University Press of America, 2010.

NORTON, D.F. An Introduction to Hume's Thought. In.: NORTON, David F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 1-39.

NOXON, J. Hume's Agnosticism. In.: **The Philosophical Review**, v. 73, n° 2, abr./1964.

\_\_\_\_\_. **La evolución de la Filosofía de Hume**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

O'CONNOR, DAVID. **Hume on Religion**. London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2001.

de OLIVEIRA, André Luiz Holanda. Lugar e Papel da Crítica à Religião na Filosofia de David Hume. In.: **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. v. 3, n° 1, dez./2013.

ONFRAY, Michel. **Tratado de Ateologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

OPPY, Graham. Cosmological Arguments. In.: **Noûs**. v. 43, n.1, 2009, p. 31-48.

OWEN, D. Hume and the Mechanics of Mind. In: NORTON, David F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 70-104.

PENELHUM, T. **God and Skepticism**. Dordrecht, Holanda: D. Reidel Publishing Company, 1983a.

\_\_\_\_\_. Divine Necessity. In.: **Mind**, v. 69, n. 274, abr., 1960, p. 175-186.

\_\_\_\_\_. Butler and Hume. In.: **Hume Studies**. v. XIV, n. 2, p. 251- 276, nov. 1988.

\_\_\_\_\_. Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy. In.: **Philosophical Quarterly**. v. XXXIII, n. 131, p. 166-181, abr. 1983b.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Greco-Português e Português-Grego**. 8 ed. Braga, Portugal: Editora Apostolado da Imprensa, 1998.

PIKE, Nelson. Hume on the Argument from Design. In: HUME, David. **Diálogos Concerning Natural Religion**. Edited and with commentary bay Nelson Pike. New York: Bobbs-Merrill Company, 1970, pp. 127-238.

PLANTINGA, Alvin. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Where the Conflict Really Lies**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Does God Have a Nature?**. Wisconsin: Marquette University Press, 1980.

PRICE, John V. Sceptics in Cicero and Hume. In.: **Journal of the History of Ideas**. v. 25, n. 1, jan-mar., 1964, p. 97-106.

PRUSS, Alexander R. **The Principle of Sufficient Reason: a reassessment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

RABBITE, E. Hume's Critique of the Argument from Design. In.: TWEYMAN, Stanley. **David Hume: Critical Assessment**. v. V, Londres: Routledge, 2002.

RATZSCH, D.; KOPERSKI, J. Teleological Arguments for God's Existence. In.: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. dez., 2016. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/teleological-arguments/>>. Acesso em 14 jun. 2017.

RECCA, C. Natura e Istituzione della religione in David Hume. In.: **Annali della Facoltà di Scienze della Formazione**. v. 6, p. 65-110, 2007. Disponível online em: <<http://ojs.unict.it/ojs/index.php/annali-sdf/article/view/57>>. Acesso em 12 abr. 2017.

REICHENBACH, Bruce. Cosmological Argument. In.: ZALTA, Edward N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, dez., 2016. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/cosmological-argument/>>. Acesso em 05 jan. 2017.

RITCHIE, J. **Naturalismo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

ROWE, William. The Cosmological Argument and the Principle of Sufficient Reason. In.: **Man and World**. v. 1, n.2, mai. 1968, p. 278-292

\_\_\_\_\_. The Cosmological Argument. In: **Noûs**. v. 5, n. 1, fev. 1971, p. 49-61.

RUSE, Michael. Atheism, Naturalism and Science. In.: HARRISON, Peter (org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 229-243.

RUSSELL, Paul. **The Riddle of Hume's Treatise: skepticism, naturalism and irreligion**. New York: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Hume on Religion. In.: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. p. 1-74; dez., 2016. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/hume-religion/>>. Acesso em 01 de out. 2016.

\_\_\_\_\_. 'Atheism' and the Title-Page of Hume's Treatise. In.: **Hume Studies**, v. 14, n. 2, nov. 1988, p. 408-423.

SÀÁGUA, J. Verbete argumento. In.: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. (eds.) **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 42-46.

SALMON, Wesley. Religion and Science: a New Look at Hume's *Diálogos*. In.: **Philosophical Studies**. n. 33, 1978.

\_\_\_\_\_. Scientific Explanation and the Causal Structure of the World. In.: RUBEN, Davd-Hillel. **Explanation**. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 78-112.

SCHNALL, Ira. Hume on "Popular" and "Philosophical" Skeptical Arguments. In.: **Humes Studies**. v. XXXIII, n. 1, abr. 2007, p. 41-66.

SESSIONS, W.L. **Reading Hume's Dialogues**. Indiana, USA: Indiana University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. A Dialogic Interpretation of Hume's *Dialogues*. **Hume Studies**. v. XVII, n. 1, p. 15-40, abr. 1991.

SHEFFLER, R.J. David Hume's "Dialogues concerning Natural Religion": Otherness in History and in Text. In: **The Journal of Religion**, v. 70, n. 4, p. 589-605, out. 1990.

da SILVA, M. R. Hume e o Argumento do Desígnio. In.: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 113, p. 115-130, jun. 2006.

SMITH, Kemp. **The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines**. New York, USA: Palgrave Macmillian, 2005.

SMITH, Plínio. **O Ceticismo de Hume**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

STAHL, Donald E. Hume's Dialogue IX Defended. In.: **The Philosophical Quarterly**. v. 34, n. 137, out., 1984, p. 505-507.

STEWART, M.A. Hume and the 'Metaphysical Argument *a priori*'. In.: HOLLAND, A.J. (ed.) **Philosophy, its History and Historiography**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

STOEGER, William R. God, physics and the Big Bang. In.: HARRISON, Peter (org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 173-189.

STOVE, D.C. Part IX of Hume's *Dialogues*. In.: **The Philosophical Quarterly**, v. 28, n. 113, out. 1978, pp. 300-309.

\_\_\_\_\_. The Nature of Hume's Skepticism. In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, 1979, p. 203-225.

STROUD, Barry. **Hume**. London, UK: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977.

SWINBURNE, R. The Argument from Design. In.: **Philosophy**. v. 43, n. 165, p. 199-212, jul. 1968.

\_\_\_\_\_. **The Existence of God**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

TALIAFERRO, Charles. **Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TAYLOR, A.E.; LAIRD, J.; JESSOP, T.E. Symposium: The Present-Day Relevance of Hume's Dialogues concerning Natural Religion. In.: **Proceedings of the Aristotelian Society**. Supplementary Volumes - Hume and Present-Day Problems, v. 18, p. 179-228, 1939.

TEIXEIRA, C. Verbete *a priori*. In.: BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. (eds.) **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 1-7.

TOPHAM, Jonathan R. Natural Theology and the Sciences. In.: HARRISON, Peter (org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 59-79, 2010.

THROWER, James. **Breve História do Ateísmo Ocidental**. Lisboa: Edições 70, 1971

TWEYMAN, Stanley. Hurlbutt, Hume, Newton and the Design Argument. In.: **Hume Studies**. v. XIX, n. 1, p. 167-175, abr. 1993.

WADIA, P.S. "Philo Confounded". In.: NORTON, D.F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W.L. (eds). **McGill Hume Studies**. San Diego: Austin Hill, p. 387-396, 1979.

WARD, Keith. **God, Chance & Necessity**. Oxford: One World, 1996.

WIEAND, Jeffrey. Pamphilus in Hume's Dialogues. In.: **The Journal of Religion**. v. 65, n.1, jan. 1985.

WIELENBERG, Eric. **Deus e o Alcance da Razão: C.S. Lewis, David Hume e Bertrand Russell**. Aparecida, Sp: Ideias & Letras, 2010.

WIGELSWORTH, Jeffrey R. Samuel Clarke's Newtonian Soul. In.: **Journal of the History of Ideas**. v. 70, n. 1, jan., 2009, p. 45-68.



WILLIFORD, Kenneth. Demea's *a priori* Theistic Proof. In.: **Hume Studies**. v. XXVIX, n. 1, abr. 2003.

WRIGHT, J. Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician. In.: **Hume Studies**. v. XXVIX, n. 1, p. 125-141, abr. 2003.

WYNNE, John Patrick Frederick. **Cicero on The Philosophy of Religion: *De Nature Deorum* and *De Divinatione***. 2008. 380f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Cornell University, Cornell, 2008.

YAJIMA, Naoki. Why did Hume not become an Atheist? The Influence of Butler on Hume's *Diálogos*. In.: **The Journal of Scottish Philosophy**. v.15, n.3, p. 249-260, set.,2017.

YANDELL, Keith. **Hume's "Inexplicable Mystery"**. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

YENTER, Timothy; VAILATI, Ezio. Samuel Clarke. In.: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. mar., 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/clarke/>>. Acesso em 20 jan. 2017.

YODER, T.S. **Hume on God**. London: Continuum, 2008.

## Apêndice A - Seria o argumento de Demea propriamente *a priori*?

A questão de saber se o argumento de Demea é ou não apropriadamente chamado *a priori* tem relação com o modo como o personagem trata a argumentação e o conteúdo presentes na prova. Depois de analisados seus pormenores, no segundo capítulo desta tese, podemos verificar os elementos formais e materiais (conteúdo) da prova apresentada por Hume na boca de Demea, para sabermos se a nomenclatura *a priori* é referida corretamente.

A dúvida sobre o uso do termo *a priori* aplicado a argumentos chamados cosmológicos se dá devido ao modo como Kant trata o argumento. Em sua *Crítica da Razão Pura*, o autor alemão assevera que

A prova (cosmológica) parte, pois, da experiência; não é, por conseguinte, conduzida totalmente *a priori* ou ontologicamente; e, porque o objecto de toda a experiência possível se chama mundo, denomina-se prova *cosmológica* (...) Para bem assegurar o seu fundamento esta prova estriba-se na experiência (...) Mas a prova cosmológica só se serve desta experiência para dar um único passo, a saber, para se elevar à existência de um ser necessário em geral (KrV, B633-634/A605-606)<sup>776</sup>.

Para o filósofo de Königsberg, uma prova seria *a priori* ou não a depender de seu conteúdo fazer alguma referência à experiência, porquanto, *a priori* se refere àquilo que não parte da experiência ou dela depende (TEIXEIRA, 2006, p. 1-2). Para ele, no caso, o argumento deve ser chamado cosmológico por partir de uma experiência referente ao mundo ou à existência em geral (SWINBURNE, 2004, p. 133), no que pode ser percebido como existente, logo, não podendo ser considerado *a priori*. Aliás, Swinburne corrobora a visão de Kant quando afirma que “os pontos de partida de argumentos cosmológicos são as evidentes facetas da experiência” (*Ibidem*, p. 136)<sup>777</sup>, visão compartilhada por Knoos, quando afirma que o argumento é empírico em sua característica<sup>778</sup>.

Essa concepção de *a priori* não se afasta da de Hume, aliás, o próprio autor escocês, quando da discussão sobre o princípio causal, afirma que causas e efeitos são descobertos pela experiência e não pela razão (E IV, 7) como sinônimo de que elas não são *a priori*, tratamento

<sup>776</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010 [1787], p. 508-509.

<sup>777</sup> “The starting points of cosmological arguments are evident facets of experience”.

<sup>778</sup> “The argument is rigorously empirical in character: I nowhere make claims to a priori knowledge” (KNOOS, R.C. A New Look at the Cosmological Argument. In.: *American Philosophical Quarterly*, v. 34, n. 2, abr. 1997, p. 193).

igualmente dado, aliás, no próprio texto dos *Diálogos*, quando o filósofo escocês afirma que a razão abstrata deriva de investigações *a priori* (D IV, 7), já que não se referem à experiência. Desse modo, o conceito de uma prova apriorística usado por Hume nos *Diálogos* deve ser lido como uma prova que não depende da experiência, mas apenas da razão, que, se aplicado ao modo como Kant e Swinburne definem a prova cosmológica, acarreta a incoerência no uso da expressão, enquanto uma prova *a posteriori* seria aquela que evoca princípios ou informações advindos da experiência (O'CONNOR, 2001, p. 149).

Todavia, causa estranheza Hume definir a relação causal como questão de fato e não relação de ideias (E IV, 4 e 18)<sup>779</sup> e colocar na boca de Demea a definição de uma prova que se funda nessa relação como sendo *a priori*. Essa estranheza é apenas aparente, pois Hume estava consciente de como o argumento era tratado à época. Assim, não que Hume defenda que o argumento seja *a priori*, mas, sendo Demea um representante dos aprioristas<sup>780</sup>, em especial Clarke, o argumento era tomado pelo grupo contra o qual o autor escocês debatia como uma prova demonstrativa (DYE, 1992, p. 470), portanto, *a priori*, uma vez que se pauta em princípios de razão.

A base material do argumento está em saber se tomamos PSR como um princípio exclusivamente de razão ou um princípio a partir da experiência do mundo, ou seja, a questão versa, em sua centralidade, sobre a base que sustenta o argumento, se é uma base empírica ou exclusivamente racional. Para Kant e Swinburne, a base do argumento é notadamente empírica. O filósofo de Königsberg afirma, na *Crítica da Razão Pura* (KrV, B632/A604), que a prova cosmológica “conclui da necessidade incondicionada e previamente dada, de qualquer ser, a sua realidade ilimitada (...)”. Esta prova, chamada por Leibniz “de prova *a contingentia mundi*” - prova a partir da contingência do mundo -, pode ser, assim, formulada: “se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário”. Igualmente se expressa o autor inglês, afirmando que o argumento cosmológico é aquele que “parte da existência de objetos finitos (...) ou seja, qualquer objeto outro que não Deus. Contudo, outros argumentos chamados cosmológicos tem, de fato, partido de outra coisa mais específica, a existência de

<sup>779</sup> Cf. FERRAZ, 2012, p. 77.

<sup>780</sup> Cf. NELSON, 2010, p. 122; MOSSNER, 1936, p. 334-335; KRAAL, 2013, p. 171.

um universo fisicamente complexo” (SWINBURNE, 2004, p. 133)<sup>781</sup>. Assim, a tradição quase unânime de interpretação do argumento o concebe como advindo das informações do mundo, de tal sorte que a base de PSR, mesmo quando tomado como um princípio metafísico, como Swinburne atribui a Leibniz (2004, p. 147-148), tem sua sustentação no dado da existência contingente do mundo.

Assim, como nossa definição dessa prova está baseada em PSR, poder-se-ia concebê-lo como *a priori* se PSR for tomado como um princípio que não se sustenta na experiência, mas na razão.

Outro elemento a ser levado em conta em relação à definição do argumento está em saber se sua estrutura é indutiva ou dedutiva. Ora, um argumento tem seus métodos de inferências, ou seja, o modo como se extraem informações a partir de suas premissas, que compõem o elemento material. A parte das regras de inferências é importante, porquanto, auxiliam na concepção material da conclusão em relação às premissas, bem como na análise de se essas suportam aquela. Ora, segundo Swinburne (2004, p. 4) e João Sàágua (2006, p. 44-45), um argumento é dedutivo se suas premissas, sendo verdadeiras, forçam a conclusão a ser verdadeira. Já um argumento do tipo indutivo é aquele cujas premissas suportam a conclusão sem lhe exigir a verdade.

Argumentos que não se baseiam na experiência normalmente têm raciocínios e regras de inferências meramente dedutivos. Como as informações não são retiradas da experiência, logo, são definidas pela análise de certos princípios evidentes e universais. Pela definição de dedução, as informações da conclusão não ultrapassam as das premissas, fato que não ocorre com raciocínios indutivos. Com isso, tanto as premissas quanto as conclusões, no caso de um argumento dedutivo em cadeia, não se fundam na experiência do mundo em nenhuma hipótese. Já as regras indutivas são expansivas em termos de escopo, normalmente trazendo uma conclusão mais abrangente que a premissa original. Isso é mais evidente quando se parte de uma experiência de mundo para se concluir por uma regra ou princípio aplicável a outros casos não constantes estritamente na experiência inicial (SWINBURNE, 2004, p. 6). Há ainda o caso em que, a partir de informações empíricas, pode-se proceder a uma dedução. Todavia,

---

<sup>781</sup> “(...) that starts from the existence of a finite object (...) that is, any object other than God. However, other arguments called cosmological have in effect started from something rather more specific, the existence of a complex physical universe (...)”.

nesta situação, a conclusão não pode se apresentar como princípio ou regra geral, senão para apenas os casos contidos no escopo da experiência inicial.

Tomando PSR como um princípio de razão, diríamos que o argumento de Demea é *a priori* com base na ideia de que as informações seguintes são implicações racionais do conceito-base de PSR, evitando-se qualquer referência à empiria. Entretanto, caso PSR seja um princípio empírico, portanto, advindo de uma experiência do mundo, as informações contidas na conclusão não podem extrapolar as da premissa, portanto, não figurando como uma dedução. Poder-se-ia, quando de PSR ser um princípio empírico, deduzir de uma informação empírica uma conclusão cujo escopo não seja mais abrangente que a premissa, sendo uma conclusão mais modesta que a afirmação inicial ou tão modesta quanto, retirando, por exemplo, assertivas categóricas universais de conclusões deduzidas empiricamente. Resta saber qual é o caso em voga em relação ao argumento de Demea.

Quanto à questão das regras de inferência, Reichenbach (2016, p. 5) afirma que há uma tipologia que aponta para argumentos cosmológicos indutivos e dedutivos. Mas em todos os casos, a prova deveria ser considerada *a posteriori*, porquanto parte de dados sobre o mundo. No caso da prova *a posteriori* com caráter dedutivo, parte-se da existência de seres contingentes (*Ibidem*, p. 10-11); no caso da prova *a posteriori* com caráter indutivo, da estrutura do mundo (*Ibidem*, p. 57-59). Contudo, não seria essa a tipologia aplicada por Hume, porquanto ele não define a prova como *a posteriori* com regras dedutivas, mas como um argumento que se exime de tratar de questões empíricas. Com isso, a resposta para saber se o argumento é *a priori* ou não queda em saber se PSR é tomado como princípio empírico ou de razão e se a estrutura da prova é dedutiva, afastando a tipologia usada por Reichenbach.

Que o argumento de Demea se mostra estruturalmente dedutivo, é possível apreender de suas afirmações (D II, 6; IX, 1), porquanto nosso personagem não acredita ser possível inferir a existência de Deus a partir das limitações do mundo.

Tomarei a liberdade, Cleanto, disse Demea, de te dizer desde já que não aprovo a tua conclusão sobre a semelhança entre a Divindade e os homens, e ainda menos posso aprovar os meios pelos quais tentaste estabelecê-la. O quê?! Nenhuma demonstração da existência de um Deus?! Nenhum argumento abstracto?! Nenhuma prova *a priori*? (...) Não poderemos, neste assunto, ir além da experiência e da probabilidade? (D II, 6)<sup>782</sup>

---

<sup>782</sup> HUME, 2005 [1779], p. 25.

O texto acima é exemplar, em especial pela reserva apresentada por Demea aos “meios” usados para chegar à conclusão de Cleanto, a saber, um argumento que parta das informações sobre o mundo para se concluir pela existência do Deus teísta-cristão. Mais à frente na obra, debatendo com Filon sobre as diversas inferências cosmogônicas, nosso personagem afirma que os dados da experiência não garantem “conclusões tão extraordinárias” (D VII, 7), isso se aplicados na relação inferencial mundo-origem, sem recorrer a uma causa supramundana. Dessa forma, estaríamos sem justificação e fundamentação em nossos raciocínios, consoante o representante clarkeano na obra, se utilizássemos esses dados para inferir um ser muito mais extraordinário que o próprio mundo, que é a divindade, como fica claro também na parte IV, quando Demea critica o antropomorfismo de Cleanto. O representante de Clarke afirma que o raciocínio de Cleanto se baseia de tal modo na experiência que ele projeta em Deus as propriedades captadas pela empiria, as quais não são compatíveis “com aquela perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os verdadeiros teístas atribuem à Divindade” (D IV, 2). Assim, dadas a incompreensibilidade e extraordinariedade divinas, não se pode partir da experiência para concluir pela existência de um ser dessa natureza, sendo-nos exigida apenas uma prova demonstrativa, reafirmando a tese de Demea de que há gravoso óbice à fundamentação da inferência mundo-Deus em termos empíricos.

Além do mais, uma análise da estrutura do argumento mostra que Demea organiza sua prova sem precisar recorrer a alguma afirmação de fato que sustente sua argumentação. Dado que tudo que existe tem uma causa [A<sub>1</sub>] e que nada pode ser *causa sui* ou não ter causa [A<sub>2</sub>, derivação de A<sub>1</sub>], ou há uma cadeia infinita com ou sem uma causa de sua existência [A<sub>3</sub> e A<sub>4</sub>]. Sabendo que cada membro contingente da sucessão infinita deve ter uma causa anterior, cujo poder e eficácia determinam sua existência [A<sub>5</sub>, sendo uma derivação de A<sub>1</sub>], logo, a hipótese de uma cadeia infinita não ter causa não se compatibiliza com [A<sub>1</sub>] e [A<sub>5</sub>], sendo falsa [A<sub>6</sub>], exigindo que o todo da cadeia tenha uma causa última [A<sub>7</sub>], sob pena de violar PSR. Se a causa última for contingente, logo, ela também irá necessitar de uma causa [A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub> e A<sub>5</sub>], exigindo que ela seja, portanto, necessária [A<sub>8</sub>]. Caso isso não seja o caso, a ausência de uma causa dessa natureza não garantiria a existência de nada, dada a existência de uma cadeia completamente contingente. Dessa forma, a causa primeira não pode ser outra que não algo compatível com a necessidade, excluindo-se quaisquer causas externas [B<sub>1</sub>], o acaso [B<sub>2</sub>] e o nada [B<sub>3</sub>]; uma vez que o problema colocado por [A<sub>8</sub>] não se resolveria. Dessa forma, apenas

um Deus [B<sub>5</sub>] é compatível com as exigências de [A<sub>1</sub>] e [A<sub>8</sub>], que seriam: trazer em si a razão de sua existência, excluindo uma causa externa, e cuja não-existência implique contradição, por ser necessário, obrigando sua existência [B<sub>4</sub>]. Com isso, nosso personagem acredita que a conclusão de que há um Deus (causa primeira - exigência de PSR em [A<sub>1</sub>]) necessário (exigência de [A<sub>8</sub>]) não é uma informação que extrapole as premissas, estando nelas contida, além de ser forçosamente verdadeira dadas as premissas, o que é exigido de um argumento demonstrativo, segundo Swinburne e Sàágua.

A reconstrução de modo sucinto do argumento demonstra que Demea não evoca em nenhum momento dados ou informações obtidos pela experiência; não apenas deixando isso claro, mas tentando mostrar que a premissa seguinte segue de implicações da anterior. Não se está aqui a julgar seu sucesso, uma vez que a prova demeana é mais simples que a de Clarke e omite várias partes das derivações, mas apenas a estrutura. A única premissa que poderia gerar alguma controvérsia é [A<sub>2</sub>], uma vez que dizer que nada pode ser *causa sui* ou ser produzido do nada parece extrapolar as informações de [A<sub>1</sub>]. Como Demea não se expressa sobre essa questão, pode-se usar a referência que Hume faz em T 1.3.3.5 a essa derivação. Ou seja, o filósofo escocês sabia que Clarke acreditava que dizer que uma coisa não tinha causa implicava em supor ou que nada era sua causa ou que era causa de si mesmo (ALLISON, 2008, p. 535), o que seria uma contradição, por estarmos supondo que a coisa existiria antes de existir, quando aplicado a objetos contingentes. Sendo nosso personagem o representante do argumento clarkeano, é razoável e o mais provável que Hume tenha colocado essa suposição na boca de seu personagem, dirimindo a controvérsia.

Quanto à parte material, Ferraz (2012, p. 78) acredita que Demea parte de uma premissa - tudo o que existe tem uma causa - empírica. Para a autora, o princípio que afirma que tudo o que existe tem uma causa de sua existência, parte de uma constatação do mundo e não de uma verdade de razão, fazendo com que Hume chame a prova de *a priori* apenas pela estrutura do argumento se mostrar demonstrativa. Assim, Ferraz quer dizer que Hume considera *a priori*, no caso em questão, o método de inferência, mas não os elementos materiais, uma vez que as relações causais são tratadas pelo filósofo escocês como questões de fato (E IV, 14) e não de razão (FERRAZ, 2012, p. 77). Todavia, a despeito do argumento de Demea não ser tão completo quanto o de Clarke, como fora discutido, PSR é tomado como um princípio de razão, permitindo conduzir a uma contradição quando se o fere, como no caso de se negar a

existência de um Ser necessário. Além do mais, Hume, quando trata do argumento de Clarke (T I.3.3.5), não o trata como se o filósofo inglês apresentasse um princípio advindo da experiência. Hume acredita que os raciocínios causais são questões de fato, mas não atribui isso a Clarke, trazendo fortes indícios extra-textuais de que ele não projeta sua concepção das relações causais no argumento de Demea, o que conduziria a um espantinho em termos argumentativos. Seria muito óbvia a crítica ao nosso personagem no caso dele tomar um princípio da experiência como algo *a priori*, comprometendo a reconstrução do argumento clarkeano de modo mais preciso. Estamos tomando que Hume não fizera isso, sob pena de sua crítica estar viciada, no caso de ter direcionado a reconstrução do argumento dentro dos parâmetros de sua filosofia.

A única ressalva possível na estrutura do argumento de Demea e Clarke está no princípio "há algo e não o nada", correspondente a [B<sub>1</sub>], na estrutura de Demea, e os passos 3) e 4) do argumento de Clarke. A ideia de que há algo agora é, de fato, uma constatação empírica. Contudo, essa ideia parte da noção de seres dependentes, os quais precisam de uma causa externa para existir, não sendo empírico constatar que todo ser dependente tem uma causa. Na verdade, essa conclusão é decorrência de PSR, de tal modo que tudo deve ter uma razão de sua existência. Como esse princípio é basilar, existindo alguma coisa, ela deve ter uma causa. Se o que existe é dependente, a causa é externa; se é independente, a causa é interna; portanto, não se conclui que há um ser necessário porque há algo agora, mas porque tudo depende de uma causa, sendo PSR o fundamento efetivo do argumento e não a constatação de que há algo.

Nessa senda, o argumento de Demea deve ser lido como *a priori* tanto em relação às questões materiais quanto pelas questões formais. Essa postura encontra eco também em Stove (1978, p. 303), quando afirma que Hume toma "ser demonstrável" como aquilo que advém de premissas necessariamente verdadeiras - princípio de razão para PSR -, gerando uma conclusão validamente dedutível. Tendo em vista que a verdade se encontra no âmbito material e a validade no âmbito formal, Stove assevera que o argumento é *a priori* levando em consideração ambos os aspectos.

Sinteticamente, pode-se dizer que o argumento é *a priori* por quatro motivos: I) por representar, dentro do contexto histórico de então, um argumento comum dentro do grupo dos aprioristas, ao representar Clarke; II) por ser um argumento que se baseia em princípios de



razão, portanto, *a priori*, em especial a premissa-base, a saber, PSR; III) por utilizar-se de regras de inferência dedutivas a partir da premissa-base e IV) por acreditar que suas conclusões - há um Ser necessário e este é Deus - estão além de quaisquer dúvidas (D II, 1 e 6), por serem evidentemente verdadeiras (D II, 10), uma vez que são decorrências forçosas das premissas. Excetuando-se pela ausência do elemento I), concordamos com O'Connor, quando assim se expressa sobre o argumento de meano:

Ao oferecer uma demonstração *a priori*, Demea pretende três coisas. A primeira é que, diferente do argumento *a posteriori* de Cleantho, o seu não dependerá da experiência. Ao invés, este irá usar apenas proposições as quais, ele pensa, têm de ser verdadeiras, por exemplo, que nada existe sem uma causa, junto com relações lógicas entre tais proposições. Segundo, seu argumento será dedutivo, não, como os argumentos de Cleantho, indutivos. Terceiro, e em consequência das duas primeiras questões juntas, ele pretende (e espera) que seu argumento coloque a existência da divindade além de toda dúvida possível (O'CONNOR, 2001, p. 149)<sup>783</sup>.

Com isso, mostra-se coerente e consistente com a proposta da prova apresentada que Hume a tomasse por *a priori* sem incorrer em erro material e/ou formal. Para além de um equívoco conceitual em relação ao tema tratado, o autor escocês, em que pese não reconstruir o argumento em toda a complexidade clarkeana, retoma o debate com a proposta apriorista, tentando destacar os pontos cruciais do argumento de então, não carecendo, inclusive, de coerência histórica.

---

<sup>783</sup> "By offering an *a priori* demonstration, Demea intends three things. The first is that, unlike Cleantho's *a posteriori* argument, his will not rely on experience. Instead, it will use only propositions which, he thinks, have to be true, for instance, that nothing exists without a cause, together with logical relations among such propositions. Second, his argument will be deductive, not, like Cleantho's arguments, inductive. Third, and in consequence of the first two points together, he intends (and expects) his argument to place the existence of the deity beyond all possible doubt".