**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do
Mal nos *Diálogos* de Hume**

MARÍLIA CÔRTEZ DE FERRAZ

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

Este exemplar corresponde à versão revisada e corrigida após a defesa, cujo exemplar original encontra-se disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica (CAPH) da FFLCH

**São Paulo
2012**

MARÍLIA CÔRTEZ DE FERRAZ

**Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do
Mal nos *Diálogos* de Hume**

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Doutora em
Filosofia sob a orientação do
Prof. Dr. Pedro Paulo G. Pimenta e
Prof. Dr. João Paulo G. Monteiro.
Agência financiadora FAPESP.

Este exemplar corresponde à versão corrigida após a defesa, cujo exemplar original
encontra-se disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica (CAPH) da FFLCH

De acordo: _____
Pedro Paulo G. Pimenta

**São Paulo
2012**

Marília Côrtes de Ferraz

Comissão Julgadora

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP)
orientador

Prof^a. Dr^a. Lívia Mara Guimarães (UFMG)

Prof. Dr. Eduardo Salles de Oliveira Barra (UFPr)

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSC)

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho (USP)

Agradecimentos

O suporte de várias pessoas foi crucial para que eu pudesse escrever esta tese. Gostaria de agradecer primeiramente aos meus queridos pais, Alceu e Walkyria, pela constante confiança, paciência e apoio depositados, bem como às minhas amadas filhas Marina, Beatriz e Paula — as quais sempre estiveram ao meu lado, apesar das dificuldades de se ter uma mãe doutoranda em filosofia. Aos meus irmãos Paulo Afonso, Luiz Felipe, Hylea e Denise, por encabeçarem a indispensável e confiante torcida familiar.

Faço um agradecimento muitíssimo emocionado, saudoso e deferente, a Aguinaldo Pavão, com quem vivi, desde meu segundo ano de graduação até parte do último ano deste doutorado, uma longa e dupla relação de amor e amizade — amor e amizade entre duas pessoas que amam a filosofia. Agradeço-o profundamente por ter me instruído, inspirado, ensinado e provocado como ninguém; por ter fomentado a minha imaginação, instigado o meu interesse pela filosofia e fornecido muito material de qualidade. Como professor, mestre e mais precioso interlocutor, sua influência, dedicação e maestria em me conduzir ao filosofar, sem dúvida robusteceu e marcou definitivamente minha formação filosófica. Se há méritos neste trabalho, devo muito a ele. Ao ler esta tese, Aguinaldo certamente irá reconhecer pontos desenvolvidos a partir de suas dicas e orientações, bem como de nossas entusiasmadas, sérias e, muitas vezes, divertidas discussões.

Agradeço respeitosamente ao professor e amigo João Paulo Monteiro, que me orientou por três anos nessa pesquisa, injetando-me sempre muita confiança. Aos professores Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki, por me abrirem as portas da USP; e Pedro, mais uma vez, por ter me conduzido também ao fim desta tese. Aos professores Roberto Bolzani e Sara Albieri, que participaram da minha banca de qualificação, contribuindo com críticas e sugestões a este trabalho. Ao professor Fernão Salles Cruz, que gentilmente me enviou sua dissertação — a qual contribuiu em grande medida para que eu preenchesse algumas lacunas que naturalmente sempre ficam pelo caminho. Ao *Grupo Hume* e amigos dos *Encontros Hume*, pelo coleguismo e debates estabelecidos, especialmente Andréa Cachel, André Olivier, Anice Lima, Lívia Guimarães e José Oscar de A. Marques.

Às moças da secretaria do departamento de filosofia da USP, Geni e Maria Helena, por darem aquele jeitinho mágico de resolver as coisas na hora em que os procedimentos burocráticos se complicam.

Aos amigos Rodrigo Fregnan, Frederico Diehl e Juliana Tenório, pela acolhida nesta cidade de São Paulo. Às amigas que dividiram comigo as angústias e prazeres de se escrever uma tese: Elízia Ferreira, Bárbara Marques e Simone Wolff. À Ana Thereza de Lucca e Carina Paccola, amigas fiéis de palavras calmantes. À Débora Cecci, minha amiga e excelente consultora da língua inglesa. Às amigas, amigos e colegas da torcida, que são tantos.

De maneira muito especial agradeço a Carlos Saldanha — namorado enamorado, que apareceu na minha vida, cheio de amor e carinho, sempre muito dedicado e disposto a amenizar minhas dificuldades em conciliar a vida prática com os compromissos associados à vida acadêmica e à vida contemplativa.

Por fim, agradeço à *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP) pelo apoio financeiro concedido nos últimos dois anos e meio desta pesquisa, sem o qual eu não poderia ter chegado ao seu término.

No caso dos raciocínios teológicos [...] somos como forasteiros numa terra estranha, aos quais tudo parece suspeito (D 1 § 10: 37).

RESUMO

FERRAZ, Marília Côrtes. Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos *Diálogos* de Hume. 2012. 195 f. TESE (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo: SP, 2012.

Podemos afirmar que o tratamento dado por Hume à relação entre a Divindade e o mal moral no final da seção 8 da *Investigação sobre o Entendimento Humano* (EHU) tem seu desenvolvimento mais profundo e sofisticado nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Embora Hume também trate desse tópico na seção 11 da EHU, a ampla e profunda crítica feita às pretensões levantadas pelo argumento do desígnio nos *Diálogos* oferece um efetivo desdobramento da questão abordada por Hume em EHU 8. O abandono em EHU 8 de uma inquirição mais detalhada do problema acerca da relação entre o mal e a Divindade é compreensível. Com efeito, Hume pretendia ali, entre outras coisas, argumentar em favor de uma instância de destinação dos juízos de responsabilidade moral, a saber, o caráter. Daí ser aceitável a sua afirmação de que “não é possível explicar precisamente como a Divindade pode ser a causa mediata de todas as ações dos homens sem ser a autora do pecado e da torpeza moral. Esses são mistérios que a simples razão natural e desassistida não está nem um pouco preparada para enfrentar, e seja qual for o sistema que ela adote, encontrar-se-á envolvida em inextrincáveis dificuldades” (EHU 8 § 36). Certamente Hume não resolveu cabalmente essas dificuldades nos *Diálogos*, mas tentou enfrentá-las na medida em que uma “razão desassistida”, isto é, sem apoio em dogmas religiosos, pode fazê-lo. A partir desse aspecto da crítica de Hume empreendida nos *Diálogos*, minha intenção é examinar em que medida o argumento do desígnio se vê comprometido com o reconhecimento do mal no mundo. Para tanto, devo percorrer um longo caminho examinando as duas provas em favor da existência de Deus discutidas nos *Diálogos*.

ABSTRACT

FERRAZ, Marília Côrtes. God's Existence, Nature of Divine, and Evil's Experience in the *Dialogues* by Hume. 2012. 195 f. Thesis (Doctoral) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo: SP, 2012.

It is stated that the treatment given by Hume to the relationship between God and moral evil at the end of section 8 of *An Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU) has its deeper and more sophisticated development in the *Dialogues Concerning Natural Religion*. Although Hume also treats this topic in section 11 of EHU, the wide and deep criticism regarding the assumptions raised by the design argument in *Dialogues* offers an effective development on the issue examined by Hume in EHU 8. The abandonment, in EHU 8, of a more detailed examination concerning the problem of the relationship between evil and divinity is understandable. Among other things, Hume intended to argue on that section in favour of an instance of destination to judgments of moral responsibility, namely, the character. Thus, it is acceptable his assertion that it is impossible to "explain distinctly, how the Deity can be the mediate cause of all the actions of men without being the author of sin and moral turpitude. These are mysteries, which mere natural and unassisted reason is very unfit to handle; and whatever system she embraces, she must find herself involved in inextricable difficulties"(8 EHU § 36). Hume certainly did not solve these difficulties in its totality in the *Dialogues*, but he tried to confront them to the extent that as "unassisted reason" can do so, that is, without the support of the religious dogma. From this aspect of Hume's criticism undertaken in the *Dialogues*, my intention is to examine in what extent the design argument is endangered by the recognition of evil in the world. Before that, I must walk a long path examining the two proofs of God's existence discussed in the *Dialogues*.

ABREVIATURAS

(LTGR) *A Letter from a Gentleman*. Reproduced directly from Edinburgh, edition, 1745.

(D) *Dialogues Concerning Natural Religion* and **(NHR)** *The Natural History of Religion* Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1993.

(NHR) *The Natural History of Religion* Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1993.

(T) *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton. Oxford: University Press, 2002.

(EHU) *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1999.

(EPM) *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1998.

(L) *The Letters of David Hume*. Vol. II. Edited by J.Y.T. Greig. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1932.

(LD) *A Letter Concerning the Dialogues to Gilbert Elliot of Minto*. In: **(D)** *Dialogues Concerning Natural Religion* and **(NHR)** *The Natural History of Religion* Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1993.

(E) *Essays: moral, political, and literary*. Edited by Eugene E. Miller. Indianapolis: Liberty-Classics, 1987.

Obs: Sigo a edição inglesa de J. C. Gaskin cuja tradução é de minha responsabilidade. As passagens citadas têm como referência as traduções da edição brasileira de José Oscar de A. Marques e da edição portuguesa de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. A numeração dos parágrafos introduzidas nas referências dos *Dialogues* é minha.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: AS PRINCIPAIS TESES DE DEMA	33
1.1. O fideísmo místico de Demea e sua crítica ao antropomorfismo.....	37
1.2. O Argumento <i>a priori</i> de Demea	53
1.2.1. Apresentação do Primeiro Estágio do Argumento: Tentativa de estabelecer a existência de um <i>ser necessário</i>	64
1.2.2. Apresentação do Segundo Estágio do Argumento: Tentativa de estabelecer que o <i>ser necessário</i> é Deus.....	64
1.2.1.1. Análise do primeiro estágio do argumento: Tentativa de estabelecer a existência de um <i>ser necessário</i>	66
1.2.2.1. Análise do segundo estágio do argumento: Tentativa de estabelecer que o <i>ser necessário</i> (supostamente) demonstrado no primeiro estágio do argumento é Deus.....	75
1.3. Considerações finais deste capítulo	80
CAPÍTULO II: O ARGUMENTO DO DESÍGNIO E OS ATRIBUTOS NATURAIS DA DIVINDADE	83
2.1. O ponto de partida do argumento do desígnio: a natureza intelectual de Deus.....	89
2.2. As primeiras objeções de Philo ao argumento do desígnio.....	93
2.3. As primeiras objeções de Cleanthes às críticas de Philo	100
2.4. A voz articulada proveniente das nuvens e a biblioteca natural de Cleanthes.....	102
2.5. As inconveniências do antropomorfismo de Cleanthes	112
2.6. Efeitos semelhantes requerem causas semelhantes	116

2.7. A semelhança do universo com um animal ou corpo organizado	123
2.8. Algumas hipóteses de Philo sobre a causa e a origem do universo.....	128
2.9. A hipótese da matéria e o triunfo do cético	138
2.10. Considerações finais deste capítulo	143

CAPÍTULO III: O ARGUMENTO DO DESÍGNIO E OS ATRIBUTOS MORAIS DA DIVINDADE 145

3.1. O Dilema de Epicuro	151
3.2. A Teodiceia de Demea.....	157
3.3. A Teodiceia de Cleanthes.....	162
3.4. As quatro causas dos males que afligem as criaturas sensíveis	166
3.5. A hipótese da indiferença moral das causas primeiras	169

CONCLUSÃO: O *FINAL CUT* DE HUME CONTRA O ARGUMENTO DO DESÍGNIO 178

BIBLIOGRAFIA 186

Obras de Hume	186
Traduções.....	186
Outras obras	187
Bibliografia Secundária	189

INTRODUÇÃO

Os *Diálogos Sobre a Religião Natural*, escritos entre 1751 e 1755 e publicados em 1779, constituem-se num dos mais importantes e influentes textos filosóficos de Hume, bem como um dos mais belos e engenhosos exemplos de diálogo filosófico. E embora a obra seja voltada para a temática da filosofia da religião, ela é uma contribuição de primeira grandeza para investigações filosóficas mais gerais como, por exemplo, metafísica, teorias de conhecimento, e também para a própria filosofia moral ou ciência da natureza humana que Hume pretendeu fundar. Nesse sentido, o texto dos *Diálogos* é um clássico filosófico amplamente reconhecido que figura entre as obras mestras de Hume. Em virtude da diversidade de problemas filosóficos que o texto apresenta, a obra atrai o interesse de muitos filósofos preocupados com essas temáticas filosóficas mais gerais — o que se constitui num dos motivos pelo qual ela é tão importante e discutida. Tal interesse se deve à qualidade e *insights* filosóficos acerca do tratamento que Hume dá ao tema da religião natural, particularmente no que respeita ao problema da análise das justificações das crenças religiosas — um problema que tem implicações profundas para as questões filosóficas mais gerais enunciadas acima.

No que tange à especificidade dos *Diálogos*, trata-se de uma das mais sofisticadas e efetivas críticas à religião (ou teologia) natural, tendo como fio condutor um acurado exame do argumento do desígnio — o argumento mais difundido e bem aceito da religião natural em favor da existência de Deus. Há várias versões deste argumento, mas em sua forma mais abrangente ele reza que a partir da aparente ordem, beleza e desígnios do universo, podemos legitimamente inferir a existência de um criador, possuidor de atributos naturais e morais, tais como inteligência, poder, sabedoria, benevolência, justiça e

misericórdia. Nos *Diálogos*, Hume empreende um ataque a este argumento numa sequência de estratégias argumentativas (e também, num certo sentido, literárias) que visam a enfraquecer pouco a pouco a analogia que lhe dá suporte — ou seja, a espinha dorsal do argumento.

A crítica humeana à religião, além de articular pressupostos epistemológicos básicos da filosofia de Hume, vai muito além de uma crítica à religião natural por meio do argumento do desígnio. Ela abarca também uma crítica à religião revelada, à existência de milagres e às crenças religiosas em geral que, por sua vez, dão ensejo a um fervoroso debate sobre os mais variados tópicos: a relação entre religião e moralidade; entre teísmo (monoteísmo e politeísmo), deísmo, ateísmo, ceticismo (e seus matizes); antropomorfismo, fideísmo, superstição e fanatismo, enfim, ela reúne uma grande quantidade de questões, argumentos, problemas e especificidades relacionadas não só ao tema da religião, mas, conforme assinalei acima, de muitas questões associadas a temas filosóficos de suma importância.

Pois bem, meu objetivo principal nesta tese consiste em, a partir dos *Diálogos sobre a Religião Natural* de Hume, investigar a relação entre a existência do mal no mundo e a suposta existência de um Deus criador do céu e da terra, possuidor dos atributos de suprema inteligência, poder, máxima bondade e justiça. O problema aqui levantado versa, pois, sobre aquilo que ficou conhecido (seja na filosofia, teologia ou filosofia da religião) como o “problema do mal” — tema crucial das teodiceias. Hume trata pontualmente deste tema nas partes 10 e 11 dos *Diálogos* e, brevemente, nas seções 8 e 11 da *Investigação sobre o Entendimento Humano*.

Ora, mas qual é o problema do mal, ou por que o mal é um problema? Que papel tem ele na filosofia de Hume? Creio que a melhor

formulação deste problema pode ser encontrada nas velhas questões levantadas por Epicuro (341 a.C – 270 a.C). Hume, na parte 10 dos *Diálogos*, cita Epicuro na voz do personagem Philo. Este, de modo contundente, declara: “As velhas questões de Epicuro permanecem ainda sem resposta. A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então, ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então, ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então, provém o mal” (D 10 § 25: 100)?

Mas alguém poderia perguntar: se as questões de Epicuro são tão velhas assim, será possível que até hoje ninguém, nem mesmo Hume, deu conta de solucionar esse problema? Que respostas poderiam ser oferecidas para as questões acima colocadas? O que justificaria escrever uma tese de doutorado sobre este tópico? Hume retomou essas questões no século XVIII. Estamos precisamente em março de 2012. Passaram-se mais de XX séculos da formulação do dilema de Epicuro, mais de 200 anos da declaração de Hume, e acredito que se possa dizer ainda que, num certo sentido, as velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta, não obstante muitas respostas tenham sido formuladas na tentativa de respondê-las. Porém, não basta dizer que elas permanecem sem resposta. É preciso justificar por que elas permanecem assim. E por mais que muitos pensadores eminentes tenham já se debatidos em busca de respostas às velhas questões de Epicuro, uma coisa é certa, a existência do mal e a existência de Deus continuam a incomodar qualquer mente que se proponha a pensar seriamente sobre o assunto. E a minha é uma delas.

Tomando seriamente a crítica de Hume ao argumento do desígnio, tendo como fio condutor o problema do mal, devo percorrer um longo caminho examinando algumas teses debatidas nos *Diálogos* relacionadas à tese que me proponho a defender aqui, qual seja, a de

que o tratamento que Hume dá ao problema do mal corresponde, digamos assim, à cartada final – o último e decisivo recurso que Philo (o personagem que articula essa crítica) aciona para mostrar que o argumento do desígnio não fornece bases suficientemente sólidas e consistentes para dar suporte à crença na existência de um Deus maximamente poderoso, justo e benevolente.

Dito isso, algumas questões já se impõem: por que os argumentos que evocam a existência do mal no mundo podem ser considerados o *final cut* de Hume contra o argumento do desígnio? Que força argumentativa tem a existência dos males e misérias da vida para obstruir a inferência que fazemos sobre os atributos morais da divindade? Qual é a palavra final de Hume (se é que se possa determinar precisamente) em relação ao argumento do desígnio? E a palavra final de Philo, qual seria? A mesma de Hume? Essas são algumas das questões que deverão nortear o desenvolvimento desta tese. Mas antes de respondê-las, gostaria de tecer alguns comentários sobre o *status* da existência dos males e misérias da vida de uma perspectiva mais ampla.

Penso que é possível dizer que a existência do mal no mundo é a ameaça mais fundamental ao conceito tradicional de um Deus sumamente bom, justo e poderoso. A meu ver nunca existiu uma pedra maior no sapato dos teístas. Sofrimentos horrendos funcionam como uma evidência contra a existência desse Deus, caso não encontremos razões suficientes para justificá-los. Afinal, se Deus é mesmo maximamente poderoso e benevolente, ao que parece, ele só pode querer o bem e, ademais, tem todo o poder de realizá-lo. É difícil entender como um Deus (que, a rigor, só pode querer o bem) permite o mal. Por que Deus permite que milhões de pessoas, muitas delas inocentes, sofram num mundo (supostamente) criado e organizado por

ele? Por que Deus não criou um mundo no qual só existe o bem e toda a humanidade é feliz? Se acreditamos que o mundo foi criado e é regulado por uma figura paterna sumamente sábia, benevolente e poderosa, é natural que esperemos que sua ordem seja inteiramente justa. Diante do cenário de injustiças e misérias que presenciamos no dia a dia (enchentes, deslizamentos, soterramentos, fome, seca, pestes; crimes perversos e bárbaros contra indivíduos, famílias, raças e nações), será que o arquiteto deste universo era mesmo suficientemente inteligente, bom e competente para criar um mundo sem sofrimentos? Dentro dos limites da razão, será que o mundo não poderia ter sido mais bem planejado e ordenado?

Não se pode negar que tragédias, catástrofes, calamidades e sofrimentos excruciantes superabundam no mundo, o que faz com que muita gente já deva ter se perguntado: onde estava Deus, esse pai poderoso e bondoso, por ocasião do terremoto de Lisboa em 1755?¹ Onde estava Ele quando o Haiti, em Janeiro de 2010, veio abaixo, ou mesmo quando o Tsunami de dezembro de 2004 matou aproximadamente 180 mil pessoas devastando parte do sudeste da Ásia? Onde estava o “designer inteligente” do universo, quando um milhão e meio de crianças foram transformadas em fumaça nos fornos do Terceiro Reich? Por que Deus permitiu que todas essas desgraças e calamidades acontecessem? Pode haver significado em um mundo no qual inocentes sofrem? Pode a crença no poder divino sobreviver a uma catalogação de tantas misérias? Ora, sem a justiça divina, todos esses

---

¹ É bastante conhecido o debate que se seguiu ao terremoto de Lisboa, especialmente entre Voltaire e Rousseau. Após o terremoto, Voltaire compôs seu famoso *Poème sur le desastre de Lisbonne*, no qual colocou em dúvida a existência de uma providência divina benevolente. O terremoto também figura na mais famosa obra de Voltaire, o conto filosófico *Cândido ou O Otimismo*, de 1759, no qual, como bem observa Marques, todo o sarcasmo e ironia do autor se voltam contra as doutrinas otimistas de que tudo está bem, e de que vivemos ‘no melhor dos mundos possíveis’ (Marques: 2003). Rousseau, em resposta ao poema de Voltaire, escreve a “Carta de J. J. Rousseau ao senhor de Voltaire” (Carta sobre a Providência).

sofrimentos parecem gratuitos. E se não pudermos mostrar que eles não são gratuitos, então a crença no conceito tradicional de Deus torna-se inconsistente. É preciso, pois, encontrar uma justificativa para o mal.

Para tratar do problema do mal, diversas teodiceias foram e têm sido formuladas na tentativa de jogar luz à aparente contradição entre a suposta existência de um ser onipotente e sumamente bom, e a abundância de males e sofrimentos (aparentemente) gratuitos no mundo. Em linhas gerais, uma delas é negar a realidade do mal ou encará-lo negativamente, isto é, como uma ausência de bem. Outra é tentar argumentar em favor de que o mal é necessário como uma contraparte do bem; ou que o mal é necessário como um meio para o bem; ou, ainda, que o mal é necessário para a liberdade da vontade ou para o aprimoramento do caráter dos seres humanos. Mas Hume insiste que todas as respostas oferecidas têm sido, num ou noutro sentido, consideradas insuficientes. Parece haver para cada argumento em favor dessas teodiceias, ao menos um contra-argumento que as tornam insatisfatórias. Hume apresenta uma porção deles. Diante da abundância das misérias e sofrimentos humanos (e também animais), a conclusão para a qual somos levados é que a existência de um Deus onipotente, benevolente e justo é, de um ponto de vista da razão, no mínimo, implausível. Contudo, os argumentos que evocam a existência do mal, em geral, não se dirigem propriamente contra a existência de Deus, mas buscam mostrar que há um deficiente conceito particular de Deus, como vimos, aquele que possui os atributos de onipotência, máxima sabedoria, benevolência e justiça. O teísta (especialmente aquele que abraça o teísmo experimental) que mantém que um tal Deus existe tem de encontrar uma explicação de por que o mal existe. E mais, ele tem de explicar por que ele existe nessa enorme e excruciante proporção. Argumentos que evocam a existência do mal repousam, assim, sobre uma intuição básica: a de que há uma

inconsistência de um tipo ou de outro — ou uma flagrante contradição, ou evidências contrárias entre as pretensões sobre a natureza de Deus e os fatos do mundo.

Hume levantou o problema do mal em ao menos duas seções da *Investigação sobre o Entendimento Humano* (EHU 8 e 11), mas tratou dele mais detidamente em duas partes dos *Diálogos sobre a Religião Natural* (D 10 e 11). Na EHU as referências são relativamente breves. Na seção 8, por exemplo, Hume não desenvolve o problema, apenas o levanta, antevendo as dificuldades que os teólogos e filósofos podem antepor à sua teoria da liberdade, necessidade e imputabilidade moral. Tais dificuldades correm paralelamente às supostas “perigosas consequências para a religião e moralidade” (EHU 8: 2 § 26: 160).

Vale lembrar que Hume se propôs a construir uma filosofia moral fundamentada nos sentimentos naturais dos seres humanos sem qualquer apelo a mandamentos morais divinos. Sendo assim, é natural que se siga à sua crítica um descrédito da religião (entendida como um instrumento da moralidade para, digamos assim, “disciplinar o coração humano”). Quer dizer, para Hume não precisamos de religião para sermos morais ou agirmos moralmente. Dessa perspectiva, uma considerável parte dos argumentos de Hume contra a religião natural e revelada visa a mostrar que a crença no Deus teísta é irrazoável e completamente dispensável para a moralidade. Efetivamente, Hume não deixa espaço para a subsistência de qualquer elemento religioso que possa vir a servir de base para sua filosofia moral, promovendo, assim, um divórcio entre religião e moralidade.

O tratamento dado por Hume à relação entre divindade e mal moral no final da seção 8 da EHU tem seu desenvolvimento mais profundo e sofisticado nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Embora

Hume também trate desse tópico na seção 11 da EHU, a ampla e profunda crítica feita às pretensões levantadas pelo argumento do desígnio nos *Diálogos* oferece um efetivo desdobramento da questão abordada por Hume em EHU 8. O abandono em EHU 8 de uma inquirição mais detalhada do problema acerca da relação entre o mal e o criador do mundo é compreensível. Com efeito, Hume pretendia ali, entre outras coisas, argumentar em favor de uma instância de destinação dos juízos de responsabilidade moral, a saber, o caráter. Daí ser aceitável a sua afirmação de que

não é possível explicar distintamente como a Divindade pode ser a causa mediata de todas as ações dos homens sem ser a autora do pecado e da torpeza moral. Esses são mistérios que a simples razão natural e desassistida não está nem um pouco preparada para enfrentar, e, seja qual for o sistema que ela adote, encontrar-se-á envolvida em inextrincáveis dificuldades (EHU 8 § 36: 164).

Hume manterá até o fim que todos os sistemas propostos encontrar-se-ão sempre em inextrincáveis dificuldades, mas, nos *Diálogos*, ele retoma e confere ao problema do mal uma importância e acréscimo consideráveis, isto é, ele apresenta novidades em relação àquilo que ele deixou, digamos assim, em silêncio no final da seção 8. Nesta obra, em vez de simplesmente falar que “reconciliar a indeterminação e contingência das ações humanas com a presciência, ou defender decretos absolutos ao mesmo tempo em que se absolve a Divindade da autoria do pecado, tem-se mostrado até agora exceder todo o poder da filosofia” (EHU 8 § 36: 164), (embora Hume não contradiga isso, pois continuará a pensar que a filosofia não tem esse poder), ele assume o argumento do mal como um argumento que perturba, enfraquece e corrói determinadas alegações religiosas, sobretudo as que dizem respeito aos atributos morais da divindade. A hipótese de que o mundo teria sido planejado por Deus é profundamente enfraquecida, ou,

talvez, até mesmo destruída com o reconhecimento dos males naturais e morais. Philo argumenta contra Cleanthes que:

um homem que siga sua hipótese é capaz, talvez, de asseverar ou conjecturar que o universo surgiu em algum momento a partir de algo semelhante a um desígnio. Mas como ele não pode certificar-se de nenhuma circunstância para além dessa posição, só lhe resta, em seguida, fixar todos os pontos de sua teologia utilizando, com a máxima liberdade, a imaginação e as hipóteses. Este mundo, por tudo que ele sabe, é muito falho e imperfeito se comparado a um padrão superior; e foi apenas o primeiro ensaio rudimentar de alguma divindade infantil que posteriormente o abandonou, envergonhada de sua defeituosa realização (D 5 § 12: 71).

O princípio que está servindo de suporte à crítica de Hume nesse caso é o princípio que reza que a causa deve estar em proporção apenas ao efeito (cf. D 5 § 5: 68). Assim sendo, é até possível que o argumento do desígnio possa ser aceito, mas de modo algum ele poderia implicar a atribuição de perfeição, máxima bondade e justiça à divindade. Dada a existência do mal no mundo, a existência de uma mente criadora do universo somente pode ser aceita se essa mente for ou impotente ou portadora de deficientes qualidades morais. Quer dizer, se essa mente não pode impedir o mal no mundo, embora o queira, é impotente ainda que bondosa, mas se pode impedir o mal e não o quer é poderosa, mas não bondosa. Eis aqui o pano de fundo sobre o qual Hume, na voz do personagem Philo, vai debater o problema. Ora, se a divindade é onipotente, onisciente e perfeitamente boa como as religiões monoteístas em geral sustentam, vale perguntar novamente, por que existe o mal no mundo? Hume não supõe que de um ponto de vista lógico essa dificuldade é insuperável, mas as evidências de males excruciantes no mundo colocam um problema incontornável para o teísmo tradicional. Certamente Hume não resolveu cabalmente nos *Diálogos* todas as dificuldades que emergem desse tópico, pois sua

perspectiva é a de que não há mesmo solução cabal. Mas ele tentou enfrentá-las na medida em que uma “razão desassistida”, isto é, sem apoio em dogmas religiosos, pode fazê-lo.

Os *Diálogos* contêm três personagens, Demea, Cleanthes e Philo. Literariamente, Hume apresenta o texto como uma carta que Pamphilus (apresentado como discípulo de Cleanthes) teria encaminhado ao seu amigo Hermippus. Esta carta representa o recolhimento das observações que Pamphilus fez quando presenciou, na casa de Cleanthes, o encontro e a discussão dos três amigos que compõem o diálogo. No que se segue apresento, em linhas gerais, as posições dos três personagens que ocupam a cena do diálogo, consideradas individual e conjuntamente.

Demea, descrito pelo narrador Pamphilus como imbuído de uma “ortodoxia rígida e inflexível” (D introdução § 6: 30), é o personagem que defende um argumento (considerado *a priori*) em favor da existência de Deus nos moldes da teologia racional, bem como a incompreensibilidade da natureza divina por meio de uma espécie de fideísmo místico. Além disso, critica o argumento do desígnio sustentado pelo “teísmo experimental” de Cleanthes, e o antropomorfismo implicado neste argumento.

Cleanthes é o defensor do argumento do desígnio — a prova *a posteriori* para a existência de Deus — e crítico da prova pretensamente *a priori* apresentada por Demea. Digo pretensamente porque embora a prova de Demea seja considerada *a priori* não só pelos personagens dos *Diálogos*, mas também pela tradição filosófico-religiosa do período de Hume, não me parece que esta prova possa, sem maiores explicações, ser denominada adequadamente de *a priori*, conforme pretendo mostrar no primeiro capítulo desta tese.

Philo é o personagem cético que se insurge contra as duas provas para a existência de Deus: a de Cleanthes e a de Demea. É ele quem critica o argumento do desígnio numa sequência de estratégias que visam a desqualificar o procedimento ou método analógico que conduz a prova de Cleanthes, bem como o antropomorfismo (*excessivo*²) implicado nela; e ainda, numa aliança parcial com Cleanthes, Philo critica também a prova de Demea. Ao criticar o principal argumento examinado nesta obra (o do desígnio), Philo cria, inventa e joga com uma pluralidade de hipóteses rivais que a seu ver são tão (ou, talvez, mais) plausíveis quanto à hipótese do desígnio (cf. D 8 § 1: 84).³ É ele quem domina a cena dos *Diálogos*, tendo como principal interlocutor o personagem Cleanthes.

Tomados em conjunto, Demea, Cleanthes e Philo concordam que Deus existe e que o que está em questão não é a *existência* de Deus, mas a sua *natureza*. Porém, penso que embora a existência de Deus não esteja explicitamente em questão, tanto a argumentação de Cleanthes e Philo contra a prova de Demea, quanto à argumentação de Philo contra o argumento do desígnio, atingem diretamente a suposta razoabilidade da crença na existência de um Deus tal como concebido pela religião natural. É praticamente impossível não reconhecer que a existência divina está sim em questão, uma vez que duas das mais conhecidas provas para a existência de Deus são investigadas,

---

² Digo excessivo em contraposição à ideia de um antropomorfismo “moderado”. Conforme pretendo argumentar, se não admitirmos um certo grau de antropomorfismo, ainda que mínimo, não poderíamos nem ter a ideia de Deus, ao menos de acordo com a teoria de Hume segundo a qual todas as ideias são cópias de impressões. Voltarei a este ponto no primeiro capítulo desta tese.

³ Essa questão terá de ficar clara: as hipóteses de Philo são *tão* plausíveis quanto à hipótese do desígnio, ou são *mais* plausíveis? Haveria isostenia, isto é, uma força equivalente entre os elementos opostos considerados em uma disjunção exclusiva?

defendidas e criticadas nos *Diálogos*.⁴ Nesse caso, pode-se até mesmo duvidar de que as duas questões acima mencionadas possam, em última instância, ser separadas, afinal qualquer referência à *natureza* de Deus implica, nem que seja minimamente, supor que ele existe, e qualquer referência à sua *existência* implica, ainda que minimamente também, a ideia que temos de sua natureza. É claro que alguém poderia argumentar que tais implicações não ocorrem porque poderíamos supor que Deus existe somente como ideia. Mas deve-se levar em conta que Demea e Cleanthes não pretendem argumentar em favor da existência de Deus somente como ideia, mas como existência real, a despeito de sua suposta imaterialidade.

Também se apresenta manifesto que Demea e Philo são aliados na crítica ao antropomorfismo e, *mutatis mutandis*, nas objeções que podem ser levantadas contra ele a partir das supostas perigosas consequências para a causa da devoção e religiosidade.⁵ Porém, é razoável desconfiar da sinceridade de Philo em proteger essa causa, haja vista ser ele o personagem crítico que se insurge contra as duas provas da existência de Deus tratadas nesta obra. Ambos, Demea e Philo, argumentam em favor do mistério e da incompreensibilidade da natureza divina, mas o discurso de Philo, tomado como um todo, e de acordo com as mais diversas interpretações, pode nos levar a crer que tal concordância é apenas aparente. O próprio Demea antes de retirar-se da discussão, em sua última fala, acusa Philo de trair “aquela causa sagrada que aparentemente esposou” (D 11 § 18: 114-115). Pode-se dizer que Demea e Philo são aliados também na percepção que eles têm

---

⁴ No prólogo Pamphilus já dá por admitido que a existência de Deus é uma verdade “óbvia e certa” (D introdução § 5: 30), e a limitação do debate aos atributos divinos é aceita sem questionamento pelos três debatedores. Porém, convém notar que ela é aceita ao mesmo tempo em que, na prática, é ignorada por eles.

⁵ Estas perigosas consequências deverão ser oportunamente apresentadas e discutidas. Especialmente na parte 5 dos *Diálogos*, Philo pressiona Cleanthes a aproximar mais estreitamente a mente divina da humana (ou seja, a reforçar a analogia) e, “com um ar alegre e triunfante”, faz Cleanthes observar as consequências de seu antropomorfismo.

da presença do mal no mundo, e que a existência do mal é uma forte (a meu ver a mais forte) objeção à tentativa de Cleanthes em estabelecer, por meio do argumento do desígnio, os atributos morais da divindade. Porém, embora Demea reconheça que o mal existe, ele não o tematiza propriamente como um problema para si próprio. Na verdade, a existência do mal é um problema para o defensor do argumento do desígnio porque este procura argumentar em favor da benevolência divina a partir dos fenômenos. A perspectiva de Demea é totalmente outra. Conforme veremos, Demea abraça uma teodiceia que tenta reconciliar a existência do mal e a existência de um Deus sumamente sábio, poderoso e benevolente, com base na ideia de que os fenômenos malignos do universo serão retificados num estado vindouro (D 10 § 29: 101). Não se trata de afirmar que, para Demea, Deus não tem esses atributos. Ele os tem, mas não são e nem podem ser estabelecidos por meio do argumento do desígnio.⁶ Hume faz uma crítica a essa teodiceia nas seções 8 (§§ 34-35) e 11 (§§ 21-22) da EHU e também na parte 10 § 32 dos *Diálogos*, na voz do personagem Cleanthes. O reconhecimento do mal no mundo fornece, então, uma das linhas de ataque ao antropomorfismo e ao próprio argumento de Cleanthes. Demea e Philo se mostram convencidos de que as pessoas são conduzidas a buscar a proteção de um Ser Supremo, mais pela percepção e experiência de suas próprias misérias do que por meio de qualquer tipo de raciocínio (cf. D 10 §§ 1-2: 95).⁷

Há que se perguntar se em algum momento Demea fala por Hume. Penso que sim, mas muito pouco. Faço essa pergunta porque

---

⁶ A questão que se impõe é: por meio de que, então, eles podem ser estabelecidos? Com base em que Demea afirma que Deus tem tais e tais atributos? Seria uma espécie de fideísmo místico, de uma crença pia? Ao que tudo indica sim, pois Demea é claro em dizer que “as enfermidades de nossa natureza não nos permitem apreender quaisquer ideias que tenham a mínima correspondência com a inefável sublimidade dos atributos divinos” (D 3 § 13: 59).

⁷ Essa tese Hume desenvolve na *História Natural da Religião*. Oportunamente farei referências a ela.

uma questão bastante polêmica entre os *scholars* de Hume é sobre qual dos personagens fala por ele e em que medida. Poder-se-ia dizer que há uma identificação total de Hume com algum deles? Em geral, Hume é coerentemente identificado com Philo, mas é controverso que se possa dizer que ele se identifica *tout à fait*, bem como que apenas ele represente Hume. Pois salta aos olhos que em determinadas passagens Cleanthes aquiesce a algumas teses humeanas (especialmente na parte 9 dos *Diálogos*), e que Demea também faz isso, mas em muitíssimo menor proporção.

James Dye defende que “certamente ninguém estaria tentado a considerar Demea como porta-voz de Hume [...] embora algumas vezes ele pareça falar por Hume por meio das crenças que ele compartilha com Philo e por intermédio de parte de sua crítica ao argumento de Cleanthes na parte 3” (Dye: 1989: 120: n1). Dye pensa que “há também um sentido no qual todos os personagens falam por Hume, não porque ele escreve todos os discursos, mas porque cada um representa uma certa tendência à formação de crenças em todos nós” (Dye: 1989: 120: 1). Tilley, por sua vez, argumenta que nenhum dos personagens tem as credenciais necessárias para falar exclusivamente por Hume, e que a questão mais adequada não é “quem” fala por Hume, mas “como” o texto dos *Diálogos* fala por Hume (cf. Tilley: 1988: 720-721). Embora eu seja simpática a essas interpretações, assumo nesta tese que Philo é o personagem que mais se aproxima das ideias de Hume, e que, por isso, pode coerentemente ser interpretado como seu principal porta-voz, porém, conforme observa Tilley, não exclusivamente. Se levarmos em conta que há um diálogo entre três distintas vozes (além da do narrador), se Hume efetivamente apresenta uma concepção religiosa particular, ele faz isso, digamos assim, veladamente, deixando a cargo de seus intérpretes a tarefa de identificá-la e discuti-la. Em relação aos argumentos da teologia, no caso aqui precisamente o

argumento do desígnio, pode-se acalentar ao menos uma ponta de dúvida quanto à sua real concepção, em virtude da aparente mudança de posição que o personagem Philo opera em relação a este argumento na parte 12. Ora, ainda que Hume considere outras vantagens da escrita em forma de diálogo, as quais são justificadas logo na introdução da obra na narrativa de Pamphilus ao seu amigo Hermippus, há fortes indícios de que a estratégia dialógica adotada por ele serve também a um propósito dissimulador, dada a necessária cautela em apresentar sua real posição a respeito desse tema.

Gaskin chama a atenção para o fato de que muitos problemas de interpretação resultam da abundante prudência de Hume em cobrir suas reais opiniões com ironia, ambiguidade e mesmo, ocasionalmente, negando suas próprias aparentes conclusões (cf. Gaskin: 1999: 313). No ensaio *Parcimônia e Desígnio*, Monteiro também defende que os textos de Hume “estão permeados de ironia, de exemplos de ocultação do significado real por trás de um véu de ambiguidade” (Monteiro: 2009: 136). Todavia, não se pode negligenciar que essa linha de interpretação suscita muitas dificuldades, e que alguns filósofos acalutam um certo preconceito em relação à análise da ironia nos textos filosóficos. Price (1965) e Noxon (1964; 1995) consideram essencial para a compreensão dos textos de Hume, especialmente os de crítica à religião, o exame da hipótese da ironia. Também Kemp Smith (1988) e Flew (1961) são simpáticos a esta interpretação. Contudo, há também, segundo Monteiro, um adepto fervoroso do preconceito acima citado: “Pike recusa-se a admitir qualquer interpretação que recorra à análise dos estratagemas possivelmente utilizados por Hume a fim de escapar a seus censores” (cf. Monteiro: 2009: 137).

No final dos *Diálogos*, Hume faz com que o personagem Philo endosse o que tem sido descrito por alguns intérpretes como um

“atenuado deísmo” (ou, às vezes, um “atenuado teísmo”), ao dizer que *“a causa ou as causas da ordem do Universo mantêm provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana”* (D 12 § 33: 129). Se esta representa ou não sua própria visão é discutível, e qualquer divindade que Hume possa vir a conceber, o que parece claro é que ela é profundamente distinta do Deus teísta.⁸ Ora, na medida em que para Hume a religião se baseia em argumentos espúrios e fracos, é completamente desnecessária à moral e, em geral, provoca efeitos muito mais nocivos do que benéficos à vida humana e sociedade, especialmente nas formas supersticiosas e entusiastas, é difícil pensar que ele possa tomar para si qualquer forma de crença ou devoção religiosa.

Cleanthes e Philo, por sua vez, concordam em vários pontos, apesar de se apresentarem mais como rivais. Eles estão de acordo, por exemplo, em considerar o argumento do desígnio como o único argumento digno de investigação; que o método experimental é o único adequado para estabelecer as conclusões relativas à teologia natural, pois estas, sendo questões de fato e existência, só podem ser tratadas segundo esse método. Ambos concordam também que a prova de Demea é inconsistente, pois além de proceder por vias filosoficamente escusas, não demonstra o que pretende, isto é, a existência de Deus. Malgrado todas essas concordâncias, na maior parte dos *Diálogos* eles estão em confronto: Cleanthes está a defender o argumento do desígnio e Philo a criticar o mesmo argumento, ou seja, os *Diálogos* são construídos numa dinâmica entre seus personagens que ora estão em conflito, ora estão em acordo. Essa é uma das dificuldades com a qual nos deparamos se quisermos construir um capítulo para cada

---

⁸ Um indício importante para compreender a reviravolta da posição de Philo na parte 12 parece ser justamente o fato de Demea ter se retirado do recinto ao perceber que o ceticismo de Philo estava passando dos limites — falta para a qual Cleanthes chama a atenção logo no início da parte 12, e que Philo, ao que parece, reconhece como um equívoco de sua parte (cf. D 12 §§ 1-2: 116).

personagem, pois sempre que tocamos em um, outro personagem entra em cena, seja como aliado ou como crítico. Por isso, muitas vezes, é necessário considerá-los aos pares, numa dinâmica de dois contra um, como por exemplo, Demea e Philo contra Cleanthes; Philo e Cleanthes contra Demea, ou Philo contra os dois defensores da religião. Dadas as teses de Demea e a sua participação notavelmente bem menor do que a dos outros dois personagens, pode-se dizer que Cleanthes e Philo detêm os papéis principais.

Quanto ao par Demea e Cleanthes (os dois porta-vozes da religião), é possível dizer que eles concordam em algum ponto? Sim, mas muito pouco também. No início da parte 5, Cleanthes diz estar “pronto a admitir que a Divindade possui muitos poderes e atributos dos quais não temos compreensão” (D 4 § 1: 60). Porém, é necessário observar que nem por isso ele está disposto a aceitar os argumentos que Demea e Philo oferecem para dar suporte à tese da incompreensibilidade da natureza divina. Uma das mais fortes discordâncias entre, de um lado, Philo e Demea, e, de outro, Cleanthes, é que este último argumenta em favor da compreensibilidade da natureza divina. Porém, de uma outra perspectiva, Demea e Cleanthes estão de acordo, por exemplo, quanto ao fato de que Deus existe e possui as qualidades de suprema bondade e onipotência. Entretanto, Demea retira a força atributiva dessas qualidades, considerando-as apenas nomes oblativos, enquanto Cleanthes se esforça em tornar significativa a compreensão que temos dessas qualidades. Todavia, ambos estão comprometidos em tentar conciliar a existência dos atributos morais da divindade com a existência dos males naturais e morais. Porém, deve-se manter em mente que as concepções desses

dois personagens quanto às competências do discurso filosófico-religioso são profundamente distintas.⁹

Os *Diálogos* representam, pois, o ponto culminante da crítica de Hume à racionalidade da religião e da crença em Deus. Nesta obra ele nos oferece um exame rico e detalhado de muitas questões associadas ao mais intuitivo e constrangedor de todos os argumentos em favor da existência de uma divindade sumamente sábia, inteligente, poderosa, justa e benevolente. Se Hume não destruiu completamente este argumento, certamente sua crítica tornou praticamente impensável que algum filósofo ou teólogo (depois dele, obviamente) possa se aventurar a emitir alguma opinião sobre esse tópico sem levar em conta a sua obra. Passo agora à apresentação dos capítulos desta tese.

No primeiro capítulo eu me dirijo às principais teses de Demea segundo as quais i) a assimilação dos tradicionais atributos divinos depende de argumentos místico-religiosos, pois nossa razão, embora seja potente para provar a existência de Deus, não tem poderes para nos dizer qual a sua natureza; ii) o antropomorfismo implicado na tese de Cleanthes é inaceitável e; iii) a existência de Deus pode e deve ser demonstrada por um argumento formal ou prova *a priori*. Conforme veremos, na parte 9, Hume trata brevemente de um outro tipo de argumento em favor da existência de Deus — o argumento hoje

---

⁹ Embora Cleanthes defenda um “teísmo experimental” e, nesse sentido, se mostre mais “moderno” do que Demea, pode-se argumentar que ele não deixa de ser um cristão ortodoxo, tomando o termo “ortodoxo” em sentido lato, obviamente, ou seja, apenas como tradicional. Já Demea, como adepto do tradicional teísmo racional, é ainda mais ortodoxo, na medida em que adota a perspectiva “demonstrativa *a priori*”. Digo que se pode argumentar que Cleanthes é ortodoxo ainda porque ele mantém que Deus possui a maioria dos atributos divinos tradicionais, não obstante, conforme veremos, ele abrirá mão do atributo da infinitude divina, propondo um Deus finito, isto é, finitamente perfeito, cuja “benevolência é regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade.” Com isso, ao que parece, ele comprometerá também o atributo da onipotência divina, pois o Deus de Cleanthes, pode-se supor, é limitado pela necessidade de criar este, e somente este mundo repleto de males e misérias (cf. D 11 § 1: 105).

chamado de cosmológico, mas que no tempo de Hume era chamado simplesmente de argumento *a priori* em favor da existência de Deus. Em relação a essa prova, intento mostrar que Hume já a havia descartado na fonte de sua epistemologia.

Estou ciente de que ao começar por Demea corro o risco de causar um forte estranhamento no leitor, haja vista ser este um personagem considerado de menor monta no cômputo geral da obra, e não ser também tão relevante para a discussão sobre o problema do mal. Além disso, é de se estranhar também que eu comece por ele, porque Hume promove a discussão sobre a prova de Demea apenas na parte 9 dos *Diálogos*, o que me fez hesitar várias vezes quanto à melhor localização e ordem a ser seguida, já que, a princípio, não fica claro por que Hume trata dessa prova, e, ainda, somente na parte 9. Inclusive pode-se argumentar que uma análise desta prova poderia ser dispensada numa tese que pretende investigar em que medida o argumento do desígnio se vê comprometido com a existência do mal no mundo. Ora, por que, então, eu começo por Demea e faço uma análise de sua prova? Um dos caminhos traçados em meu projeto foi o de construir um capítulo para cada personagem, a fim de compreender o papel e jogo argumentativo de cada um no cômputo geral da obra. Comecei por Demea simplesmente por ser ele o personagem de menor participação e importância. Tentei começar pelo que supus ser o mais fácil e menos importante, de modo a deixar os pontos principais para serem tratados no centro e final da tese. Mas, no meio do caminho, deparei-me com uma grande e perturbadora surpresa: descobri que a importância de Demea não era tão pequena quanto, em geral, se supõe. Demea se revelou uma peça fundamental na trama dialógica elaborada por Hume. Ele é um elemento, digamos assim, que se distingue e se destaca porque ao apresentar a sua prova em favor da existência de Deus, ele aciona a parafernália epistemológica de Hume

contra a metafísica tradicional — que se pretendia demonstrativa *a priori*, ou seja, que se pretendia produtora de verdades universais e necessárias. É ele quem fornece boa parte do material para Hume resgatar o pano de fundo epistemológico que apoia suas análises acerca da religião natural e do argumento do desígnio. Noções cruciais da “filosofia abstrusa” como, por exemplo, as ideias de eternidade, infinitude, imaterialidade, essência, poder, causa ou ser necessário, figuram na argumentação de Demea. Assim, como um “autêntico teísta”, Demea fornece um rico material do universo epistemológico tradicional criticado por Hume no *Tratado* e na *Primeira Investigação*, por meio das críticas que Cleanthes e Philo desferem sobre sua prova. Sua participação vale, pois, como uma introdução geral, ou uma via de acesso direto à crítica de Hume à metafísica tradicional esboçada na fonte de sua epistemologia. Sendo assim, em resposta a quem possa assinalar que nem seria necessário investigar a prova de Demea, creio que esse “desvio de percurso” cumprirá a função de mostrar que Demea, como já mencionado, é um personagem muito mais importante do que, em geral, se supõe, e que a localização de sua prova na parte 9 cumpre o fim específico de tentar afastar definitivamente a perspectiva *a priori* da argumentação dos *Diálogos*, em virtude dos deslizes *apriorísticos* que, conforme deverei mostrar, Cleanthes comete em sua defesa do argumento do desígnio.

No segundo capítulo, trato dos argumentos que Hume oferece para enfraquecer a hipótese do desígnio advogada por Cleanthes (partes 2 a 8), de modo a mostrar que embora Philo tenha apresentado muitos argumentos contra essa hipótese, ela é ainda capaz de resistir e manter uma certa plausibilidade. Nessas partes, Hume ataca pontualmente a hipótese do desígnio desconstruindo pouco a pouco os argumentos em favor dos atributos naturais da divindade, sobretudo o da inteligência divina. Defenderei que Philo argumenta contra a

hipótese de Cleanthes construindo hipóteses rivais para mostrar que todas elas (inclusive, é claro, a de Cleanthes) estão baseadas em dados insuficientes e que, por isso, a rigor, nenhuma é aceitável, uma vez que o desígnio do mundo é compatível com um número indefinido de princípios – o que significa que a aparência de desígnio pode surgir de vários outros princípios que não suscitam qualquer relação com a existência de um designer inteligente. Tais hipóteses não são formuladas para estabelecer conclusões positivas ou verdades sobre a natureza divina, mas para estabelecer a conclusão de que “uma total suspensão do juízo é, aqui, nosso único recurso razoável” (D 8 § 12: 88-89).

No capítulo seguinte, o terceiro e último, abordo o tema central desta tese, ou seja, a discussão em torno dos argumentos que evocam a existência do mal. Conforme já mencionado, penso e vou procurar defender que os argumentos que evidenciam a existência do mal no mundo funcionam como o último e mais forte recurso que Philo aciona contra a hipótese do desígnio, e que ao mostrar que o argumento do desígnio é frágil, inconsistente e, sobretudo, defectivo, Hume desconstrói o cabedal de argumentos em favor da crença no Deus concebido pela religião natural (especialmente o Deus tradicional do cristianismo). Com isso, ele solapa as bases da teologia natural que pretende dar suporte racional à crença na existência desse Deus ¹⁰, ainda que muitas teodiceias tenham sido construídas, antes e depois de Hume, na tentativa de salvaguardá-la.

---

¹⁰ Digo “desse Deus” e não simplesmente “de Deus” porque podemos pensar na existência de um Deus que não seja maximamente poderoso, justo e benevolente. Porém, um Deus que não possui esses atributos já não é mais o Deus que a tradição cristã sustenta, tampouco o que aqui está em questão. Sendo assim, salvo indicação contrária, sempre que falo em Deus, Divindade ou Deidade, falo desse Deus da tradição cristã.

Talvez, aqui, o leitor já tenha se perguntado por que o tema central desta tese localiza-se apenas na terceira e última parte do trabalho. Por que não ir direto ao ponto e começar pelo mais importante? Além do que já foi explicado em relação ao fato d'eu ter iniciado este trabalho com uma análise das principais teses de Demea, no que respeita à prova do desígnio, é digno de nota que o próprio autor deixou o mais importante (o golpe ou a cartada final) para ser tratado nas partes finais da obra (10 e 11). Sendo assim, creio que a melhor forma de tratar deste tema é seguir os passos dos golpes anteriores e menos decisivos que Hume desfere contra o argumento do desígnio. Ao colocar meu objetivo principal apenas no final da tese, intento chamar a atenção para o aumento de dramaticidade retórica que a obra apresenta, pois embora a argumentação relativa ao problema do mal se apresente pouco extensa e aparentemente secundária, seu papel na trama dialógica de Hume é o mais dramático e decisivo, representando, assim, o vértice de sua crítica ao argumento do desígnio.

CAPÍTULO I: AS PRINCIPAIS TESES DE DEMA

Neste primeiro capítulo, conforme indiquei, pretendo expor e analisar as principais teses de Demea, a fim de precisar o papel que ele representa na discussão. Sigo, portanto, uma estrutura diferente da que Hume apresentou nos *Diálogos*, pois eu começo chamando a atenção para o personagem que mais se afasta das opiniões de Hume e do tema principal dos *Diálogos*, ou seja, da crítica humeana ao argumento do desígnio.

James Dye observa que o argumento de Demea, ao jogar um papel tão pequeno nos *Diálogos*, parece sugerir que Hume não o leva muito a sério, que Hume pode ter apresentado o argumento de Demea somente para mostrar que ele estava consciente dessa alternativa para a existência de Deus, e que esta, por ser mais malsucedida do que o argumento do desígnio, não é merecedora de uma crítica extensa (cf. Dye: 1989: 120). Todavia, não foi isso que percebi ao empreender este exame. A meu ver, essa crítica extensa foi, de algum modo, já apresentada na crítica de Hume à ideia de necessidade que, por seu turno, está implicada no argumento de Demea, e que, talvez por isso, Hume não tenha se preocupado em estendê-la nos *Diálogos*. Defenderei aqui que a prova de Demea já havia sido descartada na fonte da epistemologia humeana quando sofreu indiretamente um primeiro golpe, tanto no *Tratado* (especialmente em T 1.3.3) quanto na *Primeira Investigação*, por meio da crítica de Hume à ideia de necessidade. Ora, a ideia de necessidade envolvida na ideia de *Causa Necessária ou Ser Necessário* é crucial na prova de Demea. Pois bem, mas se Hume já havia descartado o argumento de Demea antes de escrever os *Diálogos*, cabe perguntar: por que ele se serve desse personagem e retoma essa discussão? Qual a sua função no cômputo geral da obra? Penso que o papel de Demea e a sua importância devem ser discutidos, ainda que alguns comentadores considerem sua função pouco relevante para a

crítica geral do argumento do desígnio. Pois além de Demea acionar pressupostos fundamentais da epistemologia de Hume, há que se levar em conta que embora a crítica empreendida nos *Diálogos* tenha como fio condutor a crítica ao argumento do desígnio, ela não visa apenas a este argumento, mas sim, à religião natural em geral, sendo, portanto, parte integrante do sistema filosófico humeano em sua totalidade.

Vale lembrar que o projeto geral de Hume, qual seja, o de construir uma “ciência da natureza humana ou filosofia moral” fundamentada nos sentimentos naturais dos seres humanos, tenciona mostrar que a religião (tanto a revelada quanto a natural) é totalmente desnecessária à moral (tópicos abordados em partes de outras obras de Hume). Dessa perspectiva, o argumento do desígnio seria *um* dos instrumentos (ou *uma* das linhas de ataque) da crítica humeana à religião natural, uma vez que esta compreende também a prova oferecida por Demea. E como Hume não tratou diretamente dessa prova, mas, indiretamente de ideias, conceitos e proposições envolvidas nos argumentos que compõem a prova, é natural que ele a retome agora, mais pontualmente, levando em conta o envolvimento dessas ideias, conceitos e proposições no que tange às nossas crenças religiosas, na tentativa de fornecer sólidas e consistentes razões para rejeitá-la. Cabe então investigar se Hume nos apresenta sólidas e consistentes razões para rejeitar a prova de Demea.

Pois bem, ao longo dos *Diálogos*, Demea levanta algumas teses que a meu ver podem ser formuladas do seguinte modo.

1. A assimilação dos tradicionais atributos divinos depende de argumentos místico-religiosos, pois nossa razão, embora seja

potente para provar a existência de Deus, não tem poderes para nos dizer qual a sua natureza.¹¹

2. O antropomorfismo implicado na tese de Cleanthes é inaceitável.¹²

3. A existência de Deus pode e deve ser demonstrada por um argumento formal ou prova *a priori*.

Neste capítulo tratarei primeira e conjuntamente das duas primeiras teses, uma vez que as entendo como teses solidárias, quer dizer, uma implica a outra. A meu ver é a adesão por parte de Demea a uma espécie de fideísmo-místico que o leva a recusar o antropomorfismo. Defendo que o fideísmo místico de Demea está circunscrito à sua concepção religiosa cristã e que seu compromisso mais forte é com a teologia racional subjacente à prova da existência de Deus. Em seguida, faço uma análise da tese três a fim de sustentar que a prova de Demea, além de já ter sido descartada na fonte da epistemologia humeana é, digamos assim, um tanto confusa, uma vez que mistura em sua formulação elementos *a priori* e *a posteriori*. Sua posição permite, aliás, que alguém possa acalentar a ideia de um argumento *a priori* que parte de uma premissa empírica, qual seja: a primeira premissa do argumento: “tudo que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência” (D 9 § 3: 90). Ora, se a prova de Demea

¹¹ É preciso tomar cuidado aqui, pois Demea diz ser possível demonstrar, por meio de sua prova *a priori* (a qual ele considera uma “demonstração infalível”), a “*infinitude* dos atributos divinos”, e mesmo a sua *unidade* (cf. D 9 § 1: 90). Contudo, Demea, além de anteriormente ter afirmado que a sua prova não tem poderes para nos dizer qual é a natureza da Divindade, à medida que esta é “incompreensível e misteriosa”, não oferece argumentos que demonstrem a *infinitude* e *unidade* dos atributos divinos. Ele limita-se a perguntar “como pode um efeito que é finito... servir de prova para uma causa infinita?”; e a levantar a dificuldade ou absoluta impossibilidade de “deduzir a *unidade* da natureza divina meramente a partir da contemplação das obras da Natureza” (D 9 § 1: 90).

¹² Na voz de Demea: “a alcunha de *antropomorfista* é tão aviltante e implica tão perigosas consequências quanto o epíteto de místico (D 4 § 2: 60). Isso significa que embora a assimilação dos tradicionais atributos divinos, segundo Demea, seja uma questão de fé ou dependa de argumentos místico-religiosos, ele não aceita que lhe caiba o epíteto de místico, pois sua argumentação vai além de um mero misticismo ao oferecer, por exemplo, argumentos para a existência de Deus baseados na tradição da teologia racional.

parte de uma premissa empírica, pode-se aceitar, sem maiores explicações, que ela seja mesmo uma prova *a priori*? Acredito que não. É necessário descompactar os argumentos de Demea a fim de mostrar em que sentido ela é (talvez equivocadamente) entendida como *a priori*. Vale lembrar que no século XIII Tomás de Aquino rejeitou todas as provas *a priori* para a existência de Deus, apresentando cinco argumentos diferentes (as famosas *Cinco Vias*) em favor dela, sendo que os três primeiros argumentos são compreendidos como diferentes versões das *provas cosmológicas* que foram formuladas entre os séculos de Aquino e Hume (XIII a XVIII), tal como a prova de Demea é também chamada.

Há entre os comentadores de Hume uma ampla discussão em torno da semelhança entre as formulações dos argumentos de Demea e Samuel Clarke.¹³ Inclusive, argumenta-se que Hume tinha mesmo em vista a formulação de Clarke, não obstante tenha feito um trabalho malfeito ao condensar demais o argumento de Clarke na prova de Demea. Oportunamente farei referências a isso, embora não esteja no escopo desta tese comparar pontualmente as duas formulações.

Conforme já mencionado, penso e vou procurar defender que Hume já havia desacreditado a prova de Demea, especialmente no livro primeiro do *Tratado* (T 1.3.3), embora não tenha se referido ali à ideia de Deus envolvida na argumentação de Demea, mas sim à ideia geral de *Causa Necessária*, conforme indica o título da seção: *Por que uma causa é sempre necessária?* Posto isso, começo por um exame dos argumentos que Demea oferece contra o antropomorfismo implicado no argumento do desígnio e a sua relação com aquilo que chamei de fideísmo místico, para, posteriormente, tratar do argumento *a priori*.

---

¹³ Ver Dye: 1989: 122; Khamara: 1992: 34-55; Williford: 2003: 106-109.

1.1. O fideísmo místico de Demea e sua crítica ao antropomorfismo

Nos *Diálogos*, além do narrador Pamphilus, dois dos três principais participantes na discussão sobre a religião natural afirmam que a existência de Deus é uma verdade certa e *self-evident*¹⁴ e que, por isso, não está aberta à disputa por pessoas razoáveis. Contudo, por diferentes razões, Philo e Demea negam que a natureza de Deus seja um objeto do entendimento humano. Demea, como disse, abraça um misticismo teológico (ou fideísmo místico) que concebe os atributos divinos como misteriosos e incompreensíveis. Há, no início da parte 2, uma declaração incisiva de Demea a respeito do tema principal dos *Diálogos*. Ele afirma que a existência de Deus não está em questão, ou não deve, ao menos entre eles, estar em questão.

Estou convencido de que nenhum homem ou, pelo menos, nenhum homem do senso comum, jamais nutriu sérias dúvidas com relação a uma verdade tão certa e *self-evident*. A questão não diz respeito à *existência*, mas à *natureza* de Deus.¹⁵ E esta, eu afirmo, devido à fragilidade do entendimento humano, é-nos completamente incompreensível e desconhecida (D 2 § 1: 43).

Com base nessa afirmação poderíamos ser levados a concluir que Demea assume uma posição segundo a qual a fé seria suficiente para a aceitação dos atributos tradicionais referidos a Deus, os quais não

---

¹⁴ Cleanthes também afirma a existência de Deus, mas não diz que ela é *self-evident*. Philo e Demea afirmam tanto a existência de Deus quanto a sua *self-evidence*, mas há boas razões para pensar que no caso de Philo essa afirmação é estratégica e irônica, talvez, até mesmo apenas a bem do argumento, dada a sua postura cética em relação à religião em geral.

¹⁵ Hume, na voz de Demea, ecoa aqui a observação do estóico Balbus em *A natureza dos deuses*, de Cícero: "é a natureza de Deus que está em questão, e não a sua existência" (Cícero: 1972: p.128).

passariam de palavras de veneração dirigidas à Divindade.¹⁶ Porém, uma vez que Demea diz que ninguém dotado de razão e bom senso duvidaria da existência de Deus, ele parece dispor de argumentos em favor da sua existência. Nesse caso, a razão seria suficiente para nos convencer de que Deus existe.¹⁷ Coerente com essa sugestão, Demea apresenta uma prova para a existência de Deus nos termos da teologia racional ou, dito de outro modo, com base em argumentos racionais. Entretanto, a oferta de um argumento em favor da existência de Deus será feita por Demea somente na parte 9 dos *Diálogos* – parte que tem sido amplamente considerada uma refutação conclusiva do argumento cosmológico para a existência de Deus.¹⁸ Na sequência de seu discurso o que vemos é a sua perseverança na ideia de que a fragilidade do entendimento humano jamais conseguirá conceber a essência da mente suprema, seus atributos, seu modo de existência e a natureza de sua duração. Para Demea, há uma espessa névoa encobrendo as infinitas perfeições de Deus. Por isso, a nós cabe adorá-las em silêncio, pois “tentar penetrar nessa obscuridade sagrada”, diz Demea, constitui profanação, e “a temeridade de perscrutar seus decretos e atributos, sua natureza e essência”, aproxima-se da atitude ímpia de negar sua existência (D 2 § 1: 43).

---

¹⁶ O que Philo textualmente (mas talvez não sinceramente) defenderá, em concordância com Demea. Philo diz: “É certo que quando esses assuntos são tratados por pessoas razoáveis, o que está em questão jamais pode ser a *existência*, mas apenas a *natureza* da Divindade. Como você [Demea] bem observou, a primeira verdade é inquestionável e *self-evident*” (D 2 § 3: 44). Digo “talvez não sinceramente” porque se discute amplamente e é razoável sustentar que a concordância de Philo é apenas aparente e que ele, no fundo, não espousa tal tese (tal como sugeri na nota 14 deste trabalho).

¹⁷ Pode-se argumentar que, nesse caso também, nem seria necessário ter fé, o que obviamente não implica, mesmo que a razão seja suficiente para provar a existência de Deus, a exclusão da fé.

¹⁸ Voltarei a esse ponto na seção 2 deste capítulo.

Após o pronunciamento de Cleanthes favorável ao argumento do desígnio¹⁹ (ainda na parte 2), Demea protesta. Ele alega que a conclusão de Cleanthes sobre a semelhança da Divindade com o ser humano é tão inaceitável quanto os meios que ele usa para estabelecê-la. E a conclusão seria inaceitável precisamente porque se fundamenta em argumentos antropomórficos.

Bom, mas qual é exatamente o problema com o antropomorfismo? O que há de aviltante em formarmos concepções antropomórficas do divino? Antes de responder a essas questões, importa salientar que embora toda a argumentação de Demea vá contra a concepção antropomórfica, pode-se argumentar, como faz Holley (2002), que o antropomorfismo comporta graus de aceitabilidade e razoabilidade. Pois uma coisa é atribuir traços humanos depreciadores da divindade, como sentimentos de vingança, inveja, vícios e outras fraquezas demasiado humanas. Outra coisa é atribuir características humanas enaltecedoras, como sabedoria, inteligência, perfeição, justiça e benevolência. Ainda que Demea venha a argumentar que mesmo os atributos enaltecedores sejam aviltantes, porque são atribuídos a Deus a partir das noções que temos dessas qualidades nos seres humanos, a recusa total do antropomorfismo nos conduz a uma espécie de paradoxo, uma vez que sem o modelo da representação humana não poderíamos nem ter a ideia de Deus. Noções de inteligência, poder, sabedoria, benevolência, propósito, perfeição, virtudes e vícios, nascem todas da representação que temos de nós mesmos e dos outros seres humanos. Conforme argumenta Holley, sem o modelo da representação

---

¹⁹ Argumento segundo o qual, a partir da experiência e observação da ordem do universo e dos produtos do engenho humano, podemos inferir que o mundo foi projetado ou planejado por um ser (arquiteto-designer) extremamente inteligente, e que esse ser é Deus. Portanto, conclui-se que Deus existe e se assemelha aos seres humanos. Nas palavras do próprio Cleanthes: “é por meio deste argumento *a posteriori*, e apenas por meio dele, que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua similaridade com a mente e inteligência humanas” (D 2: § 5: 45).

humana restaria aos teístas muito pouco a dizer sobre o significado religioso de Deus (cf. Holley: 2002: 83-84).

Nos *Diálogos*, cumpre observar a distinção entre o teísmo racional (ortodoxo tradicional) sustentado por Demea (ao menos em relação à existência de Deus, já que em relação à natureza divina ele adere ao que chamei de fideísmo-místico), e o teísmo experimental (menos ortodoxo e mais moderno) sustentado por Cleanthes. O primeiro recusa o antropomorfismo e o segundo o defende, não obstante, os dois sejam teístas. Nesse sentido, a obstinada defesa do antropomorfismo por parte de Cleanthes, como representante de um tipo de teísmo, pode significar “um tiro em seu próprio pé”, pois ao defender uma semelhança excessiva entre os atributos humanos e os atributos divinos, ele acaba tendo que renunciar a atributos cruciais pertencentes à divindade, como por exemplo, segundo a crítica de Philo, “qualquer pretensão de infinitude em qualquer dos atributos da Divindade” (D 5 § 5: 68). E de fato, na parte 11 dos *Diálogos* (§ 1: 105) a discussão leva Cleanthes a renunciar a infinitude dos atributos divinos. Creio que é em virtude disso que Demea acusa Cleanthes de que ele, ao defender o antropomorfismo, não seria um “autêntico teísta” (D 4 § 2: 61).²⁰ Nessa passagem, Demea apoia a tese da “perfeita imutabilidade e simplicidade divinas” na autoridade de *todos* os “autênticos teístas” (sem nomeá-los propriamente). A passagem é curiosa, pois Demea parece falar por Hume ao responder à pergunta que ele mesmo coloca: “Que é a alma do homem? Um composto de várias faculdades, paixões, sentimentos e ideias; unidas, é verdade, em um só ego ou pessoa, mas ainda assim distintas umas das outras” (D 4 § 2: 61). Acredito, pois, que, guardadas as devidas distinções, qualquer semelhança com a definição humeana da identidade pessoal (mente ou eu) como um feixe

---

²⁰ Seguindo o raciocínio de Demea, Cleanthes, ao abdicar de atributos essenciais da divindade, seria, então, um teísta inautêntico.

de diversas percepções, não é mera coincidência (cf. T 1.4.6 § 1: 164 e ssg).

Frederick Ferré observa em seu artigo "In Praise of Anthropomorphism" que o principal motivo para rejeitar o uso da linguagem antropomórfica em relação a Deus, subjaz profundamente na tradição espiritual que insiste em defender o valor supremo do divino contra a sua profanação por meio da atribuição de características humanas (cf. Ferré, 1985: 203-204). De fato, isso está de acordo com a crítica de Demea ao antropomorfismo, pois sendo ele um representante dessa tradição espiritual, não é nada surpreendente que ele considere a analogia inicial operada por Cleanthes muita pretensão e impiedade. Mas Ferré empreende uma defesa da linguagem antropomórfica em relação ao sagrado. Em seu artigo ele objetiva examinar o antagonismo localizado no discurso antropomórfico sobre Deus, bem como oferecer razões para antes louvar do que abandonar tal discurso (cf. Ferré, 1985: 203: 206-208). Contrariamente a essa ideia, Demea alega que "ao representarmos a divindade como sendo tão inteligível e compreensível, e tão similar à mente humana, tornamo-nos culpados da mais grosseira e estreita parcialidade e fazemos de nós mesmos o modelo de todo o Universo" (D 3 § 12: 58). Demea defende que em virtude de sermos "criaturas finitas, débeis e cegas, devemos humilharmo-nos diante de sua augusta presença e, conscientes de nossas falhas, adorar em silêncio suas infinitas perfeições, que os olhos não podem ver nem os ouvidos escutar e que ao coração do homem não é dado conceber" (D 2 § 1: 43). Dessa perspectiva, Pitson destaca que "o objetivo de atribuir perfeições como sabedoria e conhecimento ao ser divino é essencialmente o de capacitar-nos, por meio disso, a expressar nossa adoração a ele" (Pitson: 2008: 2). E isso tanto Demea quanto Philo defendem.

Uma das estratégias de Demea contra o antropomorfismo é argumentar em favor de que todos os materiais do nosso pensamento são provenientes somente de duas fontes: sentidos internos e sentidos externos, os quais compõem toda a bagagem do entendimento humano (D 3 § 13: 58).²¹ Ora, uma vez que as *ideias* derivadas dos sentidos são, segundo Demea, reconhecidamente falsas e enganosas, não podem ter lugar em uma inteligência suprema. Sendo assim, os materiais do nosso pensamento não podem se assemelhar em nenhum aspecto a uma inteligência tão distinta e distante como a divina. Na visão de Demea, “as enfermidades de nossa natureza não nos permitem apreender quaisquer ideias que tenham a mínima correspondência com a inefável sublimidade dos atributos divinos” (D 3 § 13: 59). Quer dizer, a grandiosidade divina não é apenas inexplicável (por ser obscura e incompreensível), ela é mais do que isso, na verdade ela é mesmo indizível ou inexprimível por palavras. Daí a afirmação de que “devemos adorar em silêncio suas infinitas perfeições” (D 2 § 1: 43). Em vista disso, não podemos dizer que Deus raciocina como nós, uma vez que nossos pensamentos são fugazes, vacilantes e incertos. Nossos padrões de verdadeiro ou falso não se aplicam aos juízos que fazemos sobre os atributos da Divindade. Assim sendo, não podemos descrever Deus com as mesmas palavras que usamos para falar de criaturas tão limitadas e corruptas como os seres humanos.²² Valendo-se de Malebranche, Demea diz: “seu verdadeiro nome é *Aquele que é*, ou, em outras palavras, o Ser sem qualquer restrição, Todo o Ser, o Ser infinito e

---

²¹ Esta tese é textualmente defendida por Hume na seção 2 § 5: 25 da EHU. Nesse caso, talvez possamos dizer que aqui, mais uma vez, Demea fala por Hume.

²² Um dos motivos disso, ao que parece, é que há, segundo Philo, uma dificuldade intransponível dos seres humanos, qual seja, a de que eles são incapazes de esquadrihar relações infinitas (cf. D 5 § 6: 69). Em Berkeley podemos encontrar essa mesma concepção. No *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano* ele diz: “quando o espírito finito do homem quer ocupar-se do que participa da infinidade, não admira vê-lo cair em absurdos e contradições de que não consegue desenredar-se, por ser da natureza do infinito a sua incompreensibilidade pelo finito (Berkeley: 1973: 11).

universal” (D 2 § 2: 44).²³ Nesse sentido, vale conferir a observação de Pitson sobre a sugestão de Philo de que a linguagem empregada para caracterizar a divindade tem antes uma função expressiva do que descritiva (cf. Pitson: 2008:18: n6). Segundo Pitson “a atribuição de perfeição a Deus não reflete o conteúdo das ideias correspondentes, mas sim, capacita-nos a dar expressão à atitude de devoção que a contemplação do divino tende a evocar” (Pitson: 2008:18: n6). No entanto, Pitson observa que numa carta a William Mure of Caldwell,

Hume é cuidadoso em distinguir este uso da linguagem religiosa da prece petitoria. Mesmo se aceitarmos que a última é uma ‘espécie de figura retórica’, pela qual nossos anseios e desejos se tornam ‘mais ardentes e apaixonados’, somos culpados de blasfêmia na medida em que imaginamos que tais preces possam influenciar diretamente a divindade (Pitson: 2008: 25: n48).

Holley também se alinha à interpretação de Pitson ao afirmar que para Philo e Demea, “a linguagem sobre Deus serve a uma função puramente expressiva” (Holley: 2002: 89). Mas vale mencionar aqui que, contrariamente a Philo e Demea, desde o início Cleanthes considera crucial dizer alguma coisa sobre a natureza de Deus – algo que dê ao menos alguma ideia de sua realidade. Ele acredita ser absolutamente essencial dizer, por exemplo, que Deus possui mente ou inteligência, e que o único modo de afirmar isso seria declarando que a mente de Deus tem características semelhantes às da mente humana. Para Cleanthes, não há nenhum fundamento em demonstrar respeito a algo que é ao mesmo tempo incompreensível e misterioso (cf. Holley: 2002: 90). Porém, pode-se argumentar, e é isso que Demea faz, que é

---

²³ Agostinho e Tomás de Aquino também sustentam que o nome mais apropriado a Deus é aquele que foi dado por Moisés pela voz que saiu da sarça ardente: *Eu Sou o que Sou*, o que claramente identifica a essência de Deus com a sua existência (esta passagem tem origem no Livro do Êxodo, versículo 3.14). Percebe-se assim, que Demea alinha-se àqueles que ele mesmo chama de “autênticos teístas.”

justamente pelo fato de Deus ser incompreensível e misterioso que devemos, em silêncio, respeitá-lo e adorá-lo.

De acordo com Pike, Cleanthes se opõe à ideia de que a linguagem religiosa tem função puramente expressiva ao reivindicar que os termos usados na descrição do criador do universo carregam o significado que eles têm na linguagem ordinária, e que, assim entendidos, não são simplesmente termos usados para expressar honra e respeito, mas termos completamente aplicáveis a real natureza de Deus (cf. Pike: 1970: 139-141). Cleanthes pergunta a Demea: “se nossas ideias, até onde alcançam, não são justas, adequadas e correspondentes à sua real natureza, então não sei o que há neste assunto que valeria a pena insistir. É um nome, sem qualquer significado, de tão grande importância” (D 4 § 1: 60)?

Pois bem, se Demea argumenta em favor de que todos os materiais do pensamento são provenientes somente dos sentidos internos e sentidos externos, e que estes compõem toda a bagagem do entendimento humano (D 3 § 13: 58), como pensar ou falar sobre Deus sem recorrer ao antropomorfismo? Holley (na esteira de Ferré) argumenta que tentar transcender a origem antropomórfica de nossas ideias (e no caso aqui, a origem antropomórfica da ideia de Deus), pode implicar remover o que é necessário para dar significado coerente àquilo que pensamos sobre Deus (cf. Holley: 2002: 86). Ele argumenta que sem um certo grau de antropomorfismo as práticas religiosas teístas entrariam em colapso. O próprio Hume não parece estar desavisado da inevitabilidade de “um certo grau de antropomorfismo”, pois na seção 2 da *Primeira Investigação* ele diz que “a ideia de Deus, no sentido de *um Ser infinitamente inteligente, sábio e bondoso*, surge da reflexão sobre as operações de nossa própria mente e do aumento ilimitado dessas qualidades de bondade e sabedoria” (EHU 2 § 6: 98). E

ainda, na seção 7 da mesma obra, que “não temos nenhuma ideia de um Ser Supremo, exceto pelo que aprendemos a partir da reflexão sobre nossas próprias faculdades” (EHU 7 § 25: 143). Contudo, importa distinguir que, dessa perspectiva, o problema diz respeito à origem e forma de se chegar à *ideia* de Deus. A pergunta subjacente à EHU e que se estende aos *Diálogos* é: que *ideia* formamos de sua *natureza*? Mas nos *Diálogos* o ponto não se resume a isso, tampouco se apresenta como o mais relevante. Os *Diálogos* versam, sobretudo, sobre a legitimidade e plausibilidade da inferência que fazemos sobre a *existência* e *natureza* de Deus a partir do argumento do desígnio, isto é, da observação da ordem do mundo. Sob este aspecto, o problema não incide propriamente sobre a origem da ideia de Deus, ou como a formamos em nossa mente, mas sim e diretamente sobre a afirmação da existência de um Deus com tais e tais atributos. Quer dizer: uma coisa é ter a ideia de Deus e de sua natureza a partir da reflexão sobre as operações de nossa própria mente, e crer ou não crer nele em virtude de certos fatores psicológicos relacionados à nossa constituição natural que, por sua vez, levam-nos a formar essa crença (tema da NHR); outra coisa é afirmar a existência de Deus e conferir-lhe atributos a partir do argumento do desígnio. No entanto, a despeito dessas perspectivas distintas, é preciso manter em mente que qualquer crença ou prática religiosa tem inevitavelmente de recorrer à representação antropomórfica, na medida em que só podemos pensar Deus a partir dos materiais fornecidos pelo nosso próprio pensamento. Mas ao fim e ao cabo, ao que parece, o ponto central da recusa de Demea ao antropomorfismo é que dessa perspectiva os atributos divinos seriam todos concebidos em termos de diferença de grau e não de natureza, ou, melhor dizendo, os atributos divinos teriam a mesma natureza que os nossos, diferenciando-se apenas em magnitude. Ora, para um teísta ortodoxo, remanescente do racionalismo escolástico, essa é uma “visão parcial e ímpia” que, nas palavras de Philo, tradicionalmente, “nenhum

teísta consistente pode tolerar” (D 2 § 15: 48). Porém, da perspectiva da *História Natural da Religião*, Hume mostra que o antropomorfismo surge de uma inclinação natural (ou uma tendência universal) dos seres humanos

para conceber todos os seres como eles próprios, e para transferir a todos os objetos aquelas qualidades com as quais eles estão mais familiarizados, e das quais estão intimamente conscientes. Encontramos faces humanas na lua, exércitos nas nuvens, e, por uma propensão natural, se não for corrigida pela experiência e pela reflexão, atribuímos malícia ou boa-vontade a tudo que nos faz mal ou nos agrada (NHR 3: 141).

Hume diz que isso é uma fraqueza natural: “a imaginação ativa dos homens incomodada pelas concepções abstratas dos objetos, [...] começa a torná-los mais precisos e a revesti-los com formas mais adequadas à sua compreensão natural” (NHR 8: 159).

Curiosamente, nessa obra, Hume defende textualmente o argumento do desígnio — ainda que se possa argumentar que ele faz isso apenas retoricamente se levarmos em conta a sua crítica à religião em geral e o cabedal de argumentos que Philo, como seu principal porta-voz, apresenta contra o argumento do desígnio — o que implica a aceitação do antropomorfismo. Ora, se o antropomorfismo surge de uma reflexão sobre nossa própria mente, bem como de uma tendência natural em conceber todos os seres segundo nossa própria imagem, isso, num certo sentido, colide com a crítica que Hume faz ao antropomorfismo nos *Diálogos*. Pois ao mesmo tempo em que Hume rejeita o antropomorfismo, aliás, não só nos *Diálogos*, mas também na seção 11 da EHU (§ 27), ele sustenta teorias que o admitem como praticamente inevitável. Quer dizer, Hume constrói teorias que, ao menos à primeira vista, apresentam-se contraditórias. Qual seria então o propósito da crítica de Hume ao antropomorfismo nos *Diálogos*, se,

conforme procurei mostrar, o antropomorfismo é inevitável e Hume não se mostra desavisado disso? Holley sugere que uma estratégia central do ataque de Hume ao teísmo é explorar a tensão interna que existe dentro da tradição teísta, entre o desejo de dizer algo de substancial sobre a natureza divina e o interesse em purificar o conceito de Deus do inaceitável antropomorfismo (cf: Holley: 2002: 84). Na interpretação de Holley, Hume exhibe uma certa ironia ao colocar a ortodoxia de Demea próxima ao ceticismo filosófico de Philo. Demea está disposto a afirmar piamente a infinita perfeição de “alguma coisa que ele não sabe o que é” (cf: Holley: 2002: 88). Philo concorda com a afirmação de Demea sobre a natureza *self-evident* da verdade de que Deus existe, e sua cética negação do conhecimento do que Deus é corre paralelamente ao agnosticismo pio de Demea (cf: Holley: 2002: 88). O Deus cuja existência Hume aparentemente se mostra preparado para afirmar é aquele que está desprovido da bagagem antropomórfica necessária para dar suporte às formas reconhecíveis de práticas religiosas (cf: Holley: 2002: 84). Ao concordar com Demea que “o que está em questão jamais pode ser a *existência*, mas apenas a *natureza* de Deus”, Philo admite como uma “inquestionável primeira verdade”, que “nada existe sem uma causa, e a causa original deste universo (qualquer que ela seja) nós a denominamos Deus, e lhe atribuímos devotadamente todas as espécies de perfeições” (D 2 § 3: 44). Mas vale lembrar que essa “inquestionável primeira verdade” foi, ainda que não de forma direta, questionada por Hume em T.1.3.3 e representa um ponto central de sua epistemologia. Nesse caso, uma identificação de Hume com o personagem Philo, para ser consistente, exige que interpretemos essa afirmação como sendo, talvez, apenas uma estratégia retórica, e/ou, ao menos, que assumamos que nem tudo o que Philo diz está de acordo com o que Hume pensa. A meu ver, as duas opções são procedentes. Conforme veremos, na parte 9 dos *Diálogos*, Philo e Cleanthes se aliam contra a prova de Demea que afirma tanto em sua

primeira premissa quanto em sua conclusão, justamente essa suposta verdade.

Quanto ao significado dos atributos que conferimos a Deus, sabemos que uma qualidade tal como a inteligência tem significado somente a partir da nossa experiência da inteligência humana. Mas deve-se observar que essas qualidades têm significado *somente* a partir da experiência. Holley assinala que se nos dirigirmos a algo muito remoto da inteligência humana, perdemos a referência, e, daí, ficamos impossibilitados de dizer algo de consistente sobre o assunto. Para Holley, internamente à religião teísta, está o ímpeto de nos depurarmos do antropomorfismo e, ao mesmo tempo, de arrastarmo-nos a ele. Nas palavras de Holley: "A análise de Hume do monoteísmo localiza uma tensão entre o impulso de formar concepções antropomórficas e o anseio de elevar a divindade além da imaginação humana" (Holley: 2002: 87). E este ansioso conflito resulta em uma flutuação contínua na formação de conceitos sobre o divino. Isso, ao que parece, justifica o desacordo relativo à concepção antropomórfica do ser divino entre, de um lado, o teísta ortodoxo e o cético e, de outro, o teísta experimental.

Convém lembrar que a participação de Demea nos *Diálogos* é bem menor do que a de Cleanthes e Philo. Hume não despende muitas páginas para tratar da prova *a priori*, pois a única prova que ele considera digna de investigação é a prova *a posteriori*. Nesse ponto, a pequena participação de Demea (que não deixa de ser importante) talvez possa ser justificada também pelo fato de que Hume nunca considerou válido qualquer argumento ou raciocínio *a priori* quando estes são aplicados às questões de fato ou existência. Ele já havia excluído esse tipo de procedimento ao apresentar seu "método de estabelecer conclusões relativas às questões de fato" no *Tratado* e também na EHU. De qualquer modo, Hume sabia da importância que a

prova *a priori* tinha no contexto das discussões filosófico-teológicas do período. Ora, sendo Demea um representante e defensor do cristianismo ortodoxo rejeitado por Hume, e também daquilo que chamei de fideísmo-místico, é natural que suas opiniões exerçam um papel bem menor do que as de Cleanthes e Philo. Dessa perspectiva, um outro papel de Demea seria, digamos assim, estrategicamente, o de levantar questões cruciais para serem discutidas pelos outros dois personagens, bem como o de colocar questões que dessem a oportunidade de os outros dois elaborarem suas próprias posições.

Como vimos, Demea não está isento de alguma espécie de misticismo.²⁴ Entretanto, esse misticismo fideísta não se localiza propriamente no âmbito da defesa da existência de Deus, conforme procurei mostrar. Toda a argumentação em termos fideístas ocorre no que tange à natureza divina. Assim sendo, o misticismo de Demea permanece restrito à sua concepção mais religiosa. Ele sugere estar alinhado aos “autênticos teístas”, ou seja, àqueles que defendem que é preciso crer para compreender (como Anselmo, na esteira de

---

²⁴ Guardadas as devidas distinções, Hume já havia tocado nessa questão no final da seção 10 da EHU, intitulada *Dos Milagres*, quando, ao tentar desacreditar os milagres assevera que “o método de raciocínio aqui exposto agrada-me ainda mais quando penso que ele pode servir para confundir aqueles amigos perigosos ou inimigos disfarçados da religião cristã, que se propuseram a defendê-la pelos princípios da razão humana. Nossa mais sagrada religião está fundada na *fé*, não na razão, e um método seguro de pô-la em risco é submetê-la a uma prova que ela não está de modo algum preparada para enfrentar” (EHU 10 § 185-186). Essa passagem poderia sugerir que Hume está a esposar o fideísmo? Creio que não. Acredito que há boas razões para argumentar que essa não é a sua posição. Ora, para quem se propôs a investigar o alcance do entendimento humano, as origens e fundamentos das crenças religiosas, os argumentos da teologia natural a favor da existência de Deus, a veracidade dos milagres, enfim, para quem dedicou toda uma vida ao conhecimento e à filosofia, seria profundamente incoerente com Hume qualquer disposição para admitir uma fé cega. Porém, há que se levar em conta que, nos *Diálogos*, Philo aponta para um fideísmo ao argumentar que a natureza divina só pode ser discernida pelos olhos da fé (D 10 § 36: 104). Nesse caso, é forçoso distinguir o Hume-homem do Hume-filósofo, haja vista a posição filosófica de Hume em relação à natureza divina e às crenças religiosas apontar sim para um fideísmo, na medida em que o resultado final de sua argumentação mostra que não é possível justificá-las racionalmente.

Agostinho)²⁵, e que sustentam que algumas verdades são acessíveis à razão, e outras não o são (como Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino).²⁶ Portanto, para as verdades não acessíveis à razão, só a fé poderia nos convencer delas.

Pois bem, a natureza divina, de acordo com Demea, não é acessível à razão, apenas a sua existência. A existência de Deus pode e deve ser alcançada por um argumento da teologia racional. Isso mais uma vez reforça a minha tese de que, em relação à existência de Deus, Demea não adere a um fideísmo místico religioso, embora seja possível defender a necessidade de uma demonstração dedutiva para a existência de Deus, e ainda assim defender um fideísmo-místico quanto a essa questão. Para se ter fé na natureza divina é preciso acreditar que Deus existe, contudo, acreditar que Deus existe independe de sua existência ser demonstrada por argumentos racionais. Mas é isso que Demea pensa e defende? Espero ter mostrado que não. A seguinte passagem pode ser oferecida como mais um abono à restrição do misticismo de Demea ao âmbito religioso:

Este mundo não é senão um ponto em comparação com o universo; esta vida, apenas um momento em comparação com a eternidade. Os fenômenos malignos presentes, por conseguinte, são retificados em outras regiões e em algum período futuro da existência. E os olhos dos homens, sendo então abertos para perspectivas mais amplas das coisas, veem a conexão integral das leis gerais e seguem, com veneração, a benevolência e retidão da divindade, através de todos os labirintos e meandros de sua providência (D 10 § 29: 101).

---

²⁵ No capítulo I do *Proslogium* Anselmo afirma: “Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender” (Cantuária: 1979: 101).

²⁶ Na *Súmula Contra os Gentios*, por exemplo, Tomás de Aquino escreve um capítulo intitulado: “É justo que as verdades inacessíveis à razão sejam propostas aos homens como objetos de fé” (Aquino: 1973: cap. V: 67).

Note-se que nessa passagem Demea se compromete com a doutrina da vida pós-morte, algo que não pode ser apropriadamente sustentado por argumentos racionais. Hume na voz do amigo epicurista da seção 11 da EHU já havia argumentado contra essa tese reduzindo-a a uma mera hipótese, aliás, das mais implausíveis e improváveis (cf. EHU 11 § 21: 193); e Cleanthes, logo na sequência dessa passagem, alega que tais argumentos estão fundados em suposições arbitrárias. A crença num estado vindouro é atacada também por outras vias. No ensaio *Da imortalidade da alma* Hume põe em dúvida as razões que temos para crer que a alma é imortal, e defende a mortalidade da alma. Ele pergunta:

por meio de quais argumentos ou analogias podemos provar um estado de existência que ninguém jamais viu e que não se assemelha a qualquer coisa que já foi vista? Quem depositará tamanha confiança numa pretensa filosofia para admitir, sob seu testemunho, a realidade de um lugar tão maravilhoso (IS: 598)?

A posição de Demea a respeito da incompreensibilidade da natureza divina segue, pois, a tradição de autores como Anselmo, Tomás de Aquino, Descartes, Malebranche (este último explicitamente citado em D 2 § 2: 43-44) e mesmo Hobbes, para citar apenas alguns.

Tomás de Aquino, por exemplo, afirma que não podemos ter completo e pleno conhecimento da natureza de Deus. Ele diz: “A razão não pode atingir uma forma simples de modo a lhe conhecer a *quididade*; pode, contudo, conhecer-lhe a existência” (*Suma Teológica*: Questão XII, Art. XII). Ainda: “A inteligência humana é incapaz, pelas suas próprias forças, de apreender a substância ou a essência íntima de Deus. [...] E, todavia, os objetos sensíveis conduzem a nossa inteligência a um certo conhecimento de Deus, até ao ponto de

conhecermos que Ele existe.” (*Súmula Contra os Gentios*, cap.III, p.65). Já Hobbes declara a respeito de todas as qualidades convencionais atribuídas a Deus que “todos os seus atributos constituem indícios de nossa inabilidade e falta de capacidade de conceber o que quer que seja acerca de sua natureza” (Hobbes: 2002: 1.11 § 2: 75).²⁷

Vimos que Demea já havia sido acusado de místico por Cleanthes, mas não aceitou esse epíteto, considerando-o uma alcunha tão aviltante e de tão perigosas consequências quanto à de antropomorfista (cf. D 4 § 2: 60). Ora, quais seriam essas perigosas consequências? De acordo com Demea, a partir da representação antropomórfica da Divindade como similar à mente e entendimento humanos, não haveria como compatibilizar a alma do homem, “um composto de várias faculdades, paixões, sentimentos e ideias”, com a “perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os autênticos teístas atribuem à Divindade” (D 4 § 2: 60-61). Qualquer analogia entre Deus e o homem sempre resultará em ideias inadequadas e numa diminuição dos atributos divinos. Assim sendo, Deus jamais pode ser tomado como objeto de conhecimento, e qualquer tentativa de conhecê-lo não é apenas uma pretensão desmedida, mas também impiedade. No entanto, Cleanthes insiste em sua acusação ao declarar que a tese de Demea (da simplicidade e imutabilidade divinas) o autoriza a taxá-lo de rematado místico e, no fundo, um ateu sem o saber (cf. D 4 § 3: 61). Para Cleanthes, admitir uma mente totalmente simples e imutável²⁸ é conferir atributos que são absolutamente incompatíveis com a natureza intelectual essencial da Divindade. Na visão de Cleanthes, uma mente integralmente simples e

---

²⁷ Estou ciente de que há uma polêmica discussão em torno de se Hobbes era de fato um teísta ou um ateu. Mas, para não me desviar de meus propósitos, devo abster-me desse debate. Cito-o apenas como exemplo de alguém que, a despeito de sua real posição, fez declarações (ainda que, talvez, irônicas) que convergem com o teísmo tradicional.

²⁸ Cleanthes, como se pode perceber, abdica aqui de noções essenciais relativas às ideias que temos de Deus: a perfeita simplicidade e imutabilidade.

imutável não pode nem mesmo ser mente, pois não exhibe pensamento, razão, tampouco vontade e qualquer sentimento (cf. D 4 § 3: 61). Demea não replica. É Philo quem entra em cena chamando a atenção de Cleanthes para as censuras que ele professa e para mais algumas inconveniências do antropomorfismo que ele adota. Mas antes, Philo volta a discutir a analogia proposta por Cleanthes a fim de marcar as diferenças entre um mundo mental (ou ideal) e um mundo material. Deixo esses dois pontos para serem tratados num capítulo específico sobre as teses e discussões desses dois personagens, ou seja, no capítulo II.

1.2. O Argumento *a priori* de Demea

Na crítica ao antropomorfismo vimos que Demea e Philo são aliados, cada qual ao seu modo. Ambos, ao longo dos *Diálogos*, oferecem argumentos contra a concepção antropomórfica, apesar de sustentarem posições teológicas completamente diferentes. Para Demea, por exemplo, a existência de Deus não pode ser afirmada com base em raciocínios empíricos e probabilísticos. É necessário, reivindica Demea, defender a existência de Deus a partir de demonstração dedutiva, vale dizer, de um argumento formal e prova *a priori* (D 2 § 6: 45). Para Philo, ao contrário de Demea, a única prova em favor da existência de Deus digna de consideração é justamente a que tem por base raciocínios empíricos e probabilísticos. Percebe-se, assim, que embora Demea, no início da parte 2 dos *Diálogos*, transmita a imagem de um místico anti-racionalista, a caracterização de sua posição seria profundamente precipitada se se limitasse a essa constatação.

No prefácio à edição brasileira dos *Diálogos*, Michael Wrigley diz ser preciso reconhecer a ambiguidade da posição de Demea. Wrigley comenta: “Demea oscila entre duas posições: em alguns momentos ele defende a possibilidade de uma prova *a priori* da existência de Deus,

enquanto em outros ele insiste que a fé, por si só, é suficiente como garantia da crença nessa existência” (Wrigley 1992: xv). Porém, não encontrei nenhuma passagem de Demea na qual ele insistisse que a fé, por si só, é garantia da crença na *existência* divina. Ora, se minha crença em Deus bastasse para garantir a verdade da minha crença, para quê, então, seria necessário apresentar um argumento da teologia racional para prová-la?

Contra a leitura de Wrigley, defendo que não há rigorosamente uma oscilação de Demea entre fideísmo e teísmo *apriorístico*, pois eles se localizam em esferas distintas. Embora Demea abrace em alguns momentos o fideísmo, a fé serve como garantia apenas da crença nos tradicionais atributos divinos. Se há alguma ambiguidade na posição de Demea, esta é, como disse, em relação à prova da existência de Deus. Na verdade não seria propriamente uma ambiguidade, mas sim uma certa confusão, quando Demea, por exemplo, mistura elementos *a priori* e *a posteriori* em sua formulação. A prova de Demea, embora textualmente chamada de *a priori*, não pode, sem maiores explicações, ser considerada puramente *a priori*. Entendo que sua versão se compromete com um argumento *a priori* que parte de uma premissa empírica: a de que “tudo que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência”.²⁹ Nesse caso, pode-se defender, como Kemp Smith, Gaskin, Williford e outros defendem, que Demea formula uma versão híbrida de dois tipos de provas que a religião natural produziu para demonstrar a existência de Deus: a prova ontológica e a cosmológica. Porém, há que se levar em conta que existem diversas versões destes

---

²⁹ Na sequência eu devo argumentar, na esteira de Gaskin, que esta máxima já havia sofrido um primeiro golpe, especialmente no TNH 1.3.3 §1-9 e EHU 12.3, e que para compreender melhor a crítica de Hume ao argumento de Demea é indispensável recorrer a estas partes.

argumentos.³⁰ Mas antes de tratar pontualmente desse “hibridismo” da prova de Demea, gostaria de retomar aquela intervenção inicial que consiste em alegar que não se discute entre pessoas razoáveis a existência de Deus, mas apenas a sua natureza, e que a existência de Deus é uma “verdade certa e *self-evident*” (D 2 § 1: 43). Ora, como vimos, o próprio Demea empreenderá um esforço em demonstrar a existência de Deus – um esforço que, ao menos à primeira vista, colide com sua tese de que ela é uma verdade certa e *self-evident*. Alguém poderia perguntar: para que demonstrar a existência de Deus se sua verdade é certa e *self-evident*? Nesse sentido, pergunto: haveria efetivamente um compromisso de Demea com a alegada verdade indubitável e *self-evident*? Penso que o compromisso de Demea com o teísmo tradicional pode ser considerado um compromisso forte, mas essa sua intervenção inicial, a meu ver, tem mais valor retórico do que propriamente argumentativo.³¹ Conforme assinalei anteriormente, penso que os *Diálogos* versam não só sobre a *natureza* de Deus, mas também sobre a sua *existência*, pois além do fato de serem discutidas nesta obra duas das três mais conhecidas provas da religião natural em favor da existência de Deus, os argumentos sobre a incompatibilidade entre os atributos divinos e a existência do mal no mundo, nas partes 10 e 11 dos *Diálogos*, por exemplo, tem implicações profundas para a aceitação da existência de Deus, constituindo-se, assim, numa forte ameaça ao teísmo em geral (cf. Pitson: 2008: 16). Discute-se uma prova (hoje) chamada de cosmológica (mas que não era assim chamada no período de Hume), considerada *a priori* (de maneira confusa e, talvez, equivocada); e o argumento do desígnio (também chamado de argumento teleológico, considerado *a posteriori*, e de físico-teológico na distinção kantiana). Tudo bem que os três

---

³⁰ Vale conferir a seleção de Smith (2006) das *Dez provas da existência de Deus*, desde a Grécia Antiga até a Modernidade, provas que foram fundamentais para a filosofia da religião.

³¹ Referências a esse ponto encontram-se já na nota nº 4.

personagens se apresentem de acordo quanto à proposição de que Deus existe. Mas se a existência de Deus fosse, de fato, uma “verdade certa e *self-evident*”, por que haveria tanta dificuldade e discordância? E para que apresentar complexos argumentos e uma prova em favor dela? Por que não tomar a existência divina como certa e *self-evident* e discutir apenas a sua natureza? Ora, uma coisa parece certa, para que a discussão sobre a natureza divina faça sentido, é necessário assentar, com base em bons argumentos, a sua existência. E tanto Cleanthes quanto Demea se esforçam para estabelecer as bases da existência divina confrontando as provas e argumentos que cada um julga mais apropriados a ela. Analisemos, então, a prova de Demea.

Após considerar o argumento do desígnio de Cleanthes inconclusivo e envolto em uma série de dificuldades, Demea, na parte 9 dos *Diálogos*, propõe um argumento considerado *a priori* para a existência de Deus. Essa prova é chamada de *a priori*, não obstante parta de uma experiência em geral (i.e. a existência do mundo). Quer dizer, o argumento parte de uma premissa empírica — o que, a rigor, o tornaria *a posteriori*. Se assim é, alguém bem poderia perguntar: em que sentido a prova de Demea é *a priori* (se é que se possa licitamente chamá-la assim) para que Hume e seus três personagens se refiram a ela como mesmo *a priori*? A pergunta se justifica, pois, há um notável desacordo entre alguns comentadores de Hume quanto ao tipo de argumento que Demea oferece nessa parte dos *Diálogos*.³² Nem todos veem o argumento de Demea como mesmo *a priori* (ou, ao menos, como puramente *a priori*). Em seu artigo “Demea's *a priori* Theistic Proof”, Kenneth Williford (2003) nos mostra como a prova de Demea é, no mínimo, problemática. Ele assinala que alguns veem Demea

---

³² São muitos: Williford (2003), Franklin (1980), Stahl (1995), Khamara (1992), Calvert (1995), Stewart (1985), Gaskin (1992), Campbell (1996), Smith (1998), Stove (1978), Dye (1989), Tweyman (1995), Rowe (1971), Steinberg (1977), Ferguson (1974), Yandell (1990). No decorrer da argumentação, apresento, na maioria das vezes apenas em linhas gerais, a posição de alguns destes intérpretes.

oferecendo uma versão do argumento cosmológico³³, enquanto outros identificam a sua prova com uma versão do argumento ontológico³⁴ (cf. Williford: 2003: 102), e há ainda aqueles, como Gaskin e Kemp Smith, que defendem que o argumento de Demea consiste numa combinação dos dois tipos acima citados (cf. Williford: 2003: 103).³⁵ Gaskin diz:

O apelo a argumentos em apoio à crença em Deus foi mais comumente um apelo àqueles tipos de argumentos que Hume chamou de argumento *a priori* (argumentos cosmológicos) e argumento *a posteriori* (argumento do desígnio). O primeiro é desmontado por Hume no *Tratado*, na *Primeira Investigação* e, novamente, na parte 9 dos *Diálogos*. O último está sujeito a um exame completo e hostil na seção 11 da *Primeira Investigação* e, novamente, nos *Diálogos* (Gaskin: 1992: 318-319).

Como se pode perceber, Gaskin está assumindo que argumentos cosmológicos (no caso aqui o argumento de Demea) são mesmo *a priori*. Mas ele adverte que “os termos ‘argumento ontológico’ e

³³ Dye (1989), Rowe (1971), Khamara (1992) e Campbell (1996), por exemplo, consideram o argumento de Demea como uma versão da prova cosmológica.

³⁴ Em *Hume's "Inexplicable Mystery"*, Keith Yandell, por exemplo, diz que ‘o simples e sublime argumento *a priori*’ que Demea apresenta é o ontológico (Yandell: 1990: 227). Estranho que Yandell possa identificar o argumento de Demea com uma versão do argumento ontológico, haja vista este personagem partir da existência do mundo, ou seja, de uma premissa empírica. Talvez essa confusão se instale devido ao fato de uma das noções mais crucias do argumento de Demea — a noção de existência necessária — também figurar (e ser crucial) no argumento ontológico. Ademais, conforme observa Williford, é digno de nota que Hume, na parte 3 da seção 12 da EHU, ao tratar da impossibilidade de demonstrar questões de fato por meio de raciocínios *a priori*, atinge, ainda que não explicitamente, o coração do argumento ontológico. Ali Hume diz: “Tudo que é pode *não ser* (EHU § 28) [...] Se raciocinarmos *a priori* [sobre questões de fato e existência, bem entendido] qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer coisa” (EHU § 29; Williford: 2003: 99). Conforme veremos, nos *Diálogos*, Hume, por meio do personagem Cleanthes, critica a prova de Demea argumentando em favor dessas proposições.

³⁵ Salvo engano, nos períodos da filosofia antiga, medieval e moderna (anteriores a Kant) as provas *a priori* e *a posteriori* não eram chamadas de ontológicas, cosmológicas e teleológicas (ou físico-teológicas na distinção kantiana). Até onde sei quem cunhou essa divisão e nomenclatura foi Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. A divisão era apenas entre argumentos *a priori* (incluindo-se aí diferentes versões das provas ontológicas e cosmológicas) e *a posteriori* (diversas versões do argumento do desígnio ou teleológico). Por isso, soa estranho que Tomás de Aquino tenha rejeitado todas as provas *a priori* para a existência de Deus, uma vez que ele estruturou as *Três Primeiras Vias* nos moldes dos argumentos cosmológicos (cf. Gale: 2007: 90; Rowe: 1971: 49).

'argumento cosmológico' são anacrônicos quando aplicados a Hume, e tendem a nos colocar em busca de um tópico mais precisamente diferenciado daquele que é encontrado em seu trabalho. Como tal [isto é, mais precisamente diferenciado] ele nunca discute o argumento ontológico" (Gaskin: 1988: 74). No entanto, na sequência, Gaskin ressalta que nos §§ 5-7 da parte 9 dos *Diálogos*, Hume diz coisas altamente relevantes que transmitem a ideia de que "ele deve ter tido em mente algo como o argumento ontológico de Descartes da *V Meditação* (se não mesmo o argumento original de Anselmo no *Proslogium*)", não obstante, seja "mais provável que nestas passagens ele estivesse interessado no conceito de 'ser necessariamente existente' que *também* figura no argumento cosmológico. Quer dizer, o conceito de *ser necessariamente existente* figura nos dois argumentos, o ontológico e o cosmológico, e é a esse conceito que a crítica de Hume visa primariamente. O ponto é: como chegamos à conclusão de que tem de existir um ser que existe necessariamente? Qual é a via legítima de acesso a esse ser, se é que há? A despeito de suas diferentes e supostas vias de acesso, ambas as provas concluem com a existência de um ser que existe necessariamente, e que esse ser é Deus.³⁶

Kemp Smith ³⁷, por seu turno, afirma que "o argumento que Demea tem em vista é uma combinação dos argumentos cosmológico e ontológico, e é, de fato, uma breve reformulação do argumento formulado por Clarke" (Williford: 2003: 102-103). Gaskin também assinala a relação da prova de Demea com a de Clarke, e acusa Hume de ter compreendido mal o argumento de Clarke. Stewart, por sua vez, diz que a paráfrase de Demea dos argumentos de Clarke é um trabalho

---

³⁶ De acordo com a teoria que dá suporte a essa ideia, pode-se expressá-la em termos de princípio original, causa primeira, causa última, causa suprema, causa incausada, ser necessário ou, na terminologia kantiana, *ens realissimum*.

³⁷ Hume (Db): 1988: 115; Smith's, Appendix D.

mal feito.³⁸ Já Williford afirma que “os contornos do argumento são suficientemente claros e seguem o modelo da versão da prova de Clarke, como Kemp Smith assinala” (Williford: 2003: 104).³⁹ Williford sugere que se há confusão em torno da natureza do argumento de Demea é porque Kemp Smith está perto de estar correto, pois o argumento envolve elementos distintos, usualmente restritos a uma ou outra dessas duas provas teístas (cf. Williford: 2003: 103). Stewart se diz de acordo com Gaskin quanto ao fato de Hume nunca ter se dirigido *explicitamente* ao argumento ontológico (cf. Stewart: 1985: 245). Ele interpreta que Hume, ao discutir sua suposta negação da máxima causal em *A Letter from a Gentleman*, deve ter se referido ao argumento cosmológico da *III Meditação*. A passagem apontada é a seguinte:

Digo ainda que mesmo os argumentos metafísicos para uma Divindade não são afetados por uma negação da proposição acima mencionada. É somente o argumento do Dr. Clarke que pode, de algum modo, estar em causa. Muitos outros argumentos do mesmo tipo [metafísico e *a priori*] permanecem; o de Des Cartes (*sic*), por exemplo, que sempre foi estimado tão sólido e convincente quanto o outro (LTRG: 1745: 23).⁴⁰

---

³⁸ Cf. Stewart: 1985: 247.

³⁹ James Dye (1989), Ted Morris (2010) e William Rowe (1971) também fazem referências à proximidade das versões dos argumentos de Clarke e Hume. A esse respeito, vale conferir a análise detalhada de Khamara (1992), em “Hume *versus* Clarke on the cosmological argument”. Khamara assinala importantes discrepâncias entre a versão de Demea e a de Clarke. Williford também aponta algumas falhas na comparação de ambas as versões. Quer dizer, deve-se ter em mente que embora os contornos do argumento de Demea possam ser comparados aos de Clarke, há importantes falhas e discrepâncias entre eles. Isso nos permite argumentar que Hume não se preocupou em ser fiel à versão de Clarke, e que ele extraiu dali apenas o que interessava a ele discutir e demonstrar. A meu ver, Hume formula uma versão do argumento com aquilo que tem de essencial para seus propósitos, condensando as várias versões formuladas pela teologia racional. Se sua versão se aproxima mais das *Três Primeiras Vias* de Tomás de Aquino, se tem por base a versão de Clarke, Locke ou algum outro, embora seja um ponto relevante, não é o *mais* importante para meus propósitos. O que *mais* importa aqui é como ele formula a versão dele, e se de fato as críticas de Hume devem ser tomadas mesmo como decisivas para rejeitar o argumento de Demea.

⁴⁰ Cf. também Williford: 2003: 115-116: n 12.

Já Eric Steinberg pensa que Hume estaria nesse ponto se referindo ao argumento ontológico formulado por Descartes na *V Meditação*.⁴¹

Pois bem, não é no mínimo curioso que alguns defendam que Hume ao formular a crítica ao argumento de Demea (Gaskin, por exemplo) tinha em mente possivelmente o argumento cosmológico da *III Meditação* (um argumento, ou uma “prova” considerada *a posteriori*), enquanto outros sustentam que ele tinha em vista o argumento ontológico da *V Meditação* (um argumento unanimemente considerado *a priori*); ou mesmo a versão original do argumento de Anselmo, ou, ainda, em relação à própria formulação de Demea, que Hume apresenta uma breve e desajeitada versão da prova de Samuel Clarke, ou uma versão própria de um argumento ontológico? O que há de comum entre todas essas versões que suscita tantas dúvidas e discordâncias? Uma coisa é certa: que a noção de *ser necessariamente existente* (*existência necessária* ou *ser necessário*) figura nos dois tipos de provas. Mas o que mais? Talvez uma boa maneira de tentar responder a essa questão seja por meio de um exame atento do que seria exatamente uma prova ontológica e uma prova cosmológica; ou uma prova *a priori* (ou puramente *a priori*), e uma prova *a posteriori*, uma vez que, ao que tudo indica, há elementos *a posteriori* e *a priori* na argumentação de Demea — o que nos permite dizer, no mínimo, que sua prova não é completamente *a priori*, mas sim uma versão híbrida, isto é, uma versão que mistura argumentos e/ou conceitos *a priori* e *a posteriori*.

Cabe perguntar, então: como se estrutura um argumento ontológico? Sabemos que há diferentes versões desse argumento, mas há algo em comum entre todas elas, a saber, uma tentativa de deduzir a existência de Deus a partir de uma mera análise do conceito de Deus.

---

⁴¹ Cf. Steinberg: 1977: 119; e Williford: 2003: 116: n 12.

Anselmo (no *Proslogium*) e Descartes (na *V Meditação*), cada qual ao seu modo, seguem este caminho. Os argumentos ontológicos são considerados *a priori* porque todas as suas premissas são supostamente cognoscíveis independentemente da experiência, num procedimento digamos assim, *analítico* de raciocínio. Sendo assim, a prova de Demea, ao partir de uma premissa empírica, não pode ser considerada ontológica.

Agora, quais são as características constitutivas de um argumento cosmológico? Uma delas é que por meio desse argumento busca-se dar uma explicação causal de por que as coisas existem. Outra, é que ele parte de fatos existenciais e, por isso, de premissas empíricas, o que, a rigor, o tornaria um argumento *a posteriori*.

É de se perguntar se há, de fato, confusão ou imprecisão na formulação de Demea, e, ainda, havendo confusão, se esta não seria do próprio Hume. Penso que há confusão sim, quando, por exemplo, Hume mistura elementos *a posteriori* com *a priori*, como as várias versões do argumento, ao que parece, também o faz. Mas se entendermos que o que se consagrou como argumento cosmológico traz mesmo essa mistura, pode-se argumentar que a confusão ou inconsistência não tem origem em Demea (nem em Hume), mas na própria compreensão tradicional. Hume apenas teria partido de uma inconsistência já instalada pela tradição, mas não teria sido ele quem a criou. E embora seja possível pensar que ele não se deu conta dessa inconsistência, perpetuando, assim, a confusão, podemos também interpretar que ele tinha total consciência dela, e que ao formular o argumento de Demea, de maneira confusa, visava justamente revelar as falácias do raciocínio empregado nessa prova. Hume pode ter querido apontar essa falha. Ora, sabemos que Hume submeteu a uma intensa avaliação a compreensão teísta tradicional (Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino

entre outros)⁴², bem como as teorias modernas (Descartes, Locke, Clarke, Leibniz, para citar apenas alguns) reminiscentes ainda, em alguns aspectos, dessa concepção. Hume esforçou-se em mostrar que os raciocínios demonstrativos (compreendidos como *a priori*) não eram apropriados para tratar das questões relativas à religião natural, pois estas, sendo *questões de fato e existência*, deveriam ser pensadas a partir de raciocínios experimentais (*a posteriori*). Tomás de Aquino, mesmo sendo um teísta tradicional, parece ser um caso à parte. Como já mencionado, no século XIII ele apresentou as famosas *Cinco Vias* a favor da existência de Deus, entre as quais as três primeiras são consideradas versões do argumento cosmológico. Porém, uma vez que ele rejeitou todas as provas *a priori* em favor da existência divina, é no mínimo curioso que as três primeiras vias sejam concebidas em termos de argumentos cosmológicos (cf. Gale: 2007: 90; Rowe: 1971: 49), pois se Tomás de Aquino rejeitou todas as provas *a priori* para a existência de Deus e seus argumentos, nos moldes, sobretudo, das três primeiras vias, são compreendidos como cosmológicos, há que se perguntar novamente: argumentos cosmológicos podem ser considerados efetivamente *a priori*? Ora, ou Tomás de Aquino não rejeitou as provas *a priori* ou, se as rejeitou, os argumentos cosmológicos não deveriam ser compreendidos como *a priori*, mas sim como *a posteriori*. E se o argumento de Demea conforma-se melhor à estrutura de um argumento cosmológico (como a maioria de seus intérpretes sustentam), e este é um argumento *a posteriori* (como Tomás de Aquino sustenta), pergunto novamente, o que poderia ser nele considerado *a priori*, além do conceito de *ser necessário*, para que Hume e seus três personagens se refiram à prova de Demea como sendo mesmo *a priori*?⁴³

---

⁴² Convém lembrar que a *Primeira Investigação* desenvolve um ataque epistemológico à metafísica, precisamente à “*metafísica das escolas*.”

⁴³ Tenho dúvidas ainda quanto a este ponto: efetivamente, o conceito “Deus” é um conceito racional, ou ao menos parece ser, por definição, um conceito não

Podemos encontrar entre alguns comentaristas que examinaram a prova de Demea uma divisão básica deste argumento em dois estágios que me parece muito pertinente: o primeiro estágio do argumento busca estabelecer a existência de um ser necessário; e o segundo pretende estabelecer que este ser necessário é Deus (cf. Campbell 1996: 160).

Williford defende que o argumento de Demea (assim como o de Clarke) tem uma estrutura dupla. A primeira compreende a necessidade de uma explicação para uma causa última, gerada pela aplicação do *Princípio de Razão Suficiente* ou, o que seria o mesmo, da aplicação da máxima causal: tudo que existe tem que ter uma causa ou razão para a sua existência. A segunda especifica a natureza desta causa última de modo a que ela não necessite de uma explicação causal (cf. Williford: 2003: 104). Rowe também divide o argumento cosmológico em duas distintas partes, uma para estabelecer a existência de um ser necessário e outra para estabelecer que esse ser necessário é Deus (cf. Rowe: 1971: 49-50). Apresento aqui o argumento em dois parágrafos separados, de acordo com essa divisão básica. O argumento defendido por Demea é aquele comumente reconhecido (D 9 § 3: 90).

---

empírico. Mas quando falamos em argumento *a priori* não falamos apenas do conceito contido na sua conclusão, mas das proposições que compõem o argumento. Conceitos são elementos das proposições, e proposições são elementos do raciocínio. Nesse caso, minha hipótese é a de que Hume refere-se ao argumento de Demea como *a priori* em virtude do argumento ser constituído de proposições que, embora não sejam analíticas e necessariamente verdadeiras, são assumidas (*aprioristicamente*) como verdades necessárias. Ademais, conforme pretendo mostrar mais adiante, o método de raciocínio envolvido na prova pretende-se, inapropriadamente, demonstrativo.

1.2.1. Apresentação do Primeiro Estágio do Argumento: Tentativa de estabelecer a existência de um *ser necessário*

Tudo o que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência, sendo absolutamente impossível que alguma coisa produza a si mesma, ou seja causa de sua própria existência. Ao remontar, assim, dos efeitos às causas, ou prosseguimos através de uma sucessão infinita, sem jamais alcançar uma causa última, ou temos de recorrer por fim a uma causa última que existe *necessariamente*. Ora, que a primeira suposição é absurda pode ser provado do seguinte modo: na infinita cadeia ou sucessão de causas e efeitos, cada efeito singular está determinado a existir pelo poder ou eficácia daquela causa que imediatamente o precedeu, ao passo que o todo da cadeia ou sucessão eterna, tomada em conjunto, não está determinado ou causado por qualquer coisa. E, no entanto, é evidente que ele requer uma causa ou razão, tanto quanto qualquer objeto particular que começa a existir no tempo. A questão de saber por que essa particular sucessão de causas existiu desde a eternidade, e não qualquer outra sucessão, ou mesmo nenhuma sucessão, permanece ainda razoável. Se não há um Ser necessariamente existente, qualquer suposição que se possa formular é igualmente possível; assim, que nada tivesse existido desde toda a eternidade não seria um absurdo maior do que a existência dessa sucessão de causas que constitui o Universo (D 9 § 3: 90-91).

1.2.2. Apresentação do Segundo Estágio do Argumento: Tentativa de estabelecer que o *ser necessário* é Deus

O que foi, então, que determinou que algo existisse em vez de nada, e que conferiu um ser a uma possibilidade particular, excluindo as restantes? Supusemos que não há *causas externas*. *Acaso* é uma palavra sem significação. Foi, talvez, o *nada*? Mas este jamais poderia produzir qualquer coisa. Devemos, portanto, recorrer a um Ser necessariamente existente, que traga a *razão* de sua existência em si mesmo; e que não se pode supor não existir sem uma expressa contradição. Há, conseqüentemente, um tal Ser, ou seja, há uma Divindade (D 9 § 3: 91).

Ao proceder a um exame pontual das críticas de Cleanthes e Philo a estes argumentos, pretendo argumentar, na esteira de Gaskin, que as críticas mais decisivas já haviam sido feitas indiretamente na *Primeira Investigação* e no *Tratado*, sendo que nesta última, de modo mais extenso. Quero mostrar que as noções e princípios fundamentais que constituem a prova de Demea já haviam sido descartados na fonte da epistemologia humeana.⁴⁴ Para tanto, cumpre observar que o ponto de apoio da prova de Demea é a ideia de *necessidade, causa necessária ou ser necessário*. A prova pretende demonstrar a existência necessária de uma causa última que explique o todo precisamente desta cadeia causal, e, ainda, que essa causa última tem uma natureza divina. Ora, é preciso manter em mente que um dos alvos da epistemologia humeana é mostrar que não há como demonstrar a necessidade de qualquer ser ou existência. Tudo o que se segue da primeira premissa do argumento de Demea, qual seja, a de que “tudo o que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência”, se segue, segundo Hume, num raciocínio baseado em supostas verdades (ou meras hipóteses). Assim sendo, Hume já havia atacado o coração do princípio sobre o qual a prova se apoia, a saber, o princípio do determinismo universal, mas não para demonstrar a sua falsidade, e sim para mostrar que ele não é demonstrável (ou necessariamente verdadeiro), tal como a prova pretende. Nesse sentido, pode-se dizer que a prova de Demea começa mal. Não porque Hume não aceita esse princípio (de um ponto de vista epistemológico, bem entendido), mas porque o tipo de raciocínio que conduz a prova não se aplica a questões de fato e existência. E a questão sobre o princípio ou origem do mundo e de todas as coisas que o compõe, de acordo com a distinção humeana entre relações de ideias e questões de fato, é uma questão de fato e existência. Quer dizer, Hume já desaprova a prova de Demea logo em seu ponto de partida e

---

⁴⁴ Como, por exemplo, as noções de causa ou ser necessário, bem como as de causa primeira, *causa sui*, infinito, eternidade e acaso.

apoio. Para Hume, somente as verdades relativas às ciências matemáticas podem ser alcançadas por raciocínios demonstrativos. Dessa perspectiva, Hume vai argumentar que o assunto em questão é indecidível.⁴⁵ Não podemos demonstrar que tem de haver uma causa para o todo de uma cadeia causal pela razão, tampouco pela experiência, pois a ideia de necessidade é, para Hume, apenas uma impressão de reflexão. Podemos sim fazer inferências, examinar essas questões, de modo a mostrar que só podemos transitar no terreno das probabilidades (cujo método de raciocínio é experimental), e não das demonstrações (cf. EHU 6 n10 :131).⁴⁶

1.2.1.1. Análise do primeiro estágio do argumento: Tentativa de estabelecer a existência de um *ser necessário*

De acordo com o que foi mencionado acima, meu principal objetivo nesta análise é mostrar que a máxima “tudo o que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência, já havia sofrido um primeiro golpe, especialmente, no *Tratado da Natureza Humana* (T.1.3.3 §§ 1-9: 56-58). Logo no §1, Hume coloca a primeira questão sobre a necessidade de uma causa. Trata-se da máxima geral da filosofia antiga de que “*tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência*” (T 1.3. 3 § 1: 56). Segundo Hume, essa máxima é pressuposta em todos os raciocínios, sem que se forneça ou se exija uma prova. Tal pressuposição estaria fundada na intuição. Porém, Hume argumenta que não há nenhuma evidência de que haja de fato

---

⁴⁵ Inclusive a indecidibilidade da questão não se restringe à impossibilidade de ela ser demonstrada por raciocínios apriorísticos. Ela é indecidível e indemonstrável (*stricto sensu*) também, conforme veremos, por meio do argumento do desígnio, embora este seja um argumento que traz suas vantagens em relação ao argumento de Demea, na medida em que tem por base um método experimental de raciocínio. O argumento do desígnio é, nesse sentido, menos mal sucedido do que o argumento de Demea e tem a prerrogativa de ser “digno de minuciosa investigação”.

⁴⁶ Segundo a divisão feita por Hume em EHU 6 n 10:131, no caso das questões de fato, quando temos tipos específicos de acesso a elas pela observação e experiência, podemos transitar também no terreno das provas, mas esse, conforme veremos, não é o caso nem do argumento do desígnio.

qualquer certeza intuitiva (ou demonstrativa). A natureza dessa convicção, segundo Hume, é completamente diferente: uma máxima causal não pode ser provada por intuição ou demonstração.⁴⁷ Nesse sentido, a objeção de Cleanthes a Demea já havia sido construída na fonte da epistemologia humeana, ou seja, naquilo que ficou conhecido como a “forquilha de Hume”⁴⁸ — a fundamental distinção epistemológica entre “relações de ideias” e “questões de fato”. De acordo com essa distinção, as primeiras proposições são necessárias, analíticas e demonstráveis por raciocínios *apriorísticos*; as últimas são contingentes, sintéticas e podem ser “conhecidas” somente pela experiência. As relações de ideias compreendem parte da matemática pura e lógica formal, e as questões de fato abrangem todas as afirmações sobre o modo como o mundo funciona e sobre que coisas existem ou não existem. Tanto no *Tratado* quanto na *Primeira Investigação* Hume vai argumentar que raciocínios demonstrativos são adequados para tratar apenas de “relações de ideias” e não de “questões de fato ou existência.” E questões relativas à causa primeira (ou Deus) são, para Hume, questões de fato ou existência (suas proposições são existenciais e devem, portanto, proceder via raciocínios experimentais).⁴⁹

A partir disso parece claro que a possibilidade de que *qualquer coisa possa necessariamente existir* já havia sido examinada e descartada na fonte da epistemologia de Hume. Como se pode perceber é precisamente a máxima “*tudo que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência*” que está pressuposta no argumento cosmológico para a existência de Deus, do mundo e de todas as coisas que o compõem. Demea, como representante do teísmo tradicional,

---

⁴⁷ Há uma mudança de foco da questão, pois, até então, assumia-se que essa máxima causal era uma verdade demonstrável, tal como as verdades matemáticas.

⁴⁸ Terminologia de Flew (1961), Gaskin (1988), e Campbell (1996).

⁴⁹ Este é um dos motivos pelo qual a única prova digna de investigação é, para Hume, a prova de Cleanthes, ainda que ele vá argumentar que ela não passa de mera hipótese ou conjectura.

pressupõe essa máxima (na primeira premissa de seu argumento) para argumentar, logo na sequência, em favor da existência de Deus como causa do *todo*, pois uma vez que o mundo e suas coisas são contingentes (inclusive as causas da cadeia causal), impõe-se, na visão de Demea, que exista um ser necessário (que seja independente dessa cadeia) como causa do todo. A ideia é a de que se tudo no mundo é causado por uma causa precedente que, por sua vez, também é parte do mundo (e portanto, as causas da cadeia causal também são contingentes), se não houver um ser necessário que seja causa do *todo* dessa cadeia, além de cairmos no problemático *regresso ao infinito*, não haveria como explicar precisamente essa cadeia causal que existe. Restaria a pergunta: por que existe essa sucessão e não uma outra qualquer, ou mesmo nenhuma sucessão? Nas palavras de Demea: “O que foi, então, que determinou que algo existisse em vez de nada, e que conferiu um ser a uma possibilidade particular, excluindo as restantes” (D 9 § 3: 91)? Em outras palavras, por que isso e não aquilo? E por que não o nada?

Bom, primeiramente é preciso compreender qual o problema com a regressão ao infinito. Por que não pode haver somente um regresso ao infinito de causas e efeitos particulares? Porque, na visão de Demea, se não houver um ser que exista necessariamente, a cadeia ou sucessão eterna (o todo da cadeia causal) não teria qualquer causa ou determinação, e daí decorreria a suposta expressa contradição com a *máxima causal* ou *Princípio de Razão Suficiente* implícito na máxima: “tudo que existe tem uma causa ou razão para a sua existência.” Mas tanto Cleanthes quanto Hume argumentam que não há essa flagrante contradição.⁵⁰ Poder-se-ia perfeitamente não recorrer a esse Ser

---

⁵⁰ Hume assume na EHU 8.1 § 25 esta tese. Todavia, importa perceber que este é um determinismo epistemológico apenas, e não ontológico. Hume defende que tudo que existe tem uma causa sim, já que “acaso é uma palavra meramente negativa que, quando bem examinada, não significa nenhum poder real que exista em alguma parte

necessariamente existente, pois além da máxima em questão ser indemonstrável “tudo que podemos conceber como existente podemos também conceber como não-existente. Não há qualquer ser, portanto, cuja não-existência implique contradição” (D 9 § 5: 91).

Gaskin observa que não há nenhuma necessidade lógica para a existência de um tal ser, precisamente porque parece coerente supor que todas as coisas existem de modo contingente em um regresso temporal infinito. A única dificuldade com o *regresso* surge da suposição de que ele não é realmente infinito. Esta suposição coloca uma questão insistente sobre o fim e a origem do regresso. Mas num regresso temporal *infinito* de eventos, a questão sobre fins e origens pode literalmente *nunca* existir. A existência contingente de todas as coisas seria *sempre* explicável em termos de outras coisas contingentes (esse é um dos contra-argumentos de Cleanthes à prova de Demea). A exigência pseudo-lógica de que a contingência deve terminar em necessidade é uma exigência que extrai sua força de presumir a impossibilidade de um infinito regresso, não de demonstrar tal impossibilidade, e uma *demonstração* da impossibilidade de que as coisas possam existir desde a eternidade é o que o argumento *a priori* requer para chegar a uma primeira causa necessariamente existente (cf. Gaskin: 1988: 88-89).

Quanto à afirmação de que é “absolutamente impossível que alguma coisa produza a si mesma ou seja causa de sua própria

---

da natureza” (EHU 8 § 25: 159). Porém, a necessidade de uma causa assumida por Hume é apenas epistemológica, isto é, apenas explicativa, e a explicação de um fato pode ser dada buscando-se as suas causas antecedentes, sem a necessidade de se buscar uma causa primeira. Mas Demea reivindica, para não contradizer a máxima, a necessidade de uma causa primeira que explique o todo da cadeia causal. Porém, como disse, para Hume (e Philo), não precisamos recorrer a uma causa primeira para explicar os efeitos de uma cadeia causal. Não há a necessidade de uma causa última e única para todos os efeitos. Ou seja, Deus não é necessário como princípio explicativo. Nesse caso, a necessidade epistemológica de uma causa antecedente para explicar um fato, assumida por Hume, não gera as consequências atribuídas por Demea.

existência" (D 9 § 3: 90), convém perguntar: por que é impossível? Que argumentos Demea oferece para sustentar essa absoluta impossibilidade? Nos *Diálogos* Demea não oferece argumentos que demonstrem essa impossibilidade.⁵¹ Mas no *Tratado* Hume diz ter visto em "Clarke e outros filósofos" (lembramos que Tomás de Aquino também segue essa linha) o seguinte argumento a respeito dessa questão: "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 1.3.3 § 5: 57). Contudo, para Hume, esse argumento é claramente inconclusivo e evidentemente contraditório, pois supõe que ao negarmos uma causa estaríamos ainda

---

⁵¹ Tudo indica que a conclusão de Demea não é suportada pela premissa "Tudo que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência; sendo absolutamente impossível que alguma coisa produza a si mesma, ou seja causa de sua própria existência" (D 9: § 3: 90). É preciso compreender bem qual a diferença entre *causa* e *razão*, já que Demea conclui dizendo que "devemos, portanto, recorrer a um Ser necessariamente existente, que traga a *razão* de sua existência em si mesmo; e que não se pode supor não existir sem uma expressa contradição" (D 10 § 3: 91). Se seguirmos a argumentação de Demea, tal conclusão aparentemente exigiria que ele dissesse que é "absolutamente possível" que alguma coisa produza a si mesma ou seja causa de sua própria existência, pois o que seria uma razão interna para a existência de algo se não uma *causa sui*, ou algo que existe como auto-existente ou produz-se a si mesmo? Não estou bem certa disso, mas me parece razoável sustentar. Williford explicitamente, mas tenho dúvidas se de modo procedente, modifica a expressão "causa ou razão" apresentada na primeira proposição do argumento de Demea para "causa externa" ou "razão interna", e diz que esta distinção aparece explicitamente em Clarke, mas somente implicitamente em Demea. Em apoio ao que afirma, Williford reproduz a primeira proposição da versão de Clarke na nota 16 da p. 118, segundo a qual "tudo que existe tem uma causa, uma razão, um fundamento para a sua existência, um fundamento sobre o qual sua existência repousa, um fundamento ou razão de por que isso existe, em vez de não existir, ou na necessidade de sua própria natureza (e então ela deve ter sido em si mesma eterna), ou na vontade de algum outro ser (e então esse outro ser deve, ao menos na ordem da natureza e da causalidade, ter existido antes dele (cf. Clarke, 8). Rowe (1971) usa a expressão "ser dependente" para significar "um ser que tem a razão de sua existência na eficácia causal de algum outro ser" (causa externa), e a expressão "ser independente" para "um ser que tem a razão de sua existência em sua própria natureza (razão interna). Bom, mas qual a necessidade de se fazer essa modificação? É preciso investigar a diferença entre causa interna (*causa sui*) e razão interna (se é que há diferença), ou seja, entre produzir-se a si mesmo e algo que está contido na própria natureza do ser (como imanente). Ora, parece-me que *causa sui* pode muito bem ser vista como razão interna, pois uma causa de si só poderia ser imanente, ou seja, causa ou razão interna. O problema é que a ideia de causa envolve uma prioridade no tempo em relação ao efeito. O termo "razão" parece não implicar essa prioridade, mas se entendermos razão como motivo (causa) voltamos ao mesmo ponto, portanto, não estou certa da "solução" que essa modificação pretende oferecer.

admitindo que deve haver uma causa, ou seja, estaríamos admitindo justamente aquilo que foi expressamente negado, “a saber, que deve haver uma causa, a qual, portanto, é tomada como o próprio objeto” (T 1.3.3 § 5: 57). Hume argumenta que dizer que algo é produzido, ou

que uma coisa passa a existir sem uma causa, não é afirmar que ela é sua própria causa. [...] Um objeto que existe absolutamente sem nenhuma causa, certamente não é sua própria causa; e quando você afirma que um se segue do outro, você supõe o próprio ponto em questão, tomando como verdadeiro que é inteiramente impossível que alguma coisa possa começar a existir sem uma causa, e que se excluirmos um princípio produtivo, teremos ainda de recorrer a outro (T 1.3.3. § 5: 57).

No *Tratado*, o argumento decisivo de Hume contra a pressuposição de que “a proposição precedente [a primeira premissa do argumento de Demea] não é nem intuitiva nem demonstrativamente certa” é o de que “nunca poderíamos demonstrar a necessidade de uma causa para toda nova existência ou modificação de existência, sem mostrar ao mesmo tempo a impossibilidade de que alguma coisa jamais possa começar a existir sem algum princípio produtivo” (T.1.3.3 § 3: 56). Tal argumento se apoia mais uma vez na ideia de que “questões de fato e existência” não são nem necessárias nem demonstráveis, visto que tudo que a mente pode conceber como existente pode conceber também como não-existente, desde que não implique absoluta contradição ou absurdo. A posição de Hume, repito, é a de que a questão é indemonstrável. Nos *Diálogos* Hume retoma este argumento e o coloca na voz de Cleanthes (em D 9 § 5: 91). Este, por sua vez, considera este argumento tão decisivo ao ponto de declarar que está disposto a basear toda a controvérsia sobre ele. É sua primeira objeção à prova de Demea. Cito Cleanthes:

Começo por notar que há um absurdo evidente em pretender demonstrar uma questão de fato ou de prová-la por meio de qualquer argumento *a priori*. Nada é

demonstrável a menos que seu contrário implique uma contradição. Nada que é distintamente concebível implica uma contradição. Tudo que podemos conceber como existente podemos também conceber como não-existente. Não há qualquer ser, portanto, cuja não-existência implique uma contradição. Consequentemente, não há nenhum Ser cuja existência seja demonstrável (D 9 § 5: 91).

Voltando à argumentação de Demea, após apresentar a máxima causal, logo na sequência ele afirma:

Ao remontar, assim, dos efeitos às causas, ou prosseguimos através de uma sucessão infinita, sem jamais alcançar uma causa última, ou temos de recorrer por fim a uma causa última que existe *necessariamente*. Ora, que a primeira suposição é absurda pode ser provado do seguinte modo: na infinita cadeia ou sucessão de causas e efeitos, cada efeito singular está determinado a existir pelo poder ou eficácia daquela causa que imediatamente o precedeu, ao passo que o todo da cadeia ou sucessão eterna, tomada em conjunto, não está determinado ou causado por qualquer coisa. E, no entanto, é evidente que ele requer uma causa ou razão, tanto quanto qualquer objeto particular que começa a existir no tempo (D 9 § 3: 90).

Mas tanto Cleanthes quanto Philo discordam de Demea. E é Cleanthes quem toma a frente de mostrar a falácia desse raciocínio, argumentando que nada disso é evidente (cf. Rowe: 1971: 53; Dye: 1989). Notem que o problema não está na cadeia ou sucessão infinita de causas e efeitos particulares, mas tão-somente na cadeia ou sucessão *eterna* tomada em conjunto. Curioso é que Demea fala em cadeia e sucessão eterna do todo (e que, portanto, por ser eterna, a rigor, não tem começo nem fim), e diz ser “evidente que ele requer uma causa ou razão, *tanto quanto* qualquer objeto particular que começa a existir no tempo” (*itálicos meus*). Ou seja, ele aplica a mesma necessidade de uma causa para a produção de objetos completamente diferentes: objetos particulares que têm começo e fim, e um objeto em geral (o todo) que não tem começo nem fim. Mas não há nada de evidente aqui, segundo a argumentação de Hume. Pois qual é a

necessidade de haver uma causa para o todo da cadeia causal? Nos *Diálogos*, Hume oferece um argumento bem pontual contra a necessidade de uma causa que explique o todo da cadeia causal. É Cleanthes quem replica a Demea que “ao traçar uma sucessão eterna de objetos, parece absurdo perguntar por uma causa geral, ou primeiro autor” (D 9 § 8: 92), afinal, que sentido haveria em reclamar “uma causa de algo que existe desde a eternidade, se essa relação envolve uma prioridade no tempo e um começo de existência?” (D 9 § 8: 92). Ademais, prossegue Cleanthes, “em uma tal cadeia ou sucessão de objetos, cada parte é causada por aquela que a precedeu, e é causa da que lhe vem a seguir.”⁵² Ele pergunta a Demea:

Onde está, pois, a dificuldade? Mas o *todo*, você diz, precisa ter uma causa. Respondo que a união destas partes num todo, assim como a união de várias províncias diferentes em um reino, ou de vários membros distintos num corpo, realiza-se simplesmente por um ato arbitrário da mente e não tem nenhuma influência sobre a natureza das coisas. Se eu lhe tivesse mostrado as causas particulares de cada indivíduo numa coleção de vinte partículas materiais, penso que seria muito pouco razoável que você me perguntasse, a seguir, pela causa das vinte como um todo. Pois ela já foi suficientemente explicada ao se explicar a causa das partes (D 9 § 9: 92-93).⁵³

À exigência de explicar qualquer cadeia causal considerada como um todo, Cleanthes replica que a unidade das partes num todo é um conceito artificial (um “ato arbitrário da mente”), que “não tem nenhuma influência sobre a natureza das coisas”. Quer dizer, o todo (de

---

⁵² Note-se que Cleanthes admite, aqui, uma causa (ao menos explicativa) para os eventos particulares. Faço essa ressalva porque é indispensável perceber que a questão é levantada de uma perspectiva epistemológica e não ontológica.

⁵³ Um exemplo que me parece cair muito bem aqui é o seguinte: Digamos que João é pai de José que é pai de Carlos que é pai de Cristiano que é pai de Felipe. Não tem sentido perguntar quem é o pai de todos eles. E ainda que algum cristão dissesse que Deus é pai de todos, alguém (muito condescendente, diga-se de passagem) poderia replicar que Deus seria pai somente do primeiro filho, afinal, a experiência nos mostra que filhos são gerados pela união de óvulos e espermatozóides.

todas as coisas) é apenas um nome. Cleanthes adota, assim, um nominalismo sobre o sentido do *todo*.

Gaskin observa que a afirmação fundamental nesta objeção é aquela que domina quase todo pensamento moderno científico e secular: de que não há nenhuma necessidade de ir além do mundo e de seu conteúdo para explicar o mundo ou qualquer conteúdo seu, e nenhuma possibilidade inteligível de fazer isso (cf. Gaskin: 1988: 84). Na sequência Demea considera razoável perguntar

por que essa particular sucessão de causas existiu desde a eternidade, e não qualquer outra sucessão, ou mesmo nenhuma sucessão. Se não há um Ser necessariamente existente, qualquer suposição que se possa formular é igualmente possível; assim, que nada tivesse existido desde toda a eternidade não seria um absurdo maior do que a existência dessa sucessão de causas que constitui o Universo (D 9 § 3: 90-91).

Esse é mais um ponto fundamental da crítica de Hume à ideia de *ser necessário*. Não há nada de absurdo aqui. Não há contradição lógica. Hume, na parte 3 da seção 12 da EHU, ao argumentar sobre a impossibilidade de demonstrar questões de fato por meio de raciocínios *a priori* afirma: “Tudo que é pode *não ser* (EHU 12 § 28: 209) [...] Se raciocinarmos *a priori* qualquer coisa pode parecer capaz de produzir qualquer coisa” (EHU 12 § 29: 210). E na nota ao § 29 acrescenta:

A ímpia máxima da filosofia antiga, *Ex nihilo, nihil fit* [‘Do nada, nada procede’], pela qual se negava a criação da matéria, deixa de ser uma máxima, de acordo com esta filosofia. Não somente a vontade do Ser supremo pode criar a matéria, mas, por tudo que sabemos *a priori*, a vontade de qualquer outro ser poderia criá-la, ou qualquer outra causa a que pudéssemos atribuí-la pela mais extravagante imaginação (EHU 12 § 210: n4).

Essas passagens vêm ao encontro das objeções de Cleanthes à prova de Demea (em D 9 §§ 4-9: 91-93), e servem também a algumas críticas de Philo a Cleanthes. Philo argúi que podemos formular diversos princípios plausíveis de geração e ordenação do Universo e que, por isso, muitas outras causas, aliás, algumas deveras extravagantes, poderiam ter criado esse Universo.⁵⁴ Voltarei a este ponto no capítulo II desta tese.

1.2.2.1. Análise do segundo estágio do argumento: Tentativa de estabelecer que o ser necessário (supostamente) demonstrado no primeiro estágio do argumento é Deus

Tomando como verdadeiro o princípio de que tem de haver logicamente um ser que existe necessariamente, Demea vai, então, tentar determinar que tipo de ser é esse, pois no primeiro estágio do argumento, o mais importante (que é a natureza desse ser) não foi ainda explicado. Ele pergunta:

O que foi, então, que determinou que algo existisse em vez de nada, e que conferiu um ser a uma possibilidade particular, excluindo as restantes? Supusemos que não há *causas externas*. *Acaso* é uma palavra sem significação.⁵⁵ Foi, talvez, o *nada*? Mas este jamais poderia produzir qualquer coisa (D 9 § 3: 91).

Como vimos, no § 29: n4 da *Primeira Investigação*, Hume argumenta que, de acordo com sua teoria, a máxima *Ex nihilo, nihil fit* deixa de ser uma máxima. No *Tratado* ele também toca nesse ponto. Hume tenta

⁵⁴ Cf. D 4 §§ 9-12: 63-65; e também D 7 § 11: 80, sobre os quatro princípios (*razão, instinto, geração e vegetação*) capazes de nos fornecer uma teoria para julgar sobre a origem ou causa do mundo; e D 7 § 17: 82 sobre a “aranha infinita” dos brâmanes; e ainda em D 8 §§ 2-8: 84-87 sobre a hipótese da matéria.

⁵⁵ No sentido de ausência de causa, bem entendido, é tese tipicamente humeana, conforme, entre outras passagens da obra de Hume, EHU 8 § 25: 159.

mostrar que ocorre a mesma falácia com o argumento proposto por Locke para demonstrar a necessidade de uma causa. Eis o argumento de Locke citado por Hume:

Tudo que é produzido sem causa é produzido por *nada*; ou, em outras palavras, tem o nada como causa. Mas o nada nunca poderia ser uma causa, assim como não pode ser alguma coisa, ou ser igual a dois ângulos retos. A mesma intuição que nos leva a perceber que o nada não é igual a dois ângulos retos, ou que não é alguma coisa, leva-nos a perceber que ele nunca poderia ser uma causa. Consequentemente, devemos perceber que todo objeto possui uma causa real para sua existência (T.1.3.3 § 6: 57).

Ora, o que Locke defende é justamente o que Hume quer mostrar não ser necessário (mais uma vez ressalto que o sentido aqui reivindicado é o de necessidade lógica). O problema (também aplicável a toda a argumentação da prova de Demea) está em derivar essa afirmação da “mesma intuição que nos leva a perceber que o nada não é igual a dois ângulos retos”. Para Hume, os dois argumentos (quais sejam: “tudo deve ter uma causa, pois, se alguma coisa carecesse de causa, *ela* seria produzida por *si mesma*, isto é, existiria antes de existir, o que é impossível”; e “tudo que é produzido sem causa é produzido por *nada*; ou, em outras palavras, tem o nada como causa”), estão fundados na mesma falácia e derivam do mesmo modo de pensar (cf. T.1.3.3 § 7: 57). Para percebermos essa falácia, segundo Hume, basta observarmos que, “quando excluímos todas as causas, nós realmente as excluímos, e não supomos nem que o nada nem que o próprio objeto sejam as causas da existência deste” (T.1.3.3 § 7: 57). Apenas supomos que o objeto foi produzido sem causa, e uma coisa produzida sem causa não reclama que o nada seja causa do objeto, tampouco que o objeto seja causa de si. Segue-se, pois, “que não podemos extrair do absurdo dessas suposições nenhum argumento para provar o absurdo daquela exclusão” (T.1.3.3. § 7: 57). Ora, mas qual exclusão? A de que alguma coisa possa começar a existir sem algum princípio produtivo (ou causa),

com base no princípio de que “se tudo deve ter uma causa [...] ao excluirmos outras causas, devemos aceitar o próprio objeto ou o nada como causas” (T.1.3.3. § 7: 57). Na visão de Hume, é justamente isso que está em questão, “se tudo deve ou não ter uma causa”, o que nos leva a concluir, diz ele, que “de acordo com todo raciocínio correto, isso é algo que nunca se deve tomar por suposto” (T.1.3.3 § 7: 57). Quer dizer, a “verdadeira questão é se todo objeto que começa a existir deve ter sua própria existência atribuída a uma causa”. E isso, Hume afirma, “não é nem intuitiva nem demonstrativamente certo” (T.1.3.3 § 8: 58). Assim sendo, a afirmação de Demea, de que “devemos, portanto, recorrer a um Ser necessariamente existente, que traga a *razão* de sua existência em si mesmo; e que não se pode supor não existir sem uma expressa contradição” (D 9 § 3: 91), não é algo que se possa afirmar como verdadeiro. Tampouco se pode afirmar como verdadeira a conclusão derradeira de Demea de que “Há, conseqüentemente, um tal Ser, ou seja, há uma Divindade” (D 9 § 3: 91). Demea apresenta a ideia de que o ser necessário tem de ser um ser que carrega a razão de sua existência em si mesmo, ou, alternativamente, que não pode ser suposto não existir sem uma expressa contradição, como se fosse a única alternativa para não colocar em contradição a máxima causal ou *princípio de razão suficiente* com o regresso ao infinito. Postular tal ser como causa última seria necessário porque só um ser desse tipo tem uma natureza que não requer uma explicação adicional. Porém, Hume mostra que postular esse ser é mover-se sub-repticiamente da necessidade apenas hipotética de uma causa última, para a sua necessidade lógica (cf. Williford: 2003: 105). Mas a conclusão não se segue porque além de partir de premissas que não são necessariamente verdadeiras, a argumentação não se aplica à questão. Não se pode derivar verdades necessárias de premissas contingentes.

Convém chamar mais uma vez a atenção para a perspectiva epistemológica da argumentação humeana. Sabemos pela experiência que as coisas acontecem em virtude de uma causa, mas isso não pode ser demonstrado por meio de raciocínios demonstrativos (ou analíticos), pois a necessidade é apenas uma ideia de reflexão, e os nossos raciocínios causais dizem respeito somente ao nosso modo de conhecer, isto é, a necessidade de que tem de haver uma causa para todo efeito está apenas na mente de quem observa o mundo, e não no próprio mundo (ao menos é com isso que Hume se compromete). Hume encerra a seção do *Tratado* aqui mencionada concluindo que “se não é a partir do conhecimento ou qualquer raciocínio científico⁵⁶ que derivamos a opinião da necessidade de uma causa para toda nova produção, esta deve necessariamente provir da observação e da experiência” (T.1.3.3 § 9: 58). É primordialmente com base nessa impossibilidade de demonstrar uma questão de fato que Hume rejeita a prova de Demea chamando-a de *a priori*. Nesse caso, inclino-me a pensar que Hume tende a identificar demonstrabilidade com *aprioridade*, e necessário (ou verdade necessária) com demonstrável. A negação de qualquer demonstração, isto é, de qualquer verdade necessária, é contraditória e não pode ser claramente concebida. A negação de qualquer verdadeira questão de fato é meramente falsa, mas não contraditória, por conseguinte, pode ser perfeitamente concebida (cf. Gaskin: 1988: 77-78). A própria ideia *ser necessário* (ou *existência necessária*) não faz sentido para Hume. Mas nos *Diálogos*, é Cleanthes quem afirma que as palavras “*existência necessária* não têm nenhuma significação; ou, o que é a mesma coisa, nenhum significado que seja consistente” (D 9 § 6: 92).

Na linha dessas reflexões, penso que Hume denomina a prova de Demea de *a priori* porque sua crítica visa, sobretudo, o método

---

⁵⁶

Penso que aqui ele esteja se referindo ao conhecimento *a priori*.

empregado na argumentação, ou, dito de outro modo, o tipo de raciocínio que envolve essa prova. Embora a prova de Demea parta de uma premissa empírica (nesse caso, *a posteriori*), o método de raciocínio empregado no desenvolvimento da prova, além de se pretender demonstrativo (o que já é um erro), está apoiado numa máxima que não é necessariamente verdadeira. Ou seja, parte-se da experiência (a parte *a posteriori* do argumento), mas não se deriva a conclusão da experiência, e sim de princípios e conceitos assumidos *aprioristicamente*.⁵⁷

---

⁵⁷ Uma outra razão para que a prova de Demea seja chamada de *a priori* pode, talvez, ser compreendida como o tipo de confusão que daria apoio à tese de Kant segundo a qual todo argumento em favor da existência de Deus oculta premissas ontológicas (isto é, apoia-se em conclusões extraídas de um argumento *a priori*). Obviamente não pretendo desenvolver esse ponto aqui. Apenas assinalo que a argumentação kantiana a respeito da impossibilidade de demonstrar a existência de Deus por qualquer das três espécies possíveis de provas que ele, a partir da razão especulativa, considera, parece (guardadas as devidas distinções entre a filosofia dele e a de Hume), jogar também um pouco de luz na confusão instalada sobre a prova cosmológica. Kant diz que a prova cosmológica “começa propriamente com a experiência, por conseguinte, não procede totalmente *a priori* ou ontologicamente, e visto que o objeto de toda a experiência possível denomina-se mundo, a prova é denominada cosmológica. Já que também abstrai de todas as propriedades particulares dos objetos da experiência pelas quais este mundo pode se distinguir de todo mundo possível, é então já em sua denominação distinta da prova físico-teológica, que requer como argumentos observações sobre a natureza particular deste nosso mundo dos sentidos” (CRP B 632-633). Kant acrescenta ainda: “Queremos [...] tornar manifesta uma astúcia com a qual propõe um argumento antigo sob as vestes de um novo e recorre ao consenso de dois testemunhos, a saber, de um testemunho puro da razão e de outro confirmado empiricamente, visto que apenas o primeiro muda sua vestimenta e sua voz para ser tomado pelo segundo. [...] a prova em questão funda-se sobre a experiência e assim assume ares de diverso da prova ontológica, que deposita a sua inteira confiança em meros conceitos puros *a priori*. A prova cosmológica, entretanto, serve-se dessa experiência para dar um único passo, ou seja, até a existência de um ente necessário em geral. O argumento empírico não pode ensinar que propriedades este ente possui. Em virtude disso, a razão despede-se inteiramente dele [do argumento empírico] e perquire, por detrás de meros conceitos, que propriedades têm que possuir um ente absolutamente necessário em geral, isto é, qual dentre as coisas possíveis contém as condições requeridas (*requesita*) para uma necessidade absoluta. Ora, a razão crê encontrar esses requisitos unicamente no conceito de um ente realíssimo, e conclui então: tal ente é o ente absolutamente necessário. É claro, todavia, que com isso se pressupõe que o conceito de um ente dotado da realidade suprema satisfaça inteiramente o conceito da necessidade absoluta na existência, isto é, que daquele se possa inferir este. Esta é uma proposição que foi defendida pelo argumento ontológico, que, portanto, é assumida e posta como fundamento pela prova cosmológica, o que, aliás, se quisera evitar. Com efeito, a necessidade absoluta é uma existência a partir de simples conceitos. Portanto, se digo que o conceito do *ens realissimum* é o único próprio e adequado à existência necessária, então tenho que conceder também que esta pode ser inferida

1.3. Considerações finais deste capítulo

Como vimos, Cleanthes se pronunciou contundentemente contra o argumento de Demea assumindo a posição humeana segundo a qual questões de fato não podem ser provadas *a priori*. Sua principal objeção visou a mostrar que “há um absurdo evidente na pretensão de demonstrar uma questão de fato ou de prová-la por meio de qualquer argumento *a priori*” e que, por isso, “não há nenhum Ser cuja existência seja demonstrável” (D 9 § 5: 91). Mas o argumento, como disse, não é puramente *a priori*, pois parte de uma premissa acerca de objetos do mundo (ou seja, de seres sem existência necessária). E isso é fatal para o argumento de Demea. Cleanthes alega:

Pretende-se que a Divindade seja um Ser necessariamente existente, e intenta-se explicar a necessidade de sua existência pela asserção de que se conhecêssemos integralmente sua essência ou natureza, perceberíamos que é tão impossível que ela não exista como que duas vezes dois não sejam quatro (D 9 § 6: 91).

Porém, não é esse o argumento de Demea. Ele é claro em dizer que não podemos conhecer integralmente a sua essência. O ponto central do argumento de Demea é a pretensa existência de uma flagrante contradição entre o *regressum ad infinitum* e a máxima causal, caso neguemos a existência de um ser necessário. Mas não há essa flagrante contradição, conforme argumenta Cleanthes.

Na sequência, ao questionar (como objeção ao argumento de Demea) por que o Ser necessariamente existente não pode ser constituído pelo próprio universo material, Cleanthes cita Clarke como

---

dele. Portanto, é propriamente só a prova ontológica a partir de puros conceitos que contém toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica, e a pretensa experiência é totalmente inútil, e talvez podendo nos conduzir ao conceito da necessidade absoluta, mas é totalmente inútil para demonstrar a mesma em alguma coisa determinada” (CRP B 634-635).

aquele que ofereceu um argumento contra essa possibilidade. A passagem de Clarke é a seguinte: “qualquer partícula de matéria pode ser *concebida* como sofrendo aniquilação, e qualquer forma pode ser *concebida* como sofrendo alteração. Tal aniquilação ou alteração não é, portanto, impossível” (D 9 § 7: 92). Cleanthes observa que se deve reconhecer que esse mesmo argumento se estende igualmente à Divindade, na medida em que temos alguma concepção dela. Podemos ao menos imaginar a Divindade como não-existente, do mesmo modo que podemos imaginá-la tendo seus atributos alterados, quer dizer, é possível imaginar que o universo material seja o Ser necessariamente existente (cf. D 9 § 7: 92) — o que não significa que Cleanthes acredite que a ideia de um Ser necessariamente existente tenha algum significado que seja consistente (cf. D 9 § 6: 92). Sua concessão, ao que parece, é apenas a bem do argumento contra a ideia de ser necessário.

A partir do que foi discutido acima, penso que Demea é, de fato, um personagem que se apresenta confuso na formulação de sua prova para a existência de Deus. Conforme procurei mostrar, a própria concepção tradicional já traz essa confusão, e, pode-se argumentar que Hume pode tanto não ter se dado conta dela (e daí ele seria culpado de perpetuar a confusão), quanto querido apontar as falhas da concepção tradicional. Neste capítulo procurei mostrar que a segunda alternativa é a mais apropriada. Lembremos que Demea representa o teísmo ortodoxo que Hume quer combater. Hume pensa que os teólogos são mesmo inconsistentes e equivocados. Eles aplicam métodos espúrios para tratar *questões de fato e existência*. Ademais, as provas para a existência de Deus, na verdade, não demonstram o que propõem. Uma é completamente equivocada (a pretensamente *a priori*), pois, além de proceder por vias filosoficamente escusas, conclui com um fatal *non sequitur* a existência de um ser necessário. A outra (a *a posteriori* ou argumento do desígnio), embora merecedora de um exame atento, não

ultrapassa o *status* de mera hipótese. É uma hipótese complexa, interessante, persuasiva, sofisticada, e que carrega sim um certo grau de plausibilidade. Porém, bem examinada, a hipótese do desígnio, além de apresentar várias inconsistências e produzir uma série de equívocos, é também, conforme veremos, pouquíssimo provável.

No próximo capítulo farei, então, uma análise dos argumentos de Philo contra a hipótese do desígnio apresentados nas partes 2 a 8 dos *Diálogos*. Pretendo mostrar que, nessas partes, Philo se serve de estratégias que visam a desqualificar pouco a pouco a analogia implicada no argumento do desígnio, por meio de um ataque dirigido aos argumentos que visam a estabelecer os atributos naturais da Divindade, não obstante ele deixe aberta ainda a possibilidade de que este mundo possa ter sido planejado por um designer inteligente.

CAPÍTULO II: O ARGUMENTO DO DESÍGNIO E OS ATRIBUTOS NATURAIS DA DIVINDADE

Meu objetivo principal nesta tese, reafirmo, é mostrar que os argumentos que evocam a existência do mal no mundo (partes 10 e 11) devem ser considerados o *final cut* de Hume contra o argumento do desígnio. Ora, uma vez isso assumido, é preciso mostrar que esta cartada final não se encontra nas partes cujos argumentos não se referem ao problema do mal (partes 2 a 8). Sendo assim, faz-se necessário comparar estes argumentos com os outros argumentos acionados por Philo contra a hipótese do desígnio, a fim de mostrar qual é a força destruidora deles, e por que os argumentos apresentados antes dos argumentos que evocam a existência do mal não são os mais fortes e decisivos. Para tanto, eu examino aqui a sequência de argumentos que os dois principais adversários (Cleanthes e Philo) apresentam nessas partes (2 a 8), seguindo, na medida do possível, a ordem argumentativa que o próprio Hume apresentou. Tenho em vista extrair da argumentação o que pode ser considerado essencial para mostrar que há uma transigência maior de Philo quando o que está em questão são os argumentos que visam a estabelecer os atributos naturais da divindade.⁵⁸ Ao fazer esse exame, intento também avaliar a consistência e possíveis inconsistências dos argumentos aqui envolvidos. Feito isso, acredito que terei reunido e mostrado a força dos argumentos oferecidos contra e a favor da hipótese do desígnio, no que respeita aos atributos naturais da divindade, de modo a argumentar, no capítulo seguinte, que a força dos argumentos que evocam a existência do mal no mundo — e que visam a desqualificar os atributos morais da divindade — torna a procedência do argumento do desígnio e, por consequência, da existência de Deus, mais improvável do que com base nos argumentos que serão neste capítulo apresentados.

---

⁵⁸ Em vista da complexidade e extensão dos temas e problemas apresentados nessas sete partes, muitos recortes deverão ser feitos, o que infelizmente me obrigará a não desenvolver alguns tópicos e a omitir inúmeros detalhes.

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. Ora, buscar fundamentos razoáveis não significa reivindicar certezas demonstrativas. De acordo com o que argumentei no capítulo anterior, na visão de Hume, bem como na de Cleanthes e Philo, não podemos mesmo *demonstrar* a existência de qualquer ser, incluindo-se aí Deus. Quer dizer, a perspectiva demonstrativa é rejeitada e está, portanto, decididamente fora do escopo pretendido tanto pelo defensor quanto pelo crítico do argumento do desígnio.

Hume já havia tratado deste argumento também na seção 11 da EHU. Penso que esta seção, intitulada *De uma providência particular e de um estado vindouro*, pode e deve ser vista como uma importante peça introdutória à crítica que Hume faz ao argumento do desígnio, bem como um componente essencial de sua crítica à religião natural em geral. Nela podemos encontrar muitos argumentos que serão desenvolvidos de maneira mais profunda e completa nos *Diálogos*. Todavia, embora Hume se sirva nesta seção do argumento do desígnio como um instrumento de sua crítica à religião em geral, seu principal objetivo é, conforme o título indica, discutir a existência de uma providência particular⁵⁹ e de um estado vindouro. Aí o ponto de Hume é mostrar que não temos boas razões para argumentar em favor de uma

---

⁵⁹ Conforme esclarece Beauchamp, a providência particular refere-se à providência e intervenção divinas nos acontecimentos particulares dos indivíduos. A providência geral é a provisão divina de tudo e de todas as coisas por meio das leis universais da natureza, isto é, já inscritas nessas leis (cf. EHU: *annotations section* 11: 254).

providência particular e de um estado vindouro com base no argumento do desígnio⁶⁰, embora ele revele que não está, propriamente, a negar a existência divina. Ao contrário, Hume enfatiza que o principal ou único argumento aceitável em favor dela deriva da ordem natural. Contudo, a seção abrange também aspectos ulteriores. Hume defende que negar a providência divina e uma vida pós-morte não coloca a ordem social e política sob ameaça, uma vez que a moral, entendida aqui especialmente como pré-requisito para a manutenção da paz da sociedade e segurança do governo, pode, conforme algumas teses defendidas em outras partes da EHU e também em outras obras, ser fundamentada ao longo de linhas laicas, sem qualquer apelo a mandamentos morais divinos.⁶¹ Quer dizer, na seção 11 da EHU o problema de Hume gira em torno de saber o quanto essas questões dizem respeito ao interesse público. Mas nos *Diálogos*, Hume examina minuciosamente o argumento do desígnio, a fim de mostrar que, na melhor das hipóteses, este argumento produz apenas conclusões prováveis, e que a disputa entre teístas filosóficos e cétricos filosóficos (sendo que a linha que separa estes últimos dos ateus é extremamente tênue) é, ao fim e ao cabo, estéril.⁶²

---

⁶⁰ Vale dizer que não temos boas razões para argumentar em favor de uma providência particular e um estado vindouro com base em qualquer outro argumento da religião natural. Afora a concepção geral de Hume que aponta para isso, nos *Diálogos* Philo diz que se esforçará para provar a Cleanthes “que não há nenhum fundamento para supor que a mente divina tenha formulado um plano do mundo” (D 4 § 5: 62), muito menos, creio poder depreender, um plano particular para cada indivíduo.

⁶¹ Por exemplo, livros 2 e 3 do *Tratado*, EHU 8, EPM, *Diálogos* 12.

⁶² Digo que a linha é tênue porque ainda hoje levantar dúvidas sobre a existência de Deus nos coloca a um passo de sermos considerados ateus. Nem precisamos afirmar uma conclusão negativa. Basta que lancemos dúvidas para que sejamos assim qualificados. É claro que no tempo de Hume essa linha divisória era bem mais tênue — e todos aqueles que colocavam a existência de Deus (ou mesmo apenas a sua natureza) em dúvida, eram considerados ateus. O próprio Cleanthes faz uma referência nesse sentido. Diz ele: “... todos aqueles que aspiram ao raciocínio e à filosofia admitem hoje que ateu e cétrico são quase sinônimos” (D 1 § 17: 41). Na verdade, há uma linha bastante tênue também entre cétricos e agnósticos, pois o que seria um agnóstico se não aquele que suspende o juízo porque acredita não ter boas razões nem para afirmar nem para negar qualquer dos sistemas apresentados? Cabe, então, perguntar: qual seria a diferença entre um cétrico e um agnóstico? Até onde vejo não há uma diferença muito significativa, a não ser no fato de que o qualificativo

O argumento do desígnio procede por analogia, explorando as similaridades entre os artifícios da natureza e certos artefatos humanos. Podemos observar que a natureza exhibe ordem e desígnio: as estações do tempo vêm e vão com certa regularidade e, justamente por isso, são previsíveis, permitindo-nos plantar e colher em tempos propícios. Por conta da ordem e regularidade que a natureza exhibe, podemos predizer com cada vez mais acurácia o movimento das marés, do sol, da lua, da terra e dos planetas, as variações do clima, o tempo de gestação e vida dos animais, etc. Aliás, nem precisamos olhar para os céus, ou mesmo para fora de nós. Olhem para nós mesmos. Pensem nos desdobramentos dos cromossomos, no mecanismo dos nossos olhos e de nossa visão. Percebamos nossos batimentos cardíacos, mensuremos nossa pressão. Enfim, reparemos nas funções e ajustes de todas essas partes. Esta organização natural convida-nos ou, talvez, constranja-nos a compará-la com um tipo de ordem que depende de um desígnio inteligente, como, por exemplo, a construção de casas, navios, relógios e barcos. Sobre o princípio de que efeitos semelhantes requerem causas semelhantes, inferimos por analogia que a causa da ordem natural deve ser um Ser inteligente (e que esse ser é Deus). Tal conclusão é inferida a partir da observação da similaridade que existe entre fenômenos naturais e produtos planejados por um designer inteligente. A partir destes argumentos e de outros mais que serão aqui considerados, os proponentes do argumento do desígnio defendem que a hipótese de um designer inteligente como causa ou princípio do mundo e de todas as coisas é a melhor explicação para certos fenômenos observáveis na natureza, tais como a harmonia, a ordem e a adaptação dos meios aos fins que ela exhibe (cf. Merrill: 2008: 91).

---

agnóstico parece ter um emprego mais restrito ao âmbito da religião, enquanto o cético parece ter um uso mais amplo e consolidado na história da filosofia. É comum, por exemplo, encontrarmos referências a vários tipos de ceticismo, isto é, ceticismo acadêmico, ceticismo filosófico, ceticismo pirrônico, ceticismo mitigado, ceticismo especulativo, ceticismo epistemológico, ceticismo quanto à moral, à metafísica, à razão e aos sentidos.

Como vimos, nos *Diálogos*, Cleanthes é o proponente do argumento do desígnio, e Philo o personagem que rejeita este argumento (além de Demea). Ora, pretendo argumentar que Philo não rejeita o argumento do desígnio de imediato e tampouco *tout à fait*, como o faz Demea. O que Philo faz é apontar paulatinamente a fraqueza dos argumentos em favor dessa hipótese, diminuindo, assim, significativamente a sua força.

Um exame acurado destes argumentos revela algumas falhas que podem aqui ser adiantadas: a hipótese do designer inteligente não é a única explicação possível da ordem que encontramos no mundo, pois pode ser que o mundo seja mais parecido com um animal ou com um vegetal (que, ao menos aparentemente, crescem e se propagam sem um designer inteligente) do que com uma máquina (que requer um planejador inteligente). Por que, então, pergunta Philo, não comparar o universo com eles? Apenas a razão e a inteligência poderiam ter gerado este universo? Por que não algum outro princípio? Conforme veremos, Philo vai insistir que a ordem e desígnios do universo são compatíveis com mais de uma teoria.

Num ataque ao mesmo argumento por outras vias, Philo defende o princípio de que não devemos dotar a causa ou causas (no caso deste argumento o designer inteligente divino) da ordem e desígnios do universo, com mais e maiores atributos do que aqueles que são estritamente requeridos para seus efeitos. E mostra que, embora seja possível que a divindade possua atributos que não nos são conhecidos, não podemos com segurança inferir tais atributos a partir das evidências que temos. Assim, Philo questiona a força da analogia sobre a qual o argumento do desígnio se apoia, colocando um dilema para seus proponentes: ou a analogia é muito fraca, ou muito forte para produzir a conclusão desejada. Ela seria fraca porque há uma grande

disparidade entre os fenômenos ou objetos comparados — os produtos da natureza e os produtos dos artifícios humanos. Podemos comparar macacos e seres humanos porque temos conhecimento empírico da fisiologia e anatomia dessas duas classes de seres. Mas não temos nenhuma base comparativa consistente para assemelhar o trabalho de um relojoeiro com o trabalho de uma divindade que produz mundos. Um lado da analogia é muito bem conhecido, mas o outro é praticamente desconhecido (cf. Merrill: 2008: 92). Por outro lado, se admitimos mais estreitamente a requerida analogia, deparamo-nos também com consequências indesejáveis para os defensores do teísmo. Por exemplo: construir casas, em geral, requer a cooperação de vários trabalhadores, tais como arquitetos, carpinteiros, encanadores e pedreiros. Analogamente, isso nos permitiria concluir que o universo foi criado por uma pluralidade de criadores (nesse caso, várias divindades).⁶³ Contudo, os proponentes do argumento do desígnio não têm em mente nem esposam o politeísmo, mas sim o monoteísmo. Portanto, a analogia não conduz à conclusão desejada. Ora, por que assumir que há somente um designer se, em geral, os artefatos humanos são produzidos por vários artífices? Pode-se conjecturar que, talvez, o universo tenha sido construído por uma equipe, ou várias equipes que trabalharam de geração em geração. Talvez o resultado seja um refinamento gradual temporal por meio de um longo processo de tentativas e erros. Além disso, se aproximarmos demais o artífice da ordem e desígnio do universo aos artífices humanos, alguém poderia argumentar que artífices humanos cometem más ações, podem

---

⁶³ Alguém poderia argumentar que uma coisa é falar em construtores ou, digamos assim, executores de uma casa; outra coisa é falar num designer (somente num projetista). Um designer de uma casa pode muito bem projetá-la sozinho e depois jogar o projeto nas mãos de alguns executores. É verdade, mas, em geral, ele não poderá executá-la sozinho. Ao menos isso não é comum para grandes projetos ou empreendimentos. Supõe-se que Deus pensou o mundo e o fez num *Fiat*. Um designer humano jamais poderia pensar o projeto de uma casa e, num *Fiat*, construí-la. Eis, então, para ilustrar, mais uma das grandes disparidades entre o designer divino (que, aliás, de acordo com a tese de Cleanthes, não é só designer do mundo, mas também seu criador) e o humano.

melhorar seus produtos com a prática, são corporais e mortais. Pois bem, pode-se dizer o mesmo em relação à divindade? Philo argumenta que as dissimilaridades entre os artefatos humanos e o universo são espantosas. O argumento versa sobre objetos únicos: Deus (como causa) e o universo (como efeito). Sendo assim, não podemos observar conjunções constantes de casos similares — uma das regras fundamentais, segundo Hume, para julgarmos qualquer questão sobre causa e efeito. Nossa inteligência não é perfeita e o mundo também exibe evidentes imperfeições. O universo se apresenta tanto em ordem quanto em desordem. Talvez, cogita Philo, ele seja apenas uma obra mal acabada de um designer senil e descuidado. Ademais, não temos nenhuma experiência da origem de mundos. Experimentamos somente uma pequena parte do universo, e conhecemos muito pouco sobre ele, por um período muito curto de tempo. Assim sendo, com que propriedade poderíamos transferir para o todo uma conclusão acerca das partes (D 2: § 17: 49)? Estas são, em linhas gerais, as questões que serão aqui pontualmente apresentadas e discutidas.

2.1. O ponto de partida do argumento do desígnio: a natureza intelectual de Deus

Conforme já indicado, entre as partes 2 e 8 dos *Diálogos* as críticas de Philo ao argumento do desígnio estão focadas numa versão mais restritiva, quer dizer, numa versão que se limita a investigar a hipótese do desígnio relativa à existência dos *atributos naturais* da divindade, sobretudo o da inteligência divina. Nessas partes, Cleanthes argumenta em favor não apenas da existência de Deus, mas também em favor da natureza intelectual de Deus. Eis, abaixo, a formulação do argumento do desígnio proposta por Cleanthes.

Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é do que uma grande máquina, subdividida em um número

infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que excede o que os sentidos e as faculdades humanas podem traçar e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma acurácia que arrebatava a admiração de todos os homens que já as contemplaram. A curiosa adaptação dos meios aos fins por toda a natureza assemelha-se exatamente, embora exceda em muito, às produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, de acordo com todas as regras da analogia, que as causas também são semelhantes, e que o Autor da natureza é de algum modo similar à mente humana, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza da obra que ele executou. Por meio deste argumento *a posteriori*, e somente por meio deste, provamos, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas (D 2 § 5: 45).

Com base nesta formulação, deve-se observar ao menos três pontos de extrema importância: i) que ele é um argumento baseado nas regras da analogia;⁶⁴ ii) que ele é *a posteriori*, isto é, a partir da experiência e; iii) que Cleanthes compromete-se inteiramente em se servir apenas deste argumento.

Vale dizer que embora Cleanthes diga que “a curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza *resembles exactly* [...] às produções do engenho humano”, parece claro que ele não está a reivindicar uma semelhança tão exata assim, mas apenas o suficiente para legitimar a analogia. Proceder por analogia é comparar objetos que têm características similares, ou seja, é pressupor uma relação de semelhança entre objetos, mas não de objetos. Cleanthes supõe que o universo como um todo pode ser colocado numa classe juntamente com casas, relógios, máquinas e semelhantes, e, à medida que estes são criados por seres inteligentes, o universo, sendo um membro desta

64

Sobre a aplicação correta das regras da analogia tratarei mais à frente.

classe, autoriza-nos a inferir legitimamente que ele também foi criado por um ser inteligente. Já Philo afirma que o universo como um todo mantém apenas uma fraca analogia com casas, relógios ou máquinas, em virtude de não apresentar nenhum ponto de “exata similaridade”. Philo insiste que “a menos que os casos sejam exatamente similares” (D 2 § 16: 49), ninguém pode legitimamente considerá-los como membros de uma mesma classe.

Obviamente, conforme a letra do texto, Cleanthes não quer dizer que o universo é uma máquina, mas que é *como* uma máquina. Dessa perspectiva, a questão gira em torno de saber se o grau de analogia entre o universo e uma máquina é grande e forte o suficiente para legitimar a inferência que fazemos, a partir da ordem e “curiosa adaptação dos meios aos fins” (que tanto as máquinas quanto à natureza exibem), de que “o Autor da natureza é de algum modo similar à mente humana”. E se o Autor da natureza é de *algum modo* similar à mente humana, como Cleanthes defende, a questão que se impõe é: *de que modo é*, então?

Na sequência da formulação do argumento, por razões já apresentadas no primeiro capítulo desta tese, Demea entra em cena rejeitando de imediato a conclusão de Cleanthes, bem como os meios que ele usou para estabelecer a semelhança da Divindade com o ser humano. Demea se mostra chocado com a ausência de uma demonstração dedutiva, argumento formal ou prova *a priori* da existência de Deus. Ou seja, a rejeição de Demea é imediata e incide diretamente sobre os itens ii) e iii) assinalados acima, e, por consequência, sobre o item i).⁶⁵ Philo, por seu turno, foca sua crítica

---

⁶⁵ Digo por consequência porque Demea, ao rejeitar a perspectiva *a posteriori*, acaba rejeitando a analogia implicada no argumento do desígnio, mas ele não se compromete com uma rejeição de, digamos assim, qualquer analogia, haja vista a

sobre o primeiro ponto, isto é, um ataque direto contra a analogia que dá suporte ao argumento, mas não por Cleanthes ter reduzido todos os argumentos religiosos à experiência ou à perspectiva *a posteriori*, mas porque mesmo nesta categoria eles sequer parecem ser dos mais certos e irrefragáveis (D 2 § 7: 46). Para Philo, a analogia entre o universo e uma máquina é extremamente tênue e imperfeita. Contudo, conforme veremos, Cleanthes irá defender que analogias imperfeitas podem fundamentar inferências que são muito mais do que meras conjecturas. A estratégica argumentativa básica de Philo parece ser, pois, a de que as similaridades encontradas entre “a curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza” e “as produções do engenho humano”, não são suficientemente relevantes para legitimarem essa analogia, e, em contrapartida, as dissimilaridades ali encontradas são suficientes para obstruir a inferência que fazemos com base nela. Cleanthes, por sua vez, argumenta que as similaridades não são apenas relevantes, mas também suficientes para legitimarem a analogia. Este é o embate que se segue.

No § 8 da parte 2, após Cleanthes ter apresentado sua formulação do argumento, Philo oferece, a partir do fato de que da existência de uma casa podemos inferir “com a máxima certeza” a existência de um arquiteto ou construtor, uma série de objeções ao argumento do desígnio, insistindo, primeiramente, nas dissimilaridades encontradas entre a construção de uma casa e a geração de um Universo (D 2 § 17: 49; § 27: 53), e na ilegitimidade de transferirmos para o todo uma conclusão acerca das partes (D 2 §§ 17-22: 49-51).⁶⁶

---

perspectiva *a priori* ou demonstrativa, em alguns casos, também se servir de analogias.

⁶⁶ Devo retomar a argumentação dessa segunda objeção quando tratar das partes 4, 6 e 7.

2.2. As primeiras objeções de Philo ao argumento do desígnio

É importante ressaltar que o ponto crucial da crítica geral de Philo ao argumento do desígnio é formulado em termos da concepção de Hume sobre a causalidade. De acordo com esta concepção, a causalidade é meramente uma associação colocada pela mente por meio da observação de conjunções constantes entre dados experienciais. A razão pela qual inferimos a existência de um arquiteto a partir da existência de uma casa é o fato de já sabermos, a partir da experiência, que casas são construídas por arquitetos, ou seja, é pressupor uma base experimental análoga. Dada esta casa particular, podemos legitimamente inferir a existência de um arquiteto porque sabemos que arquitetos são requeridos para a construção de casas. A inferência que fazemos a partir do aparente desígnio que a natureza exhibe para a existência de um designer apoia-se também na pressuposição de que há uma base experimental análoga. Ora, qual seria essa base? Segundo a argumentação de Philo ela não existe, uma vez que não temos nenhuma experiência da “construção” de mundos. E se assim é, não estamos autorizados a dizer que a ordem nele observada se deve a um ser inteligente, criador ou construtor de mundos. Philo argumenta que o universo é um objeto singular, individual, sem paralelo ou semelhança específica (D 2: § 23: 51). E ainda que alguém possa argumentar que é justamente por não termos a experiência da construção de mundos que seria cabível um argumento por analogia, não podemos esquecer que a partir do momento em que Hume reconhece a força do argumento do desígnio, a ponto de considerá-lo o único argumento em favor da existência de Deus digno de acurado escrutínio, o desacordo entre Philo e Cleanthes não incide sobre se podemos ou não nos servir de uma analogia, uma vez que ela é a própria base e ponto de partida do argumento, mas sim se a analogia é suficientemente forte e concorde às regras que poderiam legitimá-la.

E por falar em regras, convém lembrar que Cleanthes, ao formular o argumento do desígnio, afirma que “como os efeitos são semelhantes [...] somos levados a inferir [...] de acordo com *todas as regras da analogia*, que as causas também são semelhantes” (D 2 § 5: 45; *itálicos meus*). Porém, até aí, Cleanthes não disse quais são essas regras, o que nos dá a ocasião para perguntar: quais são as regras que legitimam uma analogia, ou melhor, quais são as regras que legitimariam precisamente esta analogia implicada no argumento do desígnio? Ou ainda, quais os critérios para se aferir a qualidade de uma analogia e as condições sob as quais “argumentos a partir da experiência” podem legitimamente ser empregados? Há uma passagem na seção 11 da EHU na qual Hume diz:

é somente quando duas *espécies* de objetos encontram-se constantemente conjugadas que podemos inferir uma da outra, e se nos fosse apresentado um efeito inteiramente singular que não pudesse ser compreendido sob qualquer *espécie* conhecida, não vejo como formar qualquer conjectura ou inferência concernente à sua causa. Se a experiência, observação e analogia forem, de fato, os únicos guias que podemos razoavelmente seguir em inferências dessa natureza, tanto o efeito quanto a causa devem guardar uma similaridade e semelhança com outros efeitos e causas que conhecemos e que verificamos, em muitos casos, estarem conjugados uns aos outros (EHU 11 § 30: 198).

Nos *Diálogos* podemos encontrar uma passagem que afirma, com outras palavras, essas mesmas regras. É Philo quem fala agora:

quando duas *espécies* de objetos surgem sempre conjugados, posso *inferir*, pelo costume, a existência de um deles onde quer que eu *veja* a existência do outro; e a isto chamo um argumento a partir da experiência. Mas seria difícil explicar como esse argumento pode ser aplicado a um caso como o que estamos presentemente considerando, no

qual os objetos são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica (D 2 § 23: 51).

Ou seja, Hume estabelece que o método que fundamenta este tipo de raciocínio deve ser sempre uma conjunção constante observada entre duas “espécies” (classes ou tipos) de “objetos” (circunstâncias ou eventos). Sendo assim, o ponto sobre o qual Hume, na voz de Philo, apoia seus argumentos, é a experiência regular, repetida, frequente ou constantemente conjugada.⁶⁷ Porém, alguém poderia argumentar que Philo está fazendo exigências excessivas ao reivindicar como suporte à analogia a experiência da construção de mundos, uma vez que a analogia vem à baila justamente para suprir a ausência de experiência causal. Nesse sentido, a questão que se impõe, como bem observa Marques, é:

como estabelecer uma relação causal entre um objeto singular, que é o mundo, e um ato singular da criação? Não temos a experiência regular de ver deuses construindo mundos; assim, o elemento de recorrência e regularidade necessário na teoria de Hume para estabelecer essa relação, está ausente, tendo de ser suprido por uma extensão analógica em direção às produções humanas (Marques: 2005: 135-136).

De acordo com Gaskin, esta é uma das poucas ocasiões em que a crítica de Hume à religião apela para teses extraídas de sua própria filosofia, neste caso, como já mencionado, a sua análise da relação causal entre objetos.⁶⁸ O ponto nevrálgico de sua argumentação é que

---

⁶⁷ Há passagens importantes em diferentes partes dos *Diálogos*, bem como em outras obras de Hume que jogam um pouco de luz sobre o que seria uma legítima analogia. Cf. especialmente (D 2 §§ 7- 8: 46); (D 12 §§ 6-7: 118-120); (EHU 4: 1: § 12: 112); (EHU 9 § 1: 165; § 5: 166); (EHU 11 § 26: 196); (T 1.1.7 § 11: 20); (T 1.3.9 § 2: 74); (T 1.3.12 § 25: 97).

⁶⁸ Estou de acordo com Gaskin que essa é uma das ocasiões em que a crítica de Hume à religião apela para teses extraídas de sua própria filosofia, mas discordo que elas sejam poucas. A meu ver, conforme assinalei no primeiro capítulo desta tese, algumas teses de Hume subjazem em grande parte e em muitas ocasiões à argumentação dos *Diálogos*, uma vez que os personagens, cada qual a seu modo e

para uma relação de causa e efeito entre dois objetos ser sustentada, devemos observá-los frequentemente conjugados (cf. Gaskin: 1988: 25). No *Tratado*, Hume diz que “contiguidade e sucessão não são suficientes para fazer com que declaremos que dois objetos são causa e efeito, a menos que percebamos que essas duas relações se mantêm em várias instâncias” (T 1.3.6. § 3: 61). E se assim é, ainda segundo Gaskin, a objeção de Hume é procedente, uma vez que o argumento considera o universo como um objeto único e, de acordo com o que foi estabelecido, não é possível inferir qualquer coisa sobre a causa de um objeto *único* (cf. Gaskin: 1988: 25). Assumindo-se a pertinência dessa crítica,⁶⁹ a analogia de que uma casa teve certamente como causa um arquiteto ou construtor, não pode ser integralmente aplicada à analogia de que o universo teve similarmente um arquiteto ou construtor, dada a

---

numa certa medida, proferem-nas em seus discursos, ainda que nem sempre. É claro que se o ponto crucial da crítica geral de Philo ao argumento do desígnio é formulado em termos da concepção de Hume sobre a causalidade, essa concepção deve subjazer, no mínimo, a uma boa parte da argumentação. Entretanto, Hume traz para o debate dos *Diálogos* elementos contidos em teses da NHR, ao tratar do antropomorfismo, ou mesmo dos fatores psicológicos que nos levam às crenças religiosas, quando diz, na voz de Philo, por exemplo, que “o medo e a esperança têm lugar na religião” (D 12 § 29: 127); ou que “o terror é o princípio primordial da religião” (D 12 § 29: 128). Há também, na parte 12, discussões sobre vários tópicos desenvolvidos (ou ao menos já esboçados) em outras obras, a saber, o da secularização da moral, da superstição e do fanatismo, da verdadeira e falsa religião, das disputas de palavras ou controvérsias verbais, além de, na parte 1, uma discussão sobre alguns tipos de ceticismo (um tema capital em sua filosofia). Ao longo desta tese eu procuro assinalar esses pontos de convergência entre os discursos dos personagens e teses extraídas de sua própria filosofia.

⁶⁹ Esta crítica (que eu assumo também como procedente) não está de modo algum livre de controvérsias. No entanto, para não me desviar demasiadamente de meus propósitos, faço aqui economia do debate em torno dos problemas que essa crítica suscita. Para uma discussão cuidadosa e aprofundada sobre este tópico, ver Gaskin (1988: 25-27); Pike (1970: 129-137); Yandell (1990: 173-183); Flew (1961: 231); Barra (2002: 163-164); Lebrun (1993). Lebrun promove uma análise pontual, com base em definições de Hume e Kant, do que seria uma legítima analogia. Diz Lebrun: “o emprego da analogia só é lícito entre termos pertencentes ao *mesmo gênero* ontológico, como indica a *Logik*” (1993: 298); e, ainda, “para supor em Deus mais do que o permite o único efeito conhecido, seria preciso então que o efeito e a causa presumida (o mundo e Deus) fossem *da mesma espécie ou do mesmo gênero* que um efeito e uma causa observáveis e conjuntos na experiência; ora, o mundo é um efeito singular que não se pode compreender sob nenhuma espécie conhecida, de modo que todo raciocínio que conclui uma propriedade de seu autor fundando-se sobre uma semelhança com uma causalidade observável é ‘evidentemente contrário a todas as regras da analogia’” (Lebrun: 1993: 305).

singularidade do universo, bem como as espantosas dissimilaridades entre a estrutura de uma casa e a estrutura do universo. Philo diz:

Ao vermos uma casa concluímos com a máxima certeza que ela teve um arquiteto ou construtor; porque ela é precisamente aquela espécie de efeito que por meio da experiência vimos proceder desta espécie de causa. Mas seguramente você não afirmará que o universo suporta tanta semelhança com uma casa, e que podemos com a mesma certeza inferir uma causa similar, ou que a analogia é aqui integral e perfeita. A desigualdade é tão marcante que o máximo que você pode pretender é conjecturar, supor ou presumir a existência de uma causa similar (D 2 § 8: 46).⁷⁰

Contudo, Cleanthes argumenta em favor de uma maior semelhança entre o ajuste integral dos meios aos fins, entre uma casa e o universo, entre a organização funcional de suas causas finais, e entre a ordem, proporção e arranjo de cada uma de suas partes (D 2 § 9: 46). Vale dizer que ele não deixa de admitir as dissimilaridades (ou imperfeições na analogia) existentes entre o universo e uma casa. No entanto, Cleanthes defende que nem todas as dissimilaridades enfraquecem um argumento por analogia.

Yandell parece encontrar uma boa maneira de explicar o que Cleanthes defende: pedras, diz Yandell, podem ser dissimilares nas cores, no peso, no tamanho, na forma e no valor. Porém, todas caem ao serem lançadas ao ar. O universo e uma casa são dessemelhantes no tamanho, na magnitude. Todavia, na visão de Cleanthes, ambos são semelhantes no que tange à ordem, propósito ou desígnio. Uma casa é composta de madeira, cimento, tijolos e pregos. Não contém zebras nem galáxias. Já o universo contém, entre seus componentes, galáxias e zebras, tanto quanto tijolos, madeiras, cimento, casas e pregos.

---

⁷⁰ Essa redução do argumento à mera hipótese encontra-se também na seção 11 § 14: 190 da EHU.

Diversos como eles são, uma casa e o universo possuem ordem, planejamento e desígnio. E isso é o que Cleanthes acredita ser necessário ou relevante para o argumento do desígnio (cf. Yandell: 1990: 174) — precisamente um dos principais pontos de discordância entre ele e Philo. Este considera ilegítima a comparação entre relações naturais e produtos do engenho humano, visto que ambos pertencem a gêneros ontológicos distintos.

Para dar força à sua crítica, Philo diz pretender argumentar no “terreno do próprio Cleanthes” (D 2 § 11: 47), recorrendo a princípios epistemológicos sobre os quais ambos concordam. Eles estão de acordo, por exemplo, quanto ao fato de que não podemos determinar *a priori* que tipo de universo é ou não possível, uma vez que, nas palavras de Philo, “só a experiência pode apontar a verdadeira causa de qualquer fenômeno” (D 2 § 13: 47-48). Ele já argumentara que se alguém fizesse abstração da experiência, “de tudo o que sabe ou viu” (D 2 § 12: 47), não haveria qualquer razão imparcial para aderir a uma ideia ou sistema e rejeitar outros, “pois, já que nada daquilo que ele concebe claramente pode ser tomado como impossível, ou como algo que implica uma contradição, todas as quimeras de sua imaginação estariam em pé de igualdade” (D 2 § 12: 47). A imaginação “poderia fornecer uma infinita variedade de relatos e representações, todas igualmente possíveis” (D 2 § 13: 47). E justamente por serem todas igualmente possíveis tornar-se-ia impossível chegar por si mesmo a uma explicação satisfatória de por que preferir uma ideia ou sistema aos restantes (D 2 § 12-13: 47-48). Philo defende que “pensamento, propósito, inteligência, tal como encontramos nos homens e nos outros animais, não são mais do que uma das fontes e princípios do universo, assim como [...] centenas de outros que são diariamente observados” (D 2 § 17: 49). Segue-se, pois,

que a ordem, arranjo ou ajustamento das causas finais não constituem por si sós quaisquer provas de desígnio, mas somente na medida em que já se tenha constatado pela experiência que eles procedem daquele princípio. Por tudo que podemos saber *a priori*, a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou princípio da ordem, tanto quanto a mente os contém; e não há mais dificuldade em conceber que os diversos elementos possam, a partir de uma causa interna desconhecida, produzir a mais extraordinária organização, do que conceber que as ideias, no interior da grande mente universal, possam se organizar da mesma maneira, a partir de uma semelhante causa interna desconhecida (D 2 § 14: 48).

Eis aí um primeiro esboço da famosa hipótese da matéria (que será melhor formulada e desenvolvida em D 8 §§ 1-8: 84-87) como uma possível fonte ou princípio da ordem do universo.⁷¹ Note-se que esta tese não favorece nem aqueles que defendem que a ordem seja inerente apenas à mente ou pensamento, nem aqueles que defendem que a ordem seja inerente à matéria. A igual possibilidade dessas duas suposições (mente e matéria) é, assim, admitida, o que torna perfeitamente plausível a hipótese de que o designer inteligente não é a única explicação possível da ordem que encontramos no mundo (D 2 § 14: 48). Esta é mais uma tese sobre a qual Philo vai insistir, propondo um número considerável de hipóteses cosmogônicas rivais à hipótese do desígnio, a fim de mostrar que “uma suspensão integral do juízo é, aqui, nosso único recurso razoável” (D 8 § 12: 88-89).

---

⁷¹ A hipótese da matéria levantada nos *Diálogos* é assunto para discussões pontuais que não deverão aqui ser tratadas. Limito-me a apenas assinalar o principal ponto sobre o qual versam tais discussões, a saber, se Hume ofereceu ou não um pequeno anúncio, ainda que embrionário, da “perigosa ideia” de Darwin — a tese anticriacionista da seleção natural. Para uma discussão sobre esse tópico ver: Silva (2006); Marques (2005); Barra (2011); Dawkins (2007); Dennett (1998); Monteiro (2009).

2.3. As primeiras objeções de Cleanthes às críticas de Philo

Ainda na parte 2, Cleanthes tenta mostrar que o raciocínio subjacente ao seu argumento é do mesmo tipo empregado por Copérnico e Galileu quando estes formularam suas hipóteses sobre o movimento da terra. Ele objeta a Philo que “provar pela experiência que o universo tem uma origem mental não é mais *contrário ao discurso comum* do que provar o movimento da terra a partir do mesmo princípio” (D 2 § 24: 52, *itálicos meus*), mas que mesmo sendo *contrário ao discurso comum* as pessoas aceitaram os sistemas destes astrônomos. Independentemente de ser ou não *contrário ao discurso comum*, deve-se manter em mente que a tese geral de Philo é a de que não há como provar “pela experiência” (nem por qualquer outro procedimento) a origem do universo, uma vez que o assunto jaz completamente fora do alcance do entendimento humano. Mas Cleanthes acredita que “provar pela experiência o movimento da terra” ou o sistema copernicano, equivale à mesma coisa que “provar pela experiência que o universo tem uma origem mental”, e que por isso as mesmas objeções apresentadas por Philo poderiam ser levantadas por um astuto e eloquente orador, contra o sistema copernicano. Este, diz Cleanthes, poderia perguntar: “há outras terras que você tenha visto mover-se?” (D 2 § 24: 52). Philo interrompe Cleanthes afirmando que há sim outras Terras: a lua que gira em torno de seu centro. Vênus seria uma outra terra na qual se observa o mesmo fenômeno. Enfim, todos os planetas são terras que giram em torno do sol. Para Philo, tais analogias e semelhanças, afora outras não mencionadas, são as únicas provas do sistema copernicano e caberia a Cleanthes considerar se analogias desse mesmo tipo estariam disponíveis para dar suporte à sua teoria (D 2 § 25: 52). Philo mostra que há uma vasta diferença entre um e outro sistema. Ele diz:

No procedimento cauteloso dos astrônomos, Cleanthes, você pode ler sua própria condenação, ou, antes, pode ver que o assunto do qual você se ocupa excede toda razão e investigação humanas. Pode você pretender exibir qualquer similaridade desse tipo entre a construção de uma casa e a geração de um universo? Já viu você alguma vez a natureza numa situação que se assemelhe à disposição inicial dos elementos? Alguma vez já se formaram mundos sob seus olhos, e pôde você observar com vagar o progresso completo desse fenômeno, desde a primeira manifestação da ordem até a sua consumação final (D 2 § 27: 53)?

No entanto, Cleanthes mostra-se completamente indiferente à argumentação de Philo, mudando, a partir de então, sua estratégia argumentativa. Ele passa a defender a tese de que não é necessário aos teístas provar a semelhança entre os trabalhos da natureza e os da arte porque essa semelhança é "*self-evident* e inegável".

Mas alguém poderia pensar que essa afirmação só vale em termos retóricos para o próprio Cleanthes, pois se ele achasse que essa semelhança é, de fato, *self-evident*, ele não precisaria prová-la ou demonstrá-la. Pode-se alegar que algo *self-evident* não exige esforço nem demonstração para ser reconhecido. Pessoas minimamente sensatas reconhecem o que é *self-evident*, e Philo, nesse caso, seria um insensato não reconhecendo a alegada *self-evidence*. Ao que tudo indica, é isso mesmo que Cleanthes quer — mostrar que Philo é um insensato. Tal estratégia sugere que o argumento do desígnio se apresenta mais psicologicamente persuasivo do que logicamente rigoroso, uma vez que, em geral, o aquiescemos de modo imediato e natural, por meio, digamos assim, de um *feeling*. Dessa perspectiva, para Cleanthes, os argumentos de Philo (na parte 2) que destituem a analogia de qualquer legitimidade lógica, não passariam de meras cavilações que merecem, a despeito da argumentação séria, ser refutadas "mediante ilustrações e exemplos" (D 3 § 1: 54), pois embora a similaridade entre o mundo e os produtos do engenho humano não

seja perfeita, ela é suficiente para que o argumento mantenha o poder de suscitar a crença na existência de um desígnio e um designer inteligentes.

Para *demonstrar* que a semelhança entre as obras da natureza e as da arte é “*self-evident*” e inegável, Cleanthes apresenta dois exemplos que, a seu ver, produziriam o mesmo tipo de convicção que a analogia implicada no argumento do desígnio produz. Para ele, as mesmas objeções que Philo apresentou, até então, ao sistema do teísmo (especialmente em relação à vasta lacuna que existe entre os produtos da arte humana e o todo do universo), poderiam ser levantadas contra as inferências que fazemos a partir dos exemplos da *voz articulada* proveniente das nuvens (cf. D 3 § 2: 54) e da *biblioteca natural* repleta de livros que se perpetuam da mesma maneira que os animais e vegetais, isto é, por descendência e propagação (cf. D 3 § 4: 55). Vamos então aos exemplos.

2.4. A voz articulada proveniente das nuvens e a biblioteca natural de Cleanthes

No primeiro exemplo, Cleanthes pede a Philo que suponha uma voz articulada proveniente das nuvens, muito mais forte e melodiosa do que a dos humanos, estendida ao mesmo tempo sobre todas as nações e falada na linguagem e dialeto de cada uma delas (ou seja, de compreensão universal), contendo sentido e significado precisos e transmitindo alguma recomendação em todos os aspectos, digna de um Ser benevolente, muito superior à humanidade. Cleanthes pergunta se não seria instantaneamente imperioso, ao perguntarmos pela causa dessa voz, atribuir-lhe a algum desígnio ou propósito (D 3 § 2: 54), ou, em outras palavras, atribuímos uma causa inteligente desta voz. De acordo com essa argumentação, dado o efeito da poderosa voz articulada, somos levados a inferir imediatamente que a causa dessa

voz contém desígnio ou propósito, do mesmo modo que dado o efeito da ordem que encontramos no universo e a “curiosa adaptação dos meios aos fins” que a natureza exhibe, somos levados a inferir imediatamente que a causa desses fenômenos contém também desígnio ou propósito.

Já no segundo, Cleanthes pede que Philo faça duas suposições: na primeira, que ele “suponha a existência de uma linguagem natural, universal e invariável, comum a todo indivíduo da raça humana; e que livros são produtos naturais que se perpetuam da mesma maneira que os animais e vegetais, isto é, por descendência e propagação” (D 2 § 4: 55). Na segunda, Cleanthes pede que Philo suponha entrar nessa biblioteca “povoada de volumes naturais que encerram a razão mais refinada e a mais rara beleza” (D 3 § 5: 55), e se pergunte pela causa original desses livros. Feito isso, Cleanthes desafia Philo a responder se ele seria capaz de duvidar de que estes livros procederam de pensamento e desígnio.

Entre alguns comentadores de Hume, William Morris (2010: 5) afirma que esses exemplos são bizarros, irrelevantes e inconsistentes com a metodologia experimental de Cleanthes. E. Rabbitte (1995: 191-192), por sua vez, argumenta que os exemplos mostram que Cleanthes perdeu o ponto central da crítica de Philo, e se mostra simpático à interpretação de Kemp Smith (1947: 101), segundo a qual o primeiro exemplo serve para ilustrar o fracasso de Cleanthes em reconhecer o ponto e a força da crítica de Philo à analogia implicada no argumento do desígnio, e o segundo para preparar o caminho de Philo para entrar com sua artilharia de contra-argumentos às teses de Cleanthes. Já Keith Yandell (1990: 187) procura mostrar que a estratégia de Cleanthes quanto a estes exemplos é bastante apropriada. Quanto a

mim, penso que eles cumprem um papel crucial na estratégia argumentativa de ambos, conforme devo argumentar.

Segundo Smith, em relação ao primeiro exemplo, Cleanthes se aproveita do fato de que a experiência humana atesta que um discurso articulado tem uma e somente uma *espécie* de origem, e que experienciamos em nós mesmos o que esta modalidade de origem é (cf. Smith: 1947: 101). Importa observar que Cleanthes constrói um efeito (uma voz articulada que se revela de um modo tal) e infere uma causa apropriada com base em algo já conhecido em nossa experiência, ou seja, que uma voz articulada que profere discursos inteligíveis provém de pensamento e desígnio. Curioso é que Cleanthes afirmara que com base neste exemplo não seria possível a Philo “dizer que todas as conclusões relativas a fatos estão fundadas na experiência” (D 3 § 3: 54), algo que, ao menos implicitamente, parece ter sido anteriormente assumido pelo próprio Cleanthes. Ora, não era condição *sine qua non* da argumentação de Cleanthes (bem como da de Philo) que ela teria por base este princípio? Que outro princípio tais conclusões teriam por base? O exemplo está ou não fundado na experiência?

Do modo como o exemplo foi construído, ainda de acordo com Smith, ele mantém o grau de analogia requerida para concluir que tal efeito tem a mesma *espécie* de causa previamente experienciada, pois embora não tenhamos a experiência de uma voz com as características daquela que nos fala das nuvens, tampouco de sua fonte, temos sim experiência da origem de discursos articulados (cf. Smith: 1947:101). Todavia, a crítica de Philo é a de que não temos experiência da origem de mundos nem de *outros mundos* (portanto, não experienciamos um efeito familiar análogo). Não há, neste caso, nenhuma experiência repetida, nenhuma conjunção constante, nenhum exemplo análogo. Ou seja, o exemplo não obedece às regras para se julgar sobre causas e

efeitos, e é este julgamento que está implicado no argumento do desígnio.⁷² Sendo assim, notoriamente, Cleanthes aqui se afasta de Hume, ao rejeitar algumas regras da teoria humeana da causalidade, isto é, a conjunção constante entre dois objetos. Conforme já assinalado, é tese de Hume (aceita por Philo) que quando alguém argumenta sobre as bases da experiência considerando a natureza de uma causa observada, os fundamentos desse método de raciocínio deve ser sempre uma “conjunção observada” (isto é, uma correlação) entre duas espécies (classes ou tipos) de objetos (fenômenos, circunstâncias ou eventos): “é apenas quando duas *espécies* de objetos se mostram constantemente conjugadas que podemos inferir uma da outra” (EHU 11 §30: 198). O mundo, ou o universo (Hume se serve dos dois termos sem distingui-los com precisão) é um exemplar único e sem precedentes (D 2 § 23: 51), e sua formação é uma situação incomum e desconhecida (D 2 § 20: 50-51) — o que não é o caso de uma voz (humana) que profere discursos articulados. Quer dizer, sob as circunstâncias aventadas por Cleanthes, a ilustração seria exemplo de uma legítima inferência por analogia (cf. Smith: 1988: 101), a despeito da enorme e evidente desproporção entre os termos que foram dados e aqueles que foram inferidos.

A irrelevância apontada por William Morris (2010) não segue a mesma linha da de Smith. Morris assinala que não é de se estranhar que Philo se mostre “um pouco embaraçado e confuso” (D 3 § 10: 57) ao ouvir esses exemplos bizarros e ridículos. E acrescenta: Cleanthes, o autoproclamado teísta experimental, acusara Philo de se servir de “obstinada e perversa metafísica” (D 3 § 7: 56), enquanto ele mesmo se engajara nela. Segundo Morris, as ilustrações não são exemplos

---

⁷² Tais regras, que são em número de oito, encontram-se em T 1.3.15: 116-118. Aí Hume diz: “que a *conjunção constante entre objetos determina a sua causalidade*” (§ 1: 116); e na regra três: “tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito. É, sobretudo, essa qualidade que constitui a relação” (§ 5: 116).

extraídos da experiência (o que contradiria a observação de Smith), elas são construções especulativas de sua possibilidade lógica, como o próprio Cleanthes tacitamente reconhece ao apresentar o exemplo da voz articulada.⁷³ Morris toma estes exemplos como não apenas irrelevantes, bizarros e ridículos, mas também como inconsistentes com a admitida metodologia experimental de Cleanthes (cf. Morris: 2010: 5). Sobre essa suposta inconsistência, o que Morris aparentemente quer dizer (e me parece que nesse sentido ele está correto) é que Cleanthes, ao afirmar logo na sequência do exemplo da voz articulada que não seria possível a Philo “dizer que todas as conclusões relativas a fatos estão fundadas na experiência” teria se engajado numa “perversa e obstinada metafísica” e, assim, traído seus próprios princípios. Este parece ser o sentido pelo qual Morris considera os exemplos de Cleanthes irrelevantes para a crítica de Philo (cf. Morris: 2010: 5).⁷⁴ Porém, limitando-se a estes comentários, Morris deixa escapar a estratégia argumentativa global de Hume — a qual, conforme pretendo argumentar, é bastante relevante e apropriada.

Sem uma réplica de Philo, logo na sequência, Cleanthes oferece um segundo exemplo a fim de defender a tese geral de que “a anatomia de um animal fornece exemplos mais fortes de desígnio do que a leitura atenta de Tito Lívio ou Tácito” (D 3 § 6: 56). Para ilustrar esta tese,

---

⁷³ Smith me parece estar correto em afirmar que o exemplo da voz articulada mantém o grau de analogia requerida para concluir que tal efeito tem a mesma *espécie* de causa previamente experienciada (Smith: 1947: 101). A meu ver, Cleanthes partiu da experiência, porém, deu um passo amplo demais, o que o levou a ir muito além dela. Morris, ao que tudo indica, também está correto em dizer que Cleanthes constrói uma possibilidade lógica. Contudo, se Smith estiver mesmo correto, Morris teria deixado escapar o ponto de partida experimental deste exemplo de Cleanthes. Yandell, num outro sentido, defende que o exemplo da voz é plausível, na medida em que se tal voz fosse ouvida a mais razoável visão seria a de que sua causa fosse um ser inteligente (Yandell: 1990: 187).

⁷⁴ Cumpre deixar claro que Morris apresenta os dois exemplos, mas comenta apenas o exemplo da voz articulada. No entanto, as conclusões que ele extrai do exemplo da voz articulada, ao que tudo indica, valem também para o exemplo da biblioteca natural, uma vez que ele as apresenta na forma plural, referindo-se, portanto, aos dois exemplos.

Cleanthes pede que Philo “suponha a existência de uma linguagem natural, universal e invariável, comum a todo indivíduo da raça humana; e que livros são produtos naturais que se perpetuam da mesma maneira que os animais e vegetais, isto é, por descendência e propagação” (D 2 § 4: 55). Esta ilustração, à primeira vista, parece beirar o absurdo se nos propusermos a imaginar o que ela sugere. Pois não se apresenta desconcertante a qualquer pessoa imaginar livros a copular, engravidar e dar à luz a uma série de livrinhos? Ou mesmo se reproduzindo e desenvolvendo como plantas e árvores? Ora, é claro que não é esta a intenção de Cleanthes. A despeito do quão desconcertante este exemplo possa parecer, conforme observa Yandell, ele é um ponto fundamental da estratégia argumentativa de Hume, uma vez que é o padrão da inferência envolvido neste exemplo (e também no da voz articulada) que é crucial para a argumentação de Cleanthes. Sua pretensão é mostrar que a inferência que podemos fazer a partir dos “volumes naturais” para um autor/designer inteligente (bem como de uma voz articulada para uma causa também inteligente) são perfeitamente racionais (cf. Yandell: 1990: 186-190). Na qualidade de “experimento mental” esta ilustração visa a mostrar que à medida que certas obras como, por exemplo, a *Ilíada* ou a *Eneida*, escritas com a mais rara beleza e razão refinada (D 2 § 5: 55), contêm infinitamente muito menos partes e menos capacidade inventiva na composição de sua eloquência (um livro, digamos assim, seria um ‘organismo’ mais simples), do que num corpo organizado (animal ou vegetal), dos mais toscos e grosseiros, a propagação dessas obras é uma suposição mais fácil (porque mais simples) do que a de qualquer planta ou animal, cuja composição e organização são muito mais complexas do que qualquer obra literária (D 3 § 4: 55). A hipótese é desconcertante, mas serve para ilustrar aquilo que vem a ser tanto um ponto fraco quando um ponto forte do argumento do desígnio, conforme bem argumenta Smith.

o que é peculiar ao argumento do desígnio — ao mesmo tempo sua força e sua maior fraqueza — é que ele sempre professou encontrar sua principal e mais convincente evidência precisamente no campo onde a analogia para a qual ele apela é *menos* aplicável, a saber, no campo da vida animal ou vegetal. O reino orgânico não é somente organizado, ele é auto-organizado. Organismos se auto-desenvolvem, se auto-mantêm, se auto-regulam e se auto-propagam. Sua “forma” é tão inerente e natural a ela, quanto à “matéria” da qual ela é composta. Num produto artificial, por outro lado, a forma, longe de ser inerente a ela, depende de um artífice externo para a sua existência (Smith: 1988: 102).⁷⁵

Quer dizer, de um lado, o reino orgânico é, de fato, um forte exemplo de organização e ajuste entre suas partes e funções (o que reforça a ideia de que aquilo que é organizado e bem ajustado, o é em virtude de um planejamento inteligente). De outro, uma vez que o reino orgânico é também um forte exemplo de auto-organização, isso vem a enfraquecer a hipótese de que um corpo organizado só pode existir em virtude do planejamento de um ser inteligente. Ora, que a anatomia de um animal exhibe ordem e ajuste entre suas partes, bem como “uma curiosa adaptação dos meios aos fins”, e que isso é um forte exemplo de desígnio é admitido por Philo. Não obstante, na parte 8, Philo considera fútil insistir sobre “a serventia das partes dos animais ou vegetais e sobre o curioso ajuste entre elas” como evidências de desígnio. Ele professa que muito lhe agradaria saber “como poderia um animal subsistir se suas partes não estivessem assim ajustadas.” E pergunta: “não constatamos que ele imediatamente perece sempre que cessa esse ajuste” (D 8 § 9: 87)? Ou seja, na visão de Philo, a ordem, ajuste entre as partes e a adaptação dos meios aos fins exibidos na anatomia animal, além de serem evidências filosoficamente fúteis, não exigem a existência de um designer inteligente. Nesse caso, parece-me bastante defensável a interpretação de Smith segundo a qual este

---

⁷⁵ Rabbitte segue a mesma linha de raciocínio e argumentação de Smith (cf. Rabbitte: 1995: 191-192).

exemplo serve para preparar o caminho dos contra-argumentos de Philo (apresentados nas partes 6, 7, 8). Ora, uma das teses de Philo é a de que é precisamente na organização (vegetal ou animal) que a *disparidade* entre o artificial e o natural é mais evidente. Ademais, defende Philo, a analogia sugere que a causa da ordem do mundo pode ter origem em algum princípio análogo ao da vegetação e geração (D 7 § 3: 78). Ele argúi que organismos animais e vegetais revelam-se a nós como apenas um princípio de ordem (se for admitida a auto-organização, é claro), portanto, como um princípio alternativo à hipótese do desígnio ou propósito consciente como explicação da ordem da natureza, fornecendo, assim, uma hipótese que concorre com a do designer inteligente. Se nos atentarmos para o exemplo da suposta biblioteca natural, como Smith e Rabbitte assinalam, constatamos que Cleanthes confunde dois tipos de organização completamente diferentes em seus gêneros ontológicos: a de produtos naturais e a de produtos artificiais, uma vez que se um livro se desse por propagação seria um animal ou vegetal, e não um livro. Agora, se um livro é realmente um livro, então ele se deve a um desígnio e não à propagação (cf. Smith: 1988: 103; Rabbitte: 1995: 192).

Mas, a despeito disso, a analogia proposta por Cleanthes entre as obras literárias e os organismos naturais, conduz a discussão para um tipo especial de argumento que, apesar de logicamente irregular, é altamente convincente, pois tem por base o veredicto do sentimento em oposição ao veredicto da razão. Cleanthes tenta mostrar que as analogias ilustrativas fornecem um argumento reformulado que envolve um apelo à propensão natural (um *feeling*), ainda que este seja contrário aos princípios da lógica. Quer dizer, Cleanthes recorre àquilo que poderíamos chamar de *critério da força natural do argumento do desígnio*: uma impressão imediata com uma força tal como a de uma sensação. Este é o sentido no qual afirmei anteriormente que Cleanthes

apela para o fato de que o argumento do desígnio se apresenta mais persuasivo do que logicamente rigoroso. Diz ele:

Considere, analise o olho; examine sua estrutura e seu plano, e diga-me, a partir de seu próprio sentimento, se a ideia de um planejador não lhe ocorre imediatamente, com tanta força quanto àquela da sensação. A mais óbvia conclusão seguramente é em favor do desígnio; e se requer tempo, reflexão e estudo para coletar todas essas frívolas, ainda que abstrusas objeções que podem dar apoio à descrença (D 3 § 7: 56).

Esta é uma dificuldade que Philo aparentemente terá de enfrentar: a força e o poder de convicção do argumento do desígnio, bem como a facilidade e imediatidade com que os homens, em geral, aderem a ele.

Numa carta a Gilbert Elliot, ao falar sobre a composição do personagem Cleanthes, Hume reconhece a dificuldade de encontrar uma teoria que dissolva a seguinte questão: por que, a partir da experiência e sentimento, as dissimilaridades entre as obras da natureza e as da arte humana “não enfraquecem a inferência do desígnio tanto quanto poderíamos esperar” (LD: 28)? Cleanthes defende que diante do cenário da natureza a ideia de um planejador inteligente tem tanta força que só à custa de extrema violência alguém poderia deixar de dar seu assentimento a ela. Ele exclama: “Que grau de dogmatismo cego deve alguém ter atingido para rejeitar argumentos tão naturais e convincentes” (D 3 § 7: 56)! Mas tudo indica que para Philo não basta que os argumentos sejam naturais e convincentes. Para ele, um argumento não pode ser um bom argumento com base apenas em seu poder de convencimento, ou na força e influência que o cenário da natureza exerce sobre a estrutura cognitiva e psicológica das pessoas. A intensidade de uma convicção ou uma forte e sólida crença não torna verdadeiro aquilo em que se acredita. Qual seria, então, o critério para julgarmos essa questão? Ora, não deveria ser ao menos a

plausibilidade e consistência dos argumentos? Este é o ponto sobre o qual Philo vai insistir. Na carta a Gilbert Elliot, Hume achava que ambos deveriam se esforçar para provar que a propensão da mente em direção ao argumento do desígnio “é de algum modo diferente de nossa inclinação a achar nossas próprias figuras nas nuvens, faces na lua, ou paixões e sentimentos na matéria inanimada” (LD: 26). Esta passagem alude à tese de Hume, apresentada na *História Natural da Religião*, segundo a qual

os homens têm uma tendência universal para conceber todos os seres segundo a sua própria imagem, e para transferir a todos os objetos àquelas qualidades com as quais eles estão mais familiarizados, e das quais estão intimamente conscientes. Encontramos faces humanas na lua, exércitos nas nuvens, e, por uma propensão natural, se não for corrigida pela experiência e pela reflexão, atribuímos malícia ou benevolência a tudo que nos faz mal ou nos agrada (NHR 3 § 2: 141).

Segundo Hume, “tal inclinação pode e deve ser controlada, e não pode ser um legítimo fundamento para aprovação” (LD: 26). Quer dizer, a inclinação, a propensão da mente em direção ao argumento do desígnio é um fundamento suspeito.

Cleanthes conclui seu argumento por meio de comentários que visam a reforçar sua tese de que embora o argumento do desígnio possa vir, devido às suas irregularidades, a contradizer os princípios da lógica, sua influência é universal e irresistível. Contudo, como já mencionado, Philo não concorda com o critério da força e influência universal do argumento do desígnio — um tópico que inevitavelmente remete também às teorias de Hume sobre crenças naturais (apresentadas no *Tratado* e na *Primeira Investigação*) e crenças

religiosas (tema central da *História Natural da Religião*).⁷⁶ Vale frisar que o propósito de Hume na NHR é examinar as origens da religião e crenças religiosas na natureza humana, e não seus fundamentos na razão (tema dos *Diálogos*). Neste contexto Hume nos diz que “talvez” a crença num poder invisível e inteligente não seja “tão universal a ponto de não admitir exceção nenhuma”, visto que nem sempre as forças que produzem nossas crenças religiosas prevalecem em nós da mesma maneira que aquelas que produzem nossas crenças naturais. As pessoas podem evitá-las pelo que ele chama de “uma extraordinária concorrência de circunstâncias” (NHR Int. p. 135). Isso significa que as crenças religiosas não são inevitáveis e irresistíveis como são as crenças naturais. Pode-se alegar que muitas pessoas não são influenciadas pelo argumento do desígnio. E se o argumento do desígnio fosse mesmo irresistível não haveria tantos céticos, ateus e agnósticos.

2.5. As inconveniências do antropomorfismo de Cleanthes

Após o silêncio de Philo que se segue aos argumentos de Cleanthes, é Demea quem entra em cena para refutá-lo. O ponto de Demea será mostrar que embora os livros e os produtos da natureza causem uma forte impressão, as analogias que podemos estabelecer entre os produtos do engenho humano e o sistema do mundo jamais serão capazes de nos fornecer uma ideia adequada da divindade, pois “o livro da natureza contém um enigma muito mais vasto e inexplicável que o de qualquer discurso ou raciocínio inteligíveis” (D 3 § 11: 58). A passagem crucial sobre esse tópico é a seguinte:

---

⁷⁶ Até onde sei o próprio Hume não fez essa distinção nem usou essa expressão. Kemp Smith foi o primeiro a discutir a existência de uma classe especial de crença em Hume, chamando de crenças naturais aquelas crenças que adquirimos devido a instintos e propensões que constituem nossa natureza humana, como, por exemplo, a crença na existência continuada e independente dos objetos da percepção, a crença na relação causal e a crença na identidade ou unidade do eu (cf. Smith, 1905, p.151-152). Para uma discussão pontual sobre este tópico ver também Penelhum (2000: 204-221); Gaskin (1992: 336-341) e Gaskin (1988: 109-131).

Todas as nossas *ideias* derivadas dos sentidos são reconhecidamente falsas e enganosas, e não podem, portanto, ter lugar numa inteligência suprema. E como as ideias provenientes do sentido interno, acrescidas àquelas dos sentidos externos, compõem todo o aparato do entendimento humano, podemos concluir que nenhum dos *materiais* do pensamento é, sob qualquer aspecto, semelhante na inteligência humana e na inteligência divina. [...] Nosso pensamento é flutuante, incerto, fugidio, sucessivo e composto; e se removêssemos essas particularidades, aniquilaríamos completamente a sua essência. Nesse caso, aplicar-lhe o nome de razão ou pensamento seria abusar dos termos. E se parece mais pio e respeitoso ainda (como realmente é) preservar estes termos quando mencionamos o Ser supremo, devemos ao menos reconhecer que, nesse caso, seu significado é totalmente incompreensível, e que a debilidade de nossa natureza não nos permite alcançar quaisquer ideias que tenham a mínima correspondência com a inefável sublimidade dos atributos divinos (D 3 § 13: 58-59).

A discussão que se segue a respeito desse ponto tem em vista minar aquela auto-evidência alegada por Cleanthes que nos levaria a aceitar naturalmente a hipótese do desígnio, malgrado os argumentos irregulares e a ilegitimidade lógica que a compõem.⁷⁷

Philo entra em cena no § 5 da parte 4 chamando a atenção de Cleanthes para mais algumas inconveniências do antropomorfismo que ele adota, afora àquelas já apontadas por Demea. Para tanto, Philo volta a apontar as falhas na analogia proposta por Cleanthes, a fim de mostrar que “não há nenhum fundamento para supor um plano do mundo que tenha sido formado por uma mente divina, consistindo de ideias distintas, diferentemente arranjadas, da mesma maneira que um arquiteto forma em sua cabeça o plano de uma casa que ele pretende

---

⁷⁷ A discussão entre Demea e Cleanthes sobre o tópico citado foi tratada no primeiro capítulo desta tese, seção 1.1. *O fideísmo místico de Demea e sua crítica ao antropomorfismo*.

executar” (D 4 § 5: 62).⁷⁸ Ele argumenta que se tentarmos defender a existência de um arquiteto criador da natureza sobre as bases da razão (*a priori*) ou da experiência, não temos nenhuma base para tratar a mente e a matéria diferentemente, uma vez que do ponto de vista da razão abstrata, “os dois mundos são exatamente iguais, e não há dificuldade que acompanhe uma suposição que não seja comum a ambas” (D 4 § 5: 62). Ademais, prossegue Philo, a julgar pela razão ou pela experiência, se propusermos um mundo ideal para explicar o mundo material, tanto a razão quanto a experiência nos obrigam a subir mais alto para encontrar a causa dessa causa (D 4 § 7: 62). Sendo assim, ele sugere que nos perguntemos: que vantagem alguém leva em adotar a posição de Cleanthes? “Não temos a mesma razão para rastrear a causa deste mundo ideal em um outro mundo ideal, ou mesmo num novo princípio inteligente?” E se temos de parar em algum ponto para evitar a insatisfação de um *regressum ad infinitum*, por que, então, não parar no próprio mundo material (D 4 § 9: 63)?

No parágrafo anterior (§ 8) Philo introduzira na discussão os espécimes em miniatura do mundo mental e material que o universo nos apresenta, argumentando que nossa mente se assemelha ao primeiro, e um vegetal ou corpo animal ao segundo. Ele observa que em nosso mundo, a ordem surge de várias causas, e, de acordo com Yandell, “se em nossa experiência a ação inteligente e o processo vegetativo produzem estados ordenados, e se o argumento que leva a um designer cósmico possui plausibilidade, o argumento que leva a um

---

⁷⁸ Conforme observa Cruz, “esse plano ideal do mundo que se representa no entendimento de Deus é análogo à planta da casa concebida pelo arquiteto. Sua ordenação é a causa da ordenação do mundo criado e a justificação última da racionalidade que preside a ordem da natureza. Sendo efeito de um modelo ideal concebido por um ser racional e absolutamente bom, o mundo deve ser igualmente regrado pela razão e expressar a bondade de seu autor. Através deste modelo o teísmo garantiria a validade do princípio de razão suficiente como fundamento da ordenação dos fenômenos que compõem a totalidade do mundo e asseguraria uma finalidade moral na constituição do mesmo. [...] é este modelo de causalidade que fornece a base metafísica do teísmo experimental” (2001: 34).

processo vegetativo cósmico também possui plausibilidade” (Yandell: 1990: 211).

Philo observa que nada no argumento do desígnio impede a mente de ter uma causa material ou não-inteligente (D 4 § 12: 65), e que temos também a experiência de sistemas particulares de pensamento que não têm ordem, tal como a loucura (D 4 § 11: 64). Do mesmo modo, um sistema material se degenera em diversos tipos de desordem. A argumentação relativa à corrupção ou degeneração da mente e da matéria mostra que, em ambos os sistemas (material e imaterial), a ordem muitas vezes surge sem causa conhecida, ou mesmo de uma causa intrínseca ao próprio sistema (D 4 § 11: 64). Se insistirmos que tem de haver uma causa da ordem do universo, por que não poderíamos nos deter no próprio mundo material, como já aventado, supondo que ele tem em sua própria natureza o seu próprio princípio de ordem (D 4 §§ 9-10: 63-64)? Ora, segundo Philo, uma suposição não pode ser inteligível sem que a outra também não o seja. Quer dizer, “um sistema ideal que se auto-ordenasse sem um desígnio prévio não seria minimamente mais explicável do que um sistema material que atingisse sua ordem da mesma maneira” (D 4 § 8: 63). Afora isso, se temos que eleger um princípio de ordem, sobre quais fundamentos podemos afirmar que ele tem de ser mental e não material?

Na interpretação de Smith, “o problema é que, para Cleanthes, a mente não é apenas *um* princípio de ordem, ela é o *único* princípio de ordem. Mas será que Cleanthes acredita efetivamente que a hipótese do desígnio é o único princípio de ordem e desígnios que a natureza nos apresenta? Ou ele a defende porque a considera a melhor explicação? Tenho dúvidas, pois não me lembro de ter visto Cleanthes afirmar o desígnio inteligente como o único princípio de ordem, ou mesmo poder

depreender de sua argumentação. O que me parece claro é que Cleanthes defende que a mente, como princípio originário da ordem, harmonia e ajuste entre as partes que o universo apresenta, é o princípio que melhor explica esses fenômenos, algo que, num certo sentido, vem ao encontro da teoria de Hume segundo a qual a ordem é mental e não material, isto é, a ordem está na mente de quem contempla o mundo e não no próprio mundo. E se em Hume a ordem é mental e relativa ao sujeito, e não à matéria, eis aí um ponto de proximidade com a hipótese de Cleanthes, já que a ordem é mental até para o empirismo de Hume. A diferença é que em Hume o sujeito é epistêmico. Ele é epistemologicamente criador da ordem. Portanto, não precisamos de um ser divino que a imprima. Ou seja, há que se levar em conta a diferença entre pensar numa organização epistemológica e pensar numa organização ontológica, demiúrgica ou criadora. Mas o que mais interessa aqui é que em sua tese Cleanthes professa ter o suporte da experiência, e é justamente contra esta posição que Philo dirige sua artilharia (Smith: 1988: 107), pois se há alguma experiência de ideias que aparentemente se ordenam por si mesmas, há, ao menos aparentemente, muitos casos de auto-organização na matéria, tais como a geração e vegetação espontâneas. Portanto, ao assumir que a ordem do universo é a expressão de um desígnio elaborado por um autor inteligente, Cleanthes faz uma escolha parcial e arbitrária.

2.6. Efeitos semelhantes requerem causas semelhantes

Na parte 5 Philo continua a apontar as consequências inconvenientes do antropomorfismo. Inicialmente ele pede a Cleanthes que inspecione melhor o princípio ou “argumento experimental” de que “efeitos semelhantes requerem causas semelhantes”, ou de que “a semelhança dos efeitos prova a semelhança das causas” (*like effects prove like causes*) (D 5 § 1: 67). Ora, Cleanthes estabelece uma analogia entre o mundo e uma máquina. Com base nesta analogia, ele

argumenta que, sendo uma máquina produzida pela mente, assim, também, o mundo é produzido (designado) pela mente.

Para assentar as bases da discussão, Philo recorre ao princípio da proporcionalidade entre a causa e o efeito. Este princípio reza que “quanto maior a semelhança dos efeitos que são vistos, e a semelhança das causas que são inferidas, mais forte é o argumento, e que, portanto, qualquer afastamento diminui a probabilidade e torna o experimento menos conclusivo” (D 5 § 1: 67).⁷⁹ Com essa regra em mãos, Philo vai extrair as consequências que se seguem dos princípios que Cleanthes assumiu (*like effects prove like causes*). Antes disso ele estrategicamente leva Cleanthes a reconhecer a necessidade de estreitar ao máximo a semelhança entre a mente divina e a mente humana, ou seja, de que “quanto mais semelhante melhor” (*the liker the better*) (D 5 § 4: 68). Mas ele faz isso para defender a tese contrária: a de que “a causa universal de tudo é vastamente diferente da humanidade ou de qualquer objeto da experiência ou observação humanas” (D 5 § 3: 68). Vamos, pois, às consequências.

Primeiramente Philo mostra que o método de raciocínio adotado por Cleanthes obriga-o a renunciar a toda pretensão de *infinitude* em

---

⁷⁹ Neste ponto Philo se serve das descobertas científicas para dar suporte às suas teses. Ele levanta, como objeções à linha de raciocínio de Cleanthes, as descobertas feitas por meio do microscópio (§ 3) e as descobertas em anatomia, química e botânica (§ 4). Mas Cleanthes argumenta que estas descobertas não se constituem em objeções ao seu argumento, mas apenas em novos exemplos de arte e engenho, refletindo sobre nós, a partir de inumeráveis objetos, uma mente *como a humana* (D 5 § 4: 68). A objeção de Cleanthes é, num certo sentido, procedente. Segundo Neiman, “a ciência era vista não como rival, mas como serva da fé, já que cada nova descoberta era uma descoberta da lei. Qualquer avanço da ciência era uma prova de mais ordem no universo” (Neiman: 2003: 42). Mas, por outro lado, à medida que as novas descobertas (as astronômicas, por exemplo) provavam a imensa grandeza do universo, Hume podia usar isso em benefício de sua própria tese, afinal, quanto maior e mais grandioso o universo se mostrava, menos ele se parecia com um artefato humano (cf. Neiman: 2003: 179). Para ilustrar a relação entre a ciência e a fé, vale citar o dístico de Pope que serviu de epitáfio no jazigo de Newton. Pope comparou o nascimento de Newton a uma segunda Criação: “A Natureza e suas leis jaziam ocultas na Noite; Deus disse: Faça-se Newton! E tudo virou Luz” (Neiman: 2003: 41).

qualquer dos atributos da divindade. Ora, se quanto mais semelhante melhor, a suposta inteligência e benevolência divinas não podem ser infinitas, sua perfeição também não, tampouco o seu poder, pois se a causa deve ser proporcional ao efeito, e o efeito, à medida que cai sob nosso conhecimento não é infinito, não há como atribuir tal qualidade ao ser divino (D 5 § 5: 68).⁸⁰ Nesse sentido, Cleanthes, ao aproximar demais a mente divina da mente humana, com base no princípio de que “quanto mais semelhante melhor”, acaba distanciando excessivamente a divindade da concepção teísta. Pois se a regra que fortalece o argumento é a proporcionalidade entre a causa e o efeito, um efeito finito pede uma causa finita para manter-se nos limites da proporção. Se quisermos insistir nessa regra temos de tornar os atributos divinos finitos, tais como os dos seres humanos. A consequência que se segue é a de que pensar numa divindade finita é afastá-la demasiadamente da divindade concebida pela teologia natural (que é precisamente aquela que se pretende estabelecer). Portanto, essa linha de argumentação conduz Cleanthes a abandonar progressivamente os atributos divinos. Nesse sentido, embora a argumentação incida sobre a *natureza* divina,

---

⁸⁰ Vale conferir o artigo de John Beaudoin sobre algumas críticas desferidas por Richard Swinburne ao princípio de proporcionalidade entre a causa e o efeito, do qual Hume se serve em sua investida contra o argumento do desígnio na seção 11 da EHU e também nesta parte 5 dos *Diálogos*. Na EHU, o amigo epicurista de Hume estabelece que “quando inferimos qualquer causa particular de um efeito, devemos guardar a proporção entre eles, não sendo jamais permitido atribuir à causa quaisquer qualidades que não sejam precisamente aquelas suficientes para produzir o efeito. [...] e que se a causa atribuída a algum efeito não for suficiente para produzi-lo, devemos ou rejeitar essa causa ou acrescentar-lhe qualidades que a tornem corretamente proporcional ao efeito” (EHU 11 § 12: 190). Segundo Beaudoin, a relevância deste princípio para o argumento do desígnio é óbvia, pois se a reflexão sobre as características do mundo não indicam que para formá-lo são requeridos um perfeito poder, conhecimento e benevolência, o argumento do desígnio não fornece fundamentos para afirmar a existência de um criador (ou criadores) com esses atributos. Neste artigo Beaudoin defende uma versão levemente modificada deste princípio que, de acordo com ele, captura o significado que Hume dá a ele, e evita as várias tentativas de Swinburne de contrariar o uso deste princípio contra as formas *a posteriori* da teologia natural, ou colocando em questão a sustentabilidade do princípio como um princípio epistêmico, ou apelando para considerações que podem sobrepujá-lo (cf. Beaudoin: 1999: 27-28).

leva, ao mesmo tempo, ao enfraquecimento de todas as provas de sua *existência*.

Outra consequência inconveniente que se segue do antropomorfismo, segundo Philo, é a de que Cleanthes “não teria nenhuma razão para atribuir *perfeição* à Divindade, ainda que em sua capacidade finita, ou supor que ela fosse livre de erros e incoerências em seus empreendimentos” (D 5 § 6: 68-69), uma vez que os homens são imperfeitos, erram e são também, muitas vezes, incoerentes. Ora, se admitirmos *a priori* um autor perfeito da natureza, os muitos defeitos que ela nos apresenta teriam de ser vistos apenas como defeitos aparentes. E ainda que pudéssemos dizer que “este mundo é uma produção *perfeitíssima*”, prossegue Philo, “restaria ainda a incerteza de que todas as suas excelências pudessem com justiça ser atribuídas ao *artífice*” (D 5 § 7: 69). Philo alega que

muitos mundos poderiam ter sido toscamente elaborados e remendados antes que este sistema fosse delineado, muito trabalho poderia ter sido perdido, muitas tentativas infrutíferas [...] e um lento mas continuado progresso poderia ter tido lugar, através de eras infinitas, na arte de construir mundos (D 5 § 7: 69).

Quer dizer, o *artífice* deste suposto mundo *perfeitíssimo* poderia ter imitado e copiado *artífices* anteriores a ele, que vieram, gradativamente, aperfeiçoando a arte de construir mundos por meio de “múltiplas tentativas, erros, correções, decisões e controvérsias” (D 5 § 7: 69). Dentre o “grande número de hipóteses que poderiam ser propostas, e um número maior ainda de outras que poderiam ser imaginadas”, questiona Philo, “quem pode determinar onde reside a verdade, ou melhor, quem pode conjecturar qual das hipóteses é mais provável” (D 5 § 7: 69)?

Embora a questão acima pareça retórica — pois alguém bem poderia responder: ora, determinar a verdade é difícil, mas conjecturar qual das hipóteses é mais provável, isso qualquer sujeito que pensa, examina e avalia a consistência das hipóteses disponíveis poderia fazer —, creio que ela cumpre o papel de nos fazer reconhecer uma isostenia entre a hipótese do desígnio e as hipóteses que Philo propõe. Ao menos é o que Philo defende. A meu ver, as hipóteses de Philo visam a mostrar que, de acordo com o método de Cleanthes, todas elas, por mais extravagantes que possam parecer, são tão plausíveis quanto à hipótese do desígnio.⁸¹ E malgrado eu defenda aqui que Philo, de modo coerente com os princípios estabelecidos para a discussão, argumenta nesse sentido, considero difícil pensar (de um ponto de vista do homem comum ou do vulgo, bem entendido) que a hipótese de que este mundo é um animal, e que um cometa é o ovo deste animal (D 7 § 6: 79), por exemplo, seja tão plausível quanto à hipótese do desígnio. Ela parece agredir o senso comum. Intuitivamente a hipótese do desígnio *parece* mais plausível e de acordo com o que podemos observar no mundo. O próprio Philo reconhece, e não apenas uma vez, que

em muitos aspectos do universo e de suas partes, particularmente dessas últimas, a beleza e o ajuste das causas finais impressionam-nos com uma força de tal modo irresistível, que todas as objeções aparecem como meras cavilações e sofismas (o que, de fato, acredito que elas realmente são), e não podemos sequer imaginar como nos seria possível atribuir-lhes algum peso (D 10 § 36: 103-104).⁸²

---

⁸¹ Alinho-me aqui à interpretação de Barra, segundo a qual: “Os desafios de Philo repetem uma consagrada estratégia argumentativa cética: promover a polifonia (*diaphonia*), isto é, a multiplicidade dos discursos e das razões a fim de favorecer a percepção da igual força (*isosthéneia*) das partes em conflito (Barra; 2011: 7). Na parte 1 § 11 dos *Diálogos*, há mais uma interessante passagem que pode ser oferecida como abono a essa interpretação. Cf. também Groulez: 2005: 93-102.

⁸² As concessões que Philo faz ao argumento do desígnio levam-nos diretamente ao problema de interpretação que surge de sua aparente mudança de posição na parte 12. Após criticar o argumento do desígnio nas partes 2 a 8 e 10 e 11, Philo, na parte 12, empreende um discurso, digamos assim, de reconciliação com Cleanthes, assentindo, ao final, aos princípios propostos por seu adversário. Se esse é um

Outro atributo divino que se encontra comprometido com o método de raciocínio de Cleanthes é a *unidade*, uma vez que, em geral, a construção de casas, navios, cidades e estados é feita por vários homens. Por que, então, pergunta Philo, “várias divindades não poderiam ter se associado para arquitetar e edificar um mundo” (D 5 § 8: 69)? Para ele, há muitas vantagens nessa suposição. Além da divisão do trabalho nos livrar do vasto poder e inteligência que seria preciso supor no caso de haver apenas uma divindade, a associação de várias deidades nos conduziria a uma semelhança ainda maior com o que ocorre nos empreendimentos humanos (D 5 § 8: 69-70). Philo, aqui, recorre à *Navalha de Ockham* ao lembrar que “multiplicar as causas desnecessariamente é, na verdade, contrário à genuína filosofia, mas que este princípio não se aplica no presente caso, uma vez que isso [isto é, uma associação de várias deidades] está mais de acordo com a experiência humana” (D 5 § 9: 70). Ademais, continua Philo,

os seres humanos são mortais e renovam sua espécie pela geração — algo que é comum a todas as criaturas vivas. Por que, então, dever-se-ia excluir essa condição tão universal e essencial daquelas deidades numerosas e limitadas? [...] E por que não se tornar um antropomorfista completo? Por que não considerar a divindade ou divindades como sendo corpóreas, possuidoras de olhos, nariz, boca, ouvidos, etc (D 5 § 9-11: 70)?

Philo argúi que este mundo é muito falho e imperfeito se comparado a um padrão superior. Nesse caso, teríamos de reconhecer que suas falhas e imperfeições poderiam ser o resultado de “um ensaio rudimentar de alguma deidade infantil” [...] ou “obra de alguma deidade inferior e subalterna”, ou, ainda, “produto da senilidade de alguma deidade decrépita” (D 5 § 12: 71). De acordo com Philo, a partir

---

assentimento aparente, retórico, estratégico, irônico ou verdadeiro é matéria para discussões pontuais que aqui não serão desenvolvidas.

do momento em que se supõe que os atributos divinos têm caráter finito, todas essas suposições têm lugar (D 5 § 12: 71). Assim sendo, “sustentar um sistema teológico tão assombroso e transtornado não pode ser, sob qualquer aspecto, preferível a não sustentar nenhum” (D 5 § 12: 71), pois se o conhecimento da divindade é possível apenas a partir da observação e experiência, os atributos divinos não podem ser garantidos, a menos que eles sejam provados *a priori*. Todavia, Cleanthes rejeita todas as suposições de Philo, oferecendo apenas uma réplica: que Philo, com todas essas extravagantes suposições, não consegue se livrar da hipótese do desígnio. Ora, como assim? Cleanthes pensa que as hipóteses de Philo, ao conterem “algo *como* desígnio”, conduzem-no a cada passo, a recorrer à hipótese do desígnio, e que isso seria um fundamento suficiente para a religião (D 5 § 13: 71). Mas alguém poderia perguntar: quer dizer, Cleanthes, que basta para fundamentar a religião que as hipóteses contenham “algo *como* desígnio”? Isso não seria afrouxar demais suas pretensões?

É interessante notar que Philo levanta várias questões que não são propriamente respondidas. Sua estratégia é perguntar: por que não poderíamos pensar que...? Por que tal coisa não poderia ter sido feita de outro modo? Por que tal coisa não poderia ser diferente? Ora, nós podemos pensar tudo isso: as hipóteses que Philo propõe são todas pensáveis sem propriamente implicar contradição. De um ponto de vista da razão especulativa, todas elas são plausíveis e, num certo sentido e numa certa medida, estão de acordo com a experiência, ao menos em seu ponto de partida. O que vem depois desse ponto de partida, parece-me, é a possibilidade lógica de tais hipóteses, e não a possibilidade real. A meu ver, Philo não está a propor seriamente as hipóteses da geração e vegetação (apresentadas nas partes 6 e 7), mas apenas tentando mostrar que elas são possíveis e que não dispomos de dados suficientes para determinar qual o princípio originário do

universo. Na verdade, todas elas são parciais e arbitrárias, portanto, nenhuma pode provar que Deus existe e é o princípio originário de todas as coisas, assim como o argumento do desígnio também não pode.⁸³

Em suma, o que se segue da argumentação de Philo, é que o método de raciocínio de Cleanthes compromete, ao menos em algum sentido, a atribuição de *infinitude, perfeição, unidade, eternidade, imortalidade e imaterialidade* ao ser divino. Estas são precisamente as consequências inconvenientes do antropomorfismo de Cleanthes. Ele teria de destituir o ser divino de várias qualidades que lhe são essenciais. E se não podemos atribuir à divindade essas qualidades, é claro que já não estamos mais a falar do Deus tradicional que se pretende estabelecer com o argumento do desígnio.

2.7. A semelhança do universo com um animal ou corpo organizado

Pois bem, a questão em pauta é: como explicar a ordem do mundo, ou melhor, qual é o princípio que melhor explica a ordem do mundo? Para responder a essa questão, Cleanthes procurou explicar como uma parte do mundo (isto é, as máquinas) vem a ser ordenada,

---

⁸³ Certamente Hume não aprovaria muitas ideias e teorias kantianas, mas talvez valha a pena recorrer aqui às seguintes passagens da *Crítica da Razão Pura*, relativas à diferença entre “possibilidade lógica” e “possibilidade real” de um objeto. No prefácio à 2ª. edição, Kant diz: “Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* o que quiser desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora eu não possa garantir se no conjunto de todas as possibilidades lhe corresponde ou não um objeto. Mas requerer-se-á algo mais para atribuir validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era apenas lógica) a um tal conceito” (CRP XXVII n7). É claro que a perspectiva “*a priori* pela razão” está fora da perspectiva de Hume, e que ele admitiria apenas o testemunho da experiência, mas creio que a explicação kantiana ilumina um pouco o que está implicado nos argumentos de Philo, na medida em que, pode-se dizer, há possibilidade lógica em suas hipóteses. Mas poder-se-ia dizer que há alguma possibilidade real? E se há, quão realmente possíveis elas poderiam ser? Isso não significa que Philo está desavisado disso, ao contrário, a meu ver, Philo procede deste modo com o intuito de mostrar a Cleanthes uma das falhas de sua hipótese.

inferindo, a partir disso, como o mundo vem a ser ordenado. Philo começa, então, a observar como outras partes do mundo (animais e vegetais) vêm a ser ordenadas. Sua réplica é oferecer uma hipótese alternativa ao desígnio que se harmonize muito mais com o método de argumentação professado por Cleanthes. Este havia tomado como princípio e fundamento de toda religião que “causas semelhantes produzem efeitos semelhantes” (*like effects arise from like causes*) e, por implicação, concedeu a Philo que “quanto mais semelhante melhor” (*the liker the better*). Philo argumenta que há um outro princípio do mesmo tipo, de igual peso,

que deriva da mesma fonte experimental, a saber, que onde várias circunstâncias conhecidas são *observadas* como sendo similares, as circunstâncias desconhecidas também se revelarão similares. Assim, se vemos os membros de um corpo humano, concluímos que ele estará dotado também de uma cabeça humana, ainda que oculta a nós (D 6 § 2: 72).

Ora, segundo Philo,

o universo guarda uma grande semelhança com um animal ou corpo organizado e parece animado por um princípio semelhante de vida e movimento. [...] A mais estreita simpatia é percebida em todo o sistema, e cada parte ou membro, ao executar suas próprias funções, opera tanto em favor de sua própria preservação quanto em favor da preservação do todo (D 6 § 3: 72-73).

Philo infere, portanto, que o mundo “é um animal e que a divindade é a *alma* do mundo, que o anima e é animada por ele” (D 6 § 3: 73). Dessa perspectiva, se a analogia é a base do argumento e o universo se assemelha mais a um corpo humano do que às obras da arte e engenho humanos, não seria esta, pergunta Philo, a inferência mais apropriada, e não a hipótese do desígnio? A sugestão que ele dá é a de que a comparação do mundo com um animal é ao menos tão adequada quanto a sua comparação com uma máquina. O universo assemelha-se

em alguns aspectos a um artefato, mas também a um organismo animal ou vegetal (isso será assentado em detalhes na parte 7). A inferência para uma causa particular do universo é duvidosa em qualquer dos casos, e por razões similares. Na sequência, Philo argumenta em favor de que as opiniões fundadas na experiência comum não devem ser negligenciadas (D 6 § 5: 73). E como Cleanthes estabelecera que a experiência comum seria seu único guia em todas as investigações teológicas, segundo Philo, se ele afirmar

que nossa experiência limitada não constitui um padrão adequado para julgar sobre a extensão ilimitada da natureza, estará abandonando inteiramente sua própria hipótese inicial e terá de adotar, daí em diante, nosso misticismo [do qual ele e Demea foram acusados], e a admitir a absoluta incompreensibilidade da natureza divina (D 6 § 6: 74).

Philo insiste que se podemos depositar algum grau de confiança na analogia, aparentemente a melhor conclusão é a de que o mundo é um animal e a divindade é a alma do mundo.

No § 8, Cleanthes replica sugerindo que a analogia de Philo falha em muitos pontos importantes (e eu penso que é isso mesmo que Philo quer, ou seja, que Cleanthes perceba falhas na analogia), como, por exemplo, o de que “não há [no mundo] órgãos sensoriais, nem uma sede de pensamento ou razão, tampouco uma origem única e precisa do movimento e da ação”, tal como nos animais; e que, portanto, a comparação do mundo com um vegetal seria ainda mais adequada. Sendo assim, argumenta Cleanthes, a inferência de Philo de que a divindade é alma do mundo seria inconclusiva (D 6 § 8: 74). Ora, mas por quê? Cleanthes não esclarece. Porém, creio poder depreender que na medida em que os animais possuem órgãos sensoriais, uma sede de pensamento ou razão e uma origem única e precisa do movimento e da ação, e o mundo não possui tais órgãos e faculdades, ele quer mostrar

que Philo não pode extrair a conclusão apresentada. O argumento de Philo propõe que a Divindade seja a alma do mundo que, por sua vez, anima e imprime movimento ao mundo, sendo por ele afetada (D 6 § 3: 73). O mundo, como um todo, seria, então, um animal animado por uma alma divina. Mas, como já mencionado, não me parece que Philo defenda seriamente essa hipótese. Na verdade, o que Philo quer é levar Cleanthes a perceber que, de acordo com o método de raciocínio empregado por ele, do fato de o mundo ter certas características presentes nos animais não se segue que o mundo (como um todo) é um animal. Há uma lacuna aqui. O passo é amplo demais, como o próprio Philo argumenta em D 7 § 15: 82. No entanto, Cleanthes propõe uma hipótese que, segundo ele, estaria mais de acordo com o que observamos no mundo, quer dizer, pelo fato de os vegetais não possuírem aqueles atributos (assim como o mundo), então a comparação com os vegetais seria mais apropriada. Mas ele parece não se dar conta de que ao dizer que o mundo se assemelha mais a um vegetal do que a um animal, ao invés de refutar a argumentação geral de Philo, a reconhece, pois ele acaba chamando a atenção para as falhas da analogia de Philo (e eu defendo que Philo quer é isso mesmo), seguindo um procedimento semelhante ao que seu adversário utiliza para apontar as falhas na analogia implicada no argumento do desígnio. E mais, quando Cleanthes pensa que está a oferecer uma alternativa mais plausível do que a hipótese de Philo, ele acaba dando espaço para a argumentação de seu oponente, sem perceber que sua alternativa concorre também com sua própria hipótese. Ou seja, para tentar refutar Philo, Cleanthes acaba sugerindo, ainda que de modo frouxo, uma das extravagantes hipóteses de seu adversário.

O segundo contra-argumento de Cleanthes é o de que a hipótese de Philo parece implicar a eternidade do mundo, e que este é um princípio que tem contra si as mais fortes razões e probabilidades (D 6

§ 9-11: 74-76). Não creio ser necessário desenvolver aqui os argumentos de Cleanthes em favor disso.⁸⁴ Gostaria apenas de assinalar que no § 12 Philo argumenta em favor da eternidade do mundo, a fim de mostrar que a objeção de Cleanthes não procede. Então, aquilo que Cleanthes pensou ser pertinente para refutar Philo, na verdade, deu-lhe mais munição. Philo defende que “nada é mais plausível do que aquele sistema particular que atribui um princípio de ordem, eterno e inerente ao mundo” (D 6 § 12: 76). Mas, na verdade, conforme assinala Gaskin, “ele adota essa sugestão como a mais plausível entre um grupo de teorias que ele rejeita, a saber, aquelas que dependem do princípio de que ‘o que vimos nas partes, permite-nos inferir no todo’” (Gaskin: 1988: 48). Philo pergunta: “como as coisas poderiam ser o que são se não houvesse em algum lugar um princípio ordenador, inerente e originário, no pensamento ou na matéria” (D 6 § 12: 76)? E observa: se não houvesse ordem haveria o caos. Portanto, as coisas não poderiam ser o que são. Nesse caso “em lugar de admirar a ordem dos seres naturais, veríamos claramente que lhes teria sido absolutamente impossível apresentar, no mais ínfimo detalhe, qualquer outra disposição” (D 6 § 12: 76-77). Contudo, parece haver uma tautologia subjacente a esta argumentação de Philo, pois ele está a dizer que as coisas são assim porque se fossem de outro modo (ou seja, se assim não fossem) não seriam o que são — e isso tornaria a sobrevivência inviável, o que pode ser uma verdade, porém, uma verdade filosoficamente estéril.

Philo conclui essa parte afirmando uma indecidibilidade entre qual dos sistemas (ceticismo, politeísmo e teísmo) adotar, remontando à antiga teologia pagã que, de acordo com o que Hesíodo nos conta, “este globo era governado por trinta mil Deidades nascidas dos poderes desconhecidos da natureza” (D 6 § 13: 77). Philo antevê que Cleanthes

84

Para um tratamento pontual sobre esse tópico cf. Yandell: 1990: 216-218.

poderia objetá-lo argumentando que nada se lucra com essa hipótese, haja vista ser igualmente “fácil supor que todos os homens e animais, sendo mais numerosos e menos perfeitos, tenham brotado sem intermediação de uma origem semelhante.” (D 6 § 13: 77) (Ora, mas essa tese não iria contra o próprio Cleanthes?). Philo pede que Cleanthes leve essa inferência um pouco mais adiante, de modo a constatar que “uma sociedade de numerosas Deidades é tão explicável quanto uma única Deidade universal que possua em si mesma os poderes e perfeições daquela sociedade como um todo” (D 6 § 13: 77). A consequência que Philo quer fazer Cleanthes reconhecer é a de que com base nos princípios que ele mesmo estabeleceu, há que se admitir que os sistemas do ceticismo, politeísmo e teísmo estão em pé de igualdade; e que nenhum deles apresenta qualquer vantagem sobre os outros. E se assim é, Cleanthes tem de reconhecer que seus próprios princípios são falaciosos (D 6 § 13: 77) — algo que Cleanthes não reconhece.

2.8. Algumas hipóteses de Philo sobre a causa e a origem do universo

Esta parte inicia-se com Philo comparando novamente o universo animal e vegetal com a hipótese do desígnio. Ele apresenta uma nova ideia a partir do exame do antigo sistema da alma do mundo, com a qual ele acredita poder subverter todo o raciocínio de Cleanthes e destruir até mesmo as primeiras inferências dele (D 7 § 1: 78). Philo raciocina do seguinte modo:

se o universo apresenta uma semelhança maior com organismos animais e vegetais do que com os trabalhos do engenho humano, é mais provável que suas causas se assemelhem às causas do primeiro do que do último. Sendo assim, a origem do universo deve antes ser atribuída à geração ou vegetação do que à razão ou desígnio (D 7 § 1: 78).

Primeiramente Demea pede que Philo explique melhor a ideia apresentada na citação acima.⁸⁵ Para tanto, Philo resgata um princípio anteriormente admitido por Cleanthes, qual seja, o de que “toda questão de fato só pode ser decidida pela experiência”, e que, portanto, provar a existência de Deus só pode seguir esta via.⁸⁶ Cleanthes havia dito que à medida que o mundo se assemelha às obras do engenho humano, sua causa tem de ser semelhante à causa deste (D 7 § 3: 78). Philo observa que Cleanthes, em sua apresentação do argumento do desígnio, toma como regra para julgar a origem do todo “a operação de uma parte muito pequena da natureza, a saber, o homem, sobre outra parte igualmente pequena, isto é, a matéria inanimada ao alcance deste ser” (D 7 § 3: 78). Philo ataca esta tese alegando que Cleanthes mensura objetos demasiadamente desproporcionais por um mesmo padrão individual. Mas na verdade, prossegue Philo, a experiência mostra que

há outras partes do universo (além das máquinas da invenção humana) que apresentam uma semelhança ainda maior com a estrutura do mundo, e que, por essa razão, fornece uma conjectura melhor acerca da origem universal deste sistema. Estas partes são os animais e vegetais, pois o mundo se assemelha claramente mais a um animal ou vegetal do que com um relógio ou um tear. Portanto, é mais provável que sua causa se assemelhe à causa do primeiro. Ora, a causa do primeiro é a geração ou vegetação. Podemos inferir, então, que a causa do mundo é alguma coisa similar ou análoga à vegetação ou geração (D 7 § 3: 78).

---

⁸⁵ Interessante notar o papel de Demea nessa parte dos *Diálogos*. Em suas cinco intervenções ele coloca questões que permitem a Philo não só desenvolver seus argumentos, mas também forçar o defensor do argumento do desígnio a defender suas hipóteses a partir da experiência.

⁸⁶ Ora, mas a questão não incidia somente sobre a natureza divina e não a sua existência? Note-se que este argumento de Philo textualmente desmente que a existência de Deus não está em questão, tal como ressaltei no primeiro capítulo desta tese.

Demea entra em cena novamente com a seguinte pergunta: “como é possível que o mundo possa surgir de algo similar à vegetação ou geração animal” (D 7 § 4: 79)? Philo oferece, então, uma ilustração que ao que tudo indica, mais uma vez, pode-se dizer que não é uma sugestão séria, mas somente uma hipótese tão inteligível como qualquer outra até então aventada. Philo diz que

do mesmo modo que uma árvore espalha suas sementes nos campos vizinhos e produz outras árvores, assim, também, o grande vegetal, o mundo ou este sistema planetário, produz dentro de si certas sementes que sendo disseminadas no caos circundante, germinam novos mundos (D 7 § 5: 79).

Philo vai mais longe e supõe também que este mundo é um animal, e que um cometa é o ovo deste animal (D 7 § 6: 79), mas Demea interrompe as especulações de Philo escandalizado pelas suas “suposições selvagens e arbitrárias”. Comparar o *Senhor da Criação* com um avestruz é muito mais do que Demea poderia suportar. Ele questiona sobre que *dados* Philo possuiria para chegar a conclusões tão extraordinárias, uma vez que as semelhanças do mundo com um animal ou vegetal são superficiais e imaginárias, e que, portanto, objetos tão amplamente diferentes não deveriam ser tomados como um padrão para o outro e *vice-versa* (D 7 § 7: 79). Ora, este é justamente o tópico sobre o qual Philo insiste, qual seja, precisamente o de que não dispomos de dados suficientes para estabelecer qualquer sistema de cosmogonia. Até aqui, tudo repousa sobre especulações. É como se Philo dissesse: ora, a hipótese do desígnio também é uma suposição desatinada, arbitrária, superficial e imaginária, e a conclusão que se segue dela é igualmente extraordinária, afinal,

nossa experiência, em si mesma tão imperfeita e limitada em extensão e duração, não pode nos fornecer nenhuma conjectura plausível acerca da totalidade das coisas. Mas se

tivermos necessariamente de nos fixar em alguma hipótese [...] há qualquer outra regra que não a similaridade dos objetos comparados (D 7 § 8: 79)?

Note-se que aqui Philo resgata uma das primeiras objeções apresentadas à hipótese do desígnio, qual seja, a da ilegitimidade de transferirmos para o todo uma conclusão acerca das partes (D 2 §§ 17-22: 49-51). Nesta objeção Philo caracteriza o pensamento e a ordem das ideias como uma mera parte do universo. Ele questiona por que uma parte da natureza deveria se constituir numa regra para outra parte da natureza situada tão remotamente em relação à primeira, e recusa-se a admitir “que as operações de uma parte possa nos fornecer qualquer conclusão acertada sobre a origem do todo” (D 2 § 19: 50), especialmente se estamos a tratar dessa “diminuta agitação do cérebro que denominamos pensamento” (D 2 § 18: 50). Não obstante, na parte 4, ele concede que certas partes do mundo material se dispõem de maneira ordenadas por si mesmas, uma vez que disso temos experiência na geração animal e crescimento vegetativo. Quer dizer, os princípios da geração e vegetação são capazes de fornecer explicações da origem do mundo tão plausíveis quanto à hipótese do desígnio. Porém, em ambos os casos, isso acontece sem que conheçamos a causa. E ainda que reconhecêssemos que ambos os mundos (o material e o mental) são “governados por princípios semelhantes e dependentes de uma igual variedade de causas em suas operações” (D 4 § 8: 63), por que deveríamos, pergunta Philo, “pensar que a ordem é mais essencial a um do que ao outro” (D 4 § 11: 64)? Ora, uma vez que não podemos “conhecer a essência mais recôndita das coisas”, não há como saber se “o princípio inerente e originário” encontra-se no pensamento ou na matéria (D 6 § 12: 76). E mais, não há como estabelecer pela experiência uma regra que nos permita eleger um princípio em detrimento dos diversos princípios que poderiam nos fornecer uma teoria para explicar a ordem e a origem do universo.

A próxima questão de Demea sugere que ele não compreendeu bem o ponto de Philo. Ele pede que Philo explique as operações e estrutura interna da qual a vegetação e a geração dependem (D 7 § 9: 79), como se a inferência de Philo exigisse tal explicação. Pergunto: é necessário saber como um princípio opera para legitimamente supor que ele opera? Philo argumenta que a estrutura interna da razão, seus mecanismos e operações são tão desconhecidos quanto à estrutura, mecanismos e operações da geração e vegetação. Ele afirma que ao vermos um animal podemos inferir que ele proveio da geração com a mesma certeza com que concluímos que uma casa foi erigida pelo desígnio. Diz Philo:

as palavras *geração* e *razão* indicam somente certos poderes e energias na natureza, cujos efeitos são conhecidos, mas cuja essência nos é incompreensível; e nenhum desses princípios, mais do que outros, tem o privilégio de tornar-se um padrão para a natureza em sua totalidade (D 7 § 10: 80).

Philo estabelece que neste pequeno recanto do mundo há somente quatro princípios: *razão*, *instinto*, *geração* e *vegetação* — que são similares uns aos outros e causas de efeitos semelhantes. Isso não significa que ele está a oferecer cada um desses princípios como uma alternativa que alguém tenha que escolher. Antes, ele está a assinalar que todos eles são similares em serem princípios de ordem e causas de efeitos similares, e que os efeitos destes quatro princípios são todos conhecidos pela experiência, portanto, de acordo com os princípios de Cleanthes, qualquer um deles poderia nos fornecer uma teoria para julgar a origem do mundo. Apesar disso, continua Philo,

os próprios princípios e seus modos de operar são totalmente desconhecidos. E não é menos inteligível, ou menos conforme à experiência dizer que o mundo surgiu da vegetação a partir de uma semente lançada por outro mundo, do que dizer que ela surgiu de uma divina razão ou

invenção, no sentido em que Cleanthes a entende” (D 7 § 11: 80).

Quer dizer, Philo argúi que, na verdade, essas hipóteses são tão inteligíveis e conformes à experiência quanto à hipótese de Cleanthes, mas nenhuma seria suficiente para decidir a questão.

Demea acrescenta mais uma pergunta que parece tornar mais claras as limitações impostas pelo argumento do desígnio em virtude de sua dependência da experiência. Ele sugere que “caso o mundo tivesse uma qualidade vegetativa capaz de disseminar as sementes de novos mundos no caos infinito, este poder constituir-se-ia num argumento adicional em favor do desígnio” (D 7 § 12: 80), ou seja, constituir-se-ia num argumento em favor da existência de um propósito em seu autor. Ele pergunta: “de onde poderia originar-se uma faculdade tão admirável se não do desígnio? Ou como poderia a ordem surgir de qualquer coisa que não percebe aquela ordem que ela produz” (D 7 § 12: 80-81)?

Philo, sem se abalar, responde que uma árvore confere organização àquela árvore que brota dela sem conhecimento da ordem; um animal faz a mesma coisa em relação à sua prole; um pássaro em relação a seu ninho; e exemplos deste tipo são mais frequentes no mundo do que aqueles em que a ordem surge da razão ou invenção. Nesse caso, “dizer que toda essa ordem característica dos animais e vegetais procede, em última instância, do desígnio, é pressupor a própria tese que se deseja estabelecer, ou seja, é cair em petição de princípio (*is begging the question*) (D 7 § 13: 81). Segundo Philo, o ponto só poderia ser decidido se pudéssemos provar *a priori* duas coisas: i) “que a ordem está, por sua própria natureza, inseparavelmente ligada ao pensamento”; e que ii) “a ordem, por si mesma, ou a partir de princípios originais desconhecidos, não pode jamais pertencer à matéria” (D 7 § 13: 81). A perspectiva *a priori* não

cabe (e é textualmente rejeitada, tanto por Philo quanto por Cleanthes, (especialmente na parte 9), e a *a posteriori*, de acordo com o que podemos depreender, não permite que decidamos, ou seja, até aqui, a questão se mostra indecidível, uma vez que nem uma nem outra pode ser provada ⁸⁷, pois quando se trata de conhecer a origem da totalidade do mundo, a escolha do princípio original ordenador será sempre limitada e parcial, do mesmo modo que a nossa experiência do mundo também o é.

Philo observa que a objeção apresentada por Demea jamais poderia ser utilizada por Cleanthes sem que ele se visse obrigado a renunciar a uma defesa feita anteriormente contra uma de suas objeções [de Philo].⁸⁸ Ele havia inquirido Cleanthes sobre “a causa daquela razão ou inteligência suprema”. E Cleanthes disse-lhe que “a impossibilidade de dar respostas satisfatórias a essas questões jamais poderia ser admitida como uma objeção em qualquer espécie de filosofia. *Devemos parar em algum lugar*”, disse Cleanthes, “*pois jamais estará ao alcance da capacidade humana explicar as causas últimas, ou exhibir as últimas conexões de qualquer objeto. É suficiente que nossos passos, até onde pudermos alcançar, estejam apoiados pela experiência e observação*” (D 7 § 14: 81). Pois bem, temos a experiência de que a geração e a vegetação, tanto quanto a razão, são princípios de ordem

---

⁸⁷ Vale lembrar que na teoria de Hume a ordem observada é impressa nas coisas pelo observador, isto é, por um sujeito epistêmico — a ordem está na mente do sujeito que contempla o mundo. Não há um comprometimento de Hume com qualquer princípio de ordem inerente à matéria, embora algumas vezes ele faça com que Philo conjecture essa hipótese.

⁸⁸ Penso que Philo refere-se aqui ao § 13 da parte 4, no qual Cleanthes argumenta que não é propriamente objetável que ele não possa identificar a causa de uma causa (quer dizer, a causa daquela razão e inteligência suprema), e de responder a todas as questões que podem ser levantadas quanto a esse tópico, já que os próprios filósofos confessam que as causas últimas são todas desconhecidas (cf. D 4 § 13: 65). Ele havia dito a Philo que era suficiente conhecer a causa do mundo, e que, para tanto, não era necessário conhecer a causa da causa do mundo. Philo vai sugerir que ele pode fazer uso da mesma defesa. Se ele escolhe inferir que o mundo é produto de um ovo, ele não tem, pois, de oferecer nenhuma causa para a geração desse ovo.

na natureza. Segundo Philo, se preferivelmente repousamos nosso sistema de cosmogonia sobre a geração ou vegetação, depende de nossa escolha. E se Cleanthes porventura perguntar “qual é a causa da grande faculdade gerativa ou vegetativa”, Philo considera-se igualmente autorizado a perguntar-lhe: “qual a causa de seu grande princípio racional?” Porém, eles haviam concordado em evitar estas questões; e Philo mostra que no presente caso é interesse de Cleanthes manter-se fiel a este acordo, haja vista que “a julgar pela nossa limitada e imperfeita experiência, a geração tem alguns privilégios sobre a razão, visto que vemos todos os dias a razão surgir da geração e nunca o contrário” (D 7 § 14: 81). Nesse caso, pode-se argumentar que Philo não estaria “igualmente autorizado”, mas mais autorizado ainda. Ele pede que comparemos as consequências de cada posição, de modo a mostrar que ambas preservam ao menos uma pequena aparência de analogia, a despeito de quão amplos são os passos que tanto ele quanto Cleanthes dão em seus raciocínios. De um lado, Philo diz que o mundo se assemelha a um animal: portanto, o mundo é um animal e origina-se da geração. De outro, Cleanthes diz que o mundo se assemelha a uma máquina: logo, ele é uma máquina e nasce, portanto, de um desígnio. De acordo com Philo, os passos de Cleanthes são igualmente amplos, mas a analogia é menos impressionante.⁸⁹ Afora isso, Philo argumenta que se Cleanthes quiser levar a hipótese da geração um passo adiante, remetendo o princípio gerativo ao desígnio ou razão (ou seja, dizer que o princípio da geração provém da razão), ele [Philo] pode, com maior autoridade, acrescentar mais um passo à hipótese de Cleanthes, ou seja, remeter seu princípio racional “a uma geração divina ou teogonia” (D 7 § 15: 82). Para Philo, há ao menos alguma tênue sombra de experiência a seu favor, o que, segundo ele, “constitui o máximo que se

---

⁸⁹ Por que menos impressionante? Talvez pelo fato de o mundo, ou melhor, o universo, ou mesmo o planeta terra (Philo não distingue precisamente estes termos) assemelhar-se mais a um organismo vivo (e natural) do que a uma máquina (que é completamente artificial).

pode alcançar no presente assunto”, já que se observa que “a Razão em inumeráveis exemplos surge do princípio de geração e nunca de qualquer outro princípio” (D 7 § 15: 82).

Na linha dessas reflexões, Philo, na sequência, remonta mais uma vez aos sistemas animistas da antiguidade que explicavam a origem da natureza por meio de um nascimento e copulação animais, sugerindo que tais sistemas são alternativos à hipótese do desígnio e possuem ao menos alguma leve sombra de plausibilidade. Ele acrescenta ainda a visão dos Brâmanes segundo a qual “o mundo surgiu de uma aranha infinita, que teceu de suas entranhas toda essa complicada massa, e que a seguir o aniquila [o mundo], no todo ou em parte, reabsorvendo-o e dissolvendo-o em sua própria essência” (D 7 § 17: 82). Philo se mostra ciente de que esta é uma espécie de cosmogonia que se apresenta ridícula, já que uma aranha é um animal pequeno e abjeto, cujas operações jamais alguém estaria inclinado a tomar como um modelo para o universo inteiro (D 7 § 17: 82). A partir disso ele dá um salto imaginativo para outras partes do universo e pensa uma nova espécie de analogia relacionada ao que se observa em nosso mundo, mas, ao que parece, a ideia é a mesma. Philo supõe a existência de um possível planeta completamente habitado por aranhas e diz que “essa inferência pareceria tão natural e incontestável quanto aquela que em nosso planeta atribui-se a origem de todas as coisas a partir de um desígnio e inteligência, tal como Cleanthes explicou” (D 7 § 17: 82), e pergunta: “por que um sistema ordenado não poderia existir a partir de um ventre tanto quanto de um cérebro” (D 7 § 17: 82-83)? Ora, por que mesmo? Philo, obviamente, não oferece nenhuma resposta, pois se ele tivesse uma resposta deitaria por terra a alternativa sugerida. Ele apenas considera difícil dar uma razão satisfatória para não admitir essa possibilidade.

Pois bem, se o que tem de ser explicado é a ordem do mundo, e o argumento que o tem de explicar tem de ser *a posteriori*, Cleanthes tem de considerar todas as hipóteses candidatas da experiência que se encaixariam na estrutura básica de seu argumento, e não privilegiar o desígnio tomando-o como certo desde o princípio. Isto seria “*begging the question*” ou perder de vista a perspectiva *a posteriori*, pois ao assumir que toda forma de ordem é uma forma de desígnio, ele pressupõe a primazia da razão como princípio primeiro de toda a ordenação da natureza — precisamente o alvo da crítica de Philo.⁹⁰

---

⁹⁰ Como já mencionado, certamente Hume não concordaria com muitas das ideias e teorias kantianas. Mas não posso deixar de observar algumas passagens da CRP acerca da refutação kantiana do argumento do desígnio (chamado por Kant de físico-teológico) que, *mutatis mutandis*, vêm ao encontro daquilo que, a meu ver, parece tacitamente figurar na crítica de Philo ao mesmo argumento. Um erro que Cleanthes parece cometer em sua defesa do argumento do desígnio, mas que é um erro intrínseco ao próprio argumento, é tentar adequar a experiência a uma ideia ou conceito, qual seja, o do ser originário ou Deus. Quer dizer, Cleanthes faz uma tentativa de compensar a insuficiência empírica ou experimental (ou a falta de dados suficientes) com razões não empíricas, de modo a conformar o conceito ao argumento. É nesse sentido que, a meu ver, Philo diz que os passos de Cleanthes são amplos demais, assim como os dele próprio, quando imagina aquelas hipóteses extravagantes. É assim que Cleanthes perde a perspectiva *a posteriori* — dando um grande e arbitrário salto em águas metafísicas. Comparemos o que foi dito acima com o que Kant afirma ao tratar da prova físico-teológica: “jamais se pode encontrar na experiência matéria suficiente para preencher um tal conceito”, qual seja, o “de um ente originário.” [...] “que ponte a razão poderia lançar para chegar até ele?” (CRP B 649). “O passo à totalidade absoluta é inteiramente impossível por via empírica. Na prova físico-teológica, não obstante, é dado. Que meio é, pois, utilizado para saltar por sobre um tão largo abismo?” (CRP B 657). “Os físico-teólogos [...] abandonam este terreno [da natureza e da experiência] e transferem-se para o reino das simples possibilidades, onde esperam aproximar-vos, nas asas das ideias, daquilo que se subtraía a toda a sua investigação empírica. Enfim, depois que com um salto tão poderoso supõem ter posto o pé sobre terreno firme, disseminam o conceito doravante determinado (a cuja posse chegaram sem saber como) sobre o campo inteiro da criação e elucidam pela experiência o ideal que era meramente um produto da razão pura, elucidação bastante pobre e inferior à dignidade do seu objeto, sem, todavia, quererem confessar que chegaram por um atalho diverso daquele da experiência” (CRP B 658). Penso que é nesse sentido que Kant afirma que “a prova físico-teológica estacionou em seu empreendimento” e que “nesse embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e assim, visto que esta é só uma prova ontológica camuflada, realizou efetivamente o seu objetivo meramente através da razão pura, se bem que tenha inicialmente negado toda a afinidade com esta e tenha exposto tudo com base em provas óbvias a partir da experiência” (CRP B 657). É digno de nota que Philo várias vezes chama a atenção de Cleanthes para o fato de que se pudéssemos estabelecer os atributos da Divindade com base em razões *a priori*, todas as dificuldades poderiam ser facilmente solucionadas. Vale conferir, D 2 § 14: 48; D 4 § 7: 62; D 5 § 6: 69; D 7 § 13: 81; D 8 § 4: 85; D 11 § 12: 113. Em todas essas passagens Philo refere-se criticamente à perspectiva *a priori*.

Cleanthes confessa estar despreparado para resolver todas as dificuldades que Philo suscitou contra ele, malgrado as considere falaciosas e errôneas. Para Cleanthes não há dúvidas de que seu oponente também não tem a solução ao seu alcance, o que, de fato, é verdade, uma vez que o interesse de Philo reside em definir os limites de nossos raciocínios, e não na determinação positiva acerca do conhecimento da origem do universo. Aparentemente satisfeito com a constatação de que seu adversário não dispõe de uma solução, Cleanthes diz que Philo deve reconhecer que tanto a razão quanto o senso comum são inteiramente contrários as teses extravagantes que ele propôs. Diz Cleanthes: elas até “podem nos confundir ou levar a perplexidades, mas jamais podem nos convencer” (D 7 § 18: 83). Ora, por que não? Creio que porque ele considera que já estamos suficientemente (e antecedentemente) convencidos pelo argumento do desígnio. Vale lembrar que Cleanthes insiste sobre o poder de convencimento que o argumento do desígnio produz, em virtude da força que ele exerce sobre a estrutura cognitiva e psicológica das pessoas. Isso me leva a crer que Cleanthes, na medida em que não consegue resolver as dificuldades que Philo coloca, volta a insistir nessa tese.

2.9. A hipótese da matéria e o triunfo do cético

Como vimos, nas partes 6 e 7, Philo atacou o argumento do desígnio propondo uma série de analogias alternativas que sugerem que o argumento de Cleanthes não resulta em uma causa cuja natureza se assemelhe claramente à mente humana. Cleanthes replica que as analogias de Philo são o resultado de uma fertilidade imaginativa que “pode nos confundir, mas jamais nos convencer”. Philo contesta que as dificuldades não são inventadas, mas emergem da própria natureza do assunto. Segundo Philo, em relação a essas questões “centenas de

perspectivas contraditórias podem preservar um tipo de analogia imperfeita e a inventividade tem um amplo campo para se exercer” (D 8 § 1: 84). Neste ponto, alguém poderia perguntar: estaria Philo aqui a rejeitar a analogia de Cleanthes? Não propriamente. O que ele faz é chamar a atenção para as centenas de perspectivas contraditórias que preservam alguma analogia imperfeita, tais como as cosmogonias que ele anteriormente apresentou, bem como a própria hipótese de Cleanthes. Porém, Philo não se dá por satisfeito e afirma poder propor outros sistemas de cosmogonia “que teriam uma leve aparência de verdade”, não obstante as chances de que o sistema de Cleanthes seja o sistema verdadeiro, ou mesmo qualquer um dos sistemas que ele apresentou, “sejam de mil, de um milhão contra um” (D 8 § 1: 84). Fica claro, pois, que Philo considera extremamente improvável que qualquer um dos sistemas até então apresentados seja, de fato, verdadeiro.

Para reforçar esta tese, Philo traz para a discussão a “velha hipótese de Epicuro” levemente modificada. Ele acredita que “com algumas poucas alterações, ela pode vir a adquirir ao menos uma leve aparência de probabilidade” (D 8 § 2: 84), mostrando-se ciente de que tal hipótese é comumente (e justificadamente) considerada o mais absurdo sistema já proposto.⁹¹ Eis, então, a hipótese proposta por Philo:

---

⁹¹ Cabe perguntar: por que absurdo? Na interpretação de Pike, Philo está chamando a atenção para o fato de que a explicação da ordem oferecida pela hipótese de Epicuro não pode ser considerada propriamente uma explicação. Pois a ordem é aqui caracterizada como produto do acaso, e dizer que alguma coisa surge do acaso não é explicá-la, mas sim dizer que ela não tem explicação. Pela hipótese de Epicuro poder-se-ia explicar a ordem ou a desordem (A e ~A) exatamente do mesmo jeito, ou seja, *by chance*. Qualquer hipótese que busque explicar as coisas em termos de ‘*pure chance*’ não pode ser uma hipótese genuína porque não é capaz de produzir nada que possa ser chamado de explicação. Daí Philo dizer que essa hipótese é “com justiça considerada o mais absurdo sistema” (cf. Pike: 1970: 177). E de fato, Philo já havia descartado qualquer hipótese que buscasse explicar algo pelo acaso, afirmando textualmente que “em qualquer hipótese, cética ou religiosa, o acaso não pode ter lugar”, e que “tudo está certamente governado por leis fixas e invioláveis” (D 6 § 12: 76).

Em vez de supor que a matéria é infinita, como o fez Epicuro, vamos supô-la finita. Um número finito de partículas só é suscetível de finitas transposições; e, em uma duração eterna, deve ocorrer que cada possível ordem ou posição seja experimentada um número infinito de vezes. Este mundo, portanto, com todos os seus eventos, mesmo os mais diminutos, já foi anteriormente produzido e destruído, e o será novamente, sem qualquer limite ou restrição (D 8 § 2: 84).

Demea, um tanto assustado, afirma que essa hipótese pressupõe que o movimento pode se iniciar na matéria sem que um agente ou primeiro motor, dotado de vontade, intervenha (D 8 § 3: 84). E esse é, precisamente, o ponto de Philo. A observação dos fenômenos nos leva a reconhecer casos em que o movimento (da gravidade, elasticidade, eletricidade, por exemplo) inicia-se na matéria, sem qualquer agente voluntário conhecido: “o início do movimento na própria matéria é *a priori* tão concebível quanto sua comunicação a partir da mente ou da inteligência” (D 8 § 4: 84-85). Em outras palavras, se os princípios últimos nos são inacessíveis pela experiência (que é a única via legítima para chegarmos ao conhecimento das questões de fato), o máximo que podemos alcançar são princípios gerais, tais como os da gravidade e elasticidade.

As considerações apresentadas por Philo com base nessa hipótese inicial sugerem uma nova hipótese cosmogônica que ele considera ser o que, de fato, sucede-se em nosso mundo presente, qual seja, a de

um sistema, uma ordem, uma economia das coisas mediante a qual a matéria possa preservar aquela perpétua agitação que lhe parece essencial, e, ao mesmo tempo, manter constantes as formas que ela produz [...]. Essa ordem, uma vez estabelecida, deve se auto-sustentar pela sua própria natureza (D 8 § 6: 85).

A hipótese acima é desenvolvida em detalhes logo na sequência dessa passagem (§§ 6-9: 85-87) e Cleanthes apresenta algumas objeções a

ela no § 10: 87. No entanto, dadas a extensão e complexidade da argumentação envolvida nesta hipótese, devo aqui me abster de entrar nesses detalhes, mesmo porque eles não interessam propriamente para o meu ponto.⁹² O essencial aqui para que eu possa concluir este capítulo e chegar finalmente à discussão acerca do problema do mal, encontra-se nos dois últimos parágrafos dessa parte 8. Vejamos.

Cleanthes havia replicado a Philo que se ele tivesse examinado sua hipótese com vagar teria percebido as “insuperáveis objeções” a que elas estão expostas. Ora, isso é tudo o que Philo necessita. De fato, ele não hesita em conceder esse ponto a Cleanthes, pois basta a seus propósitos que possamos ao menos inferir com segurança que a hipótese acima proposta é incompleta e imperfeita (assim como todas as outras que ele propôs nas partes 6, 7 e 8). Ele questiona (mostrando-se incrédulo) se podemos razoavelmente esperar obter um sucesso maior em qualquer tentativa desta natureza, ou mesmo “pretender erigir um sistema de cosmogonia imune a qualquer objeção, e que não contivesse nenhum aspecto incompatível com a nossa limitada e imperfeita experiência da analogia da natureza” (D 8 § 11: 88). Philo argumenta que a teoria de Cleanthes não traz qualquer vantagem sobre as rivais apresentadas, “ainda que ele tenha recorrido ao *antropomorfismo* para melhor preservar um acordo com a experiência comum” (D 8 § 11: 88). Ou seja, a questão sobre a origem da ordem e desígnios do universo permanece indecida.

Para concluir, Philo submete à prova, mais uma vez, a teoria de Cleanthes, desferindo mais uma objeção contra o argumento do

---

⁹² De acordo com Smith, com essa hipótese, Philo fornece uma plausível, se não verdadeira explicação da ordem e dos curiosos artifícios da natureza (Smith: 1947: 113-114). Vale conferir também as análises de Pike: 1970: 178-181; Gaskin: 1988: 43-47. Conforme já mencionado na nota n^o 71, esta hipótese leva a um instigante debate sobre se Hume, ao propor esta hipótese como alternativa à hipótese do desígnio, estaria aqui a antecipar a ideia central da teoria darwinista da seleção natural, construída cento e poucos anos depois.

desígnio. Ele argúi que em todos os exemplos que já presenciamos, as ideias são copiadas dos objetos reais, sendo, pois, ectípicas (representações de um original que se distingue), e não arquetípicas (modelos de seres criados). Quer dizer, as ideias são copiadas dos objetos e não os objetos das ideias. Cleanthes, segundo Philo, inverte essa ordem e dá precedência ao pensamento, ou seja, a ideia vem primeiro, como modelo dos objetos criados: primeiramente a mente divina planeja e organiza as coisas, depois é que as coisas vêm a existir.⁹³ Philo diz que “em todos os casos que presenciamos, o pensamento não tem influência sobre a matéria, salvo naqueles em que a matéria está de tal modo conjugada ao pensamento, a ponto de exercer igualmente uma influência recíproca sobre ele” (D 8 § 11: 88). Exemplo disso é que “nenhum animal pode, sem intermediação, mover qualquer coisa, exceto os membros de seu corpo” (D 8 § 11: 88). Nesse caso, argumenta Philo, a teoria de Cleanthes está em contradição com esta experiência. E isso parece fatal, pois tais exemplos e muitos outros

(particularmente a suposição de uma mente ou sistema de pensamento que é eterno, ou, em outras palavras, um animal não-gerado e imortal), mostra que nenhum sistema desse tipo deve jamais ser aceito com base em uma frágil analogia, do mesmo modo que nenhum deles deve ser rejeitado por causa de uma pequena incongruência, da qual, aliás, nenhum sistema está isento (D 8 § 11: 88).

A conclusão que se segue é, pois, a de que “todos os sistemas religiosos estão sujeitos a grandes e insuperáveis dificuldades. Cada contendor experimenta, por sua vez, o triunfo, enquanto empreende uma guerra ofensiva, e expõe os absurdos, barbaridades e tendências perniciosas de seu antagonista” (D 8 § 12: 88). Quer dizer, para Philo, todos os sistemas compreendem algum absurdo, alguma barbaridade e

---

⁹³ Embora eu não esteja bem certa disso, ainda que alguém dissesse que o planejamento, organização e criação do mundo ocorreram num mesmo ato, ou seja, por um *fiat* divino, parece que teríamos de admitir que haveria antecendência lógica, embora não cronológica.

tendência perniciosa. Nenhum deles está livre de incongruências. Qual deles deveríamos escolher, então? Nenhum, pois “todos eles, em conjunto, preparam um triunfo completo para o cético, que lhes diz que nenhum sistema deve jamais ser abraçado em relação a este assunto; e isto pela simples razão de que nenhum absurdo deve jamais ser admitido em qualquer assunto que seja” (D 8 § 12: 88). Ora, se todos os sistemas compreendem algum absurdo (e a argumentação de Philo, ao que parece, foi bem sucedida em demonstrar isso), e nenhum absurdo deve jamais ser admitido, segue-se, portanto, que nenhum sistema deve jamais ser abraçado. Daí o único recurso razoável ser “uma total suspensão do juízo”, tal como sugere a seguinte (e última) passagem desta parte 8 dos *Diálogos*:

se todos os ataques entre os teólogos são bem sucedidos, como comumente se observa, e nenhuma defesa o é, quão completa deve ser a vitória daquele que, junto com toda a humanidade, permanece sempre na ofensiva sem ter, de sua parte, nenhum posto fixo ou residência permanente que o obrigue, em qualquer ocasião, a defender (D 8 § 12: 88-89).

Com isso Philo deixa claro que a melhor posição diante de teses antagônicas é permanecer na ofensiva, sem nunca ter de defender apenas uma única tese. E se o ceticismo é a única postura razoável, ao menos até aqui, é com essa postura que Philo está comprometido — minar as conclusões do adversário sem ter de estabelecer uma conclusão positiva própria acerca do assunto.

2.10. Considerações finais deste capítulo

Lembremos que essa última parte é, num certo sentido, parcialmente conclusiva, embora possamos dizer que ela é também paradoxalmente inconclusiva, assim como os *Diálogos* como um todo. Digo parcialmente conclusiva porque nas partes 2 a 8, como vimos, a

discussão versa sobre a inferência que fazemos a partir da ordem e harmonia que observamos no mundo, tendo em vista os *atributos naturais* da divindade. Até aqui, quase tudo que Cleanthes quer é provar que a causa do mundo é uma mente inteligente similar à mente humana. Digo quase tudo porque há evidências textuais de que Cleanthes já reivindica que essa causa possui desígnio benevolente, embora não tenha oferecido até então argumentos pontuais em favor disso. Ele diz: “Ainda que os ditames da natureza se caracterizem em geral pela frugalidade, exemplos desse tipo⁹⁴, estão longe de serem raros, e qualquer um deles constitui uma prova suficiente de desígnio, e de um desígnio benevolente, que deu origem à ordem e arranjo do mundo” (D 8 § 10: 87). Esta tese será defendida por Cleanthes e criticada por Philo (tendo Demea como seu aliado parcial) nas partes 10 e 11 dos *Diálogos*. Nestas partes Cleanthes estende suas pretensões. E se até aqui a hipótese do desígnio, quando confrontada com as alternativas propostas por Philo, foi significativamente enfraquecida, agora ela tornar-se-á decididamente obstruída.

---

⁹⁴ Relativos às objeções que ele dirigiu à hipótese de Philo segundo a qual “nenhuma forma pode subsistir a menos que possua os poderes e órgãos requeridos para a sua subsistência” (D 8 § 10: 87).

CAPÍTULO III: O ARGUMENTO DO DESÍGNIO E OS ATRIBUTOS MORAIS DA DIVINDADE

Este capítulo dirige-se, enfim, ao tema central de minha tese, isto é, a uma investigação sobre a relação entre a existência do *Mal* no mundo e a suposta existência de uma *Divindade* possuidora dos atributos tradicionais do teísmo, a partir da crítica que Hume faz ao argumento do desígnio, especialmente nas partes 10 e 11 dos *Diálogos sobre a Religião Natural*.

De acordo com o que me propus no início deste trabalho, a tese que defendo aqui é que o tratamento que Hume dá ao problema do mal corresponde, digamos assim, à cartada final — o último e decisivo recurso que Philo (o personagem que articula essa crítica) aciona para mostrar que o argumento do desígnio não fornece bases suficientemente sólidas e consistentes para dar suporte à crença na existência de um Deus maximamente poderoso, justo e benevolente, e que, portanto, a existência do mal no mundo tem uma força argumentativa tal que a improbabilidade da existência de Deus é maior do que com base nos argumentos apresentados nas partes 2 a 8. Isso significa que eu tomo aqui o problema do mal como o maior problema para o teísta experimental — cuja argumentação pretende provar a existência de Deus a partir da observação dos fenômenos do mundo.⁹⁵

Diferentemente das partes 2 a 8, nas quais Cleanthes buscava provar que a causa da origem do universo é uma causa racional que visa a sua ordem e harmonia por meio de um ajuste entre suas partes e uma “curiosa” adaptação dos meios aos fins, aqui este personagem busca provar que há uma ordem e finalidade moral no mundo, impressa

---

⁹⁵ Ressalto aqui que o mal é o maior problema para o teísta experimental porque para um teísta ortodoxo, tal como Demea, o problema do mal é, num certo sentido, acomodado pelo seu fideísmo místico. Voltarei a tocar neste ponto.

por uma causa (um ser ou Deus) que possui qualidades e intenções morais. Se a discussão nas partes anteriores mostrava que mesmo as aparências de ordem do mundo não permitiam inferências legítimas sobre sua causa, o problema, agora, com as “aparências de desordem” é muito maior.⁹⁶ Ora, falar em aparências de desordem é certamente pouco, pois haveria a possibilidade de alguém, de uma perspectiva imparcial e desinteressada, olhar o mundo e dizer que o mal (entendido como desordem), a despeito das várias tentativas de torná-lo “aparente”, é mesmo apenas aparente? Philo empreende um ataque a esta tese, trazendo para o debate a experiência do mal ou sofrimento, expressa por aquilo que ficou conhecido na história da filosofia, teologia ou filosofia da religião como *o problema do mal*.

De início, podemos caracterizar dois principais tipos de argumentos para tratar do problema do mal: o *lógico* e o *evidencial*. O *lógico* afirma que o teísmo é incoerente devido a uma *inconsistência lógica* que resulta da adoção de pretensões específicas sobre a natureza de Deus e a existência do mal. Já o *evidencial*, refere-se a *instâncias reais*, tipos e graus de sofrimentos que visam a mostrar como a extensão e o alcance do mal funcionam como evidências contrárias à existência de um Deus tal como concebido pelo teísmo tradicional.

Hume, nos *Diálogos*, trata desses tópicos, e embora o tratamento que ele dá ao mal não nos permite dizer que ele tem o *status* de um tema central, sua função nesta obra de modo algum pode ser considerada acessória. Pelo contrário, o mal é um recurso fundamental (e eu vou tentar mostrar que ele é também o mais decisivo) que Philo aciona para contestar o argumento do desígnio. A hipótese de que o mundo teria sido planejado por Deus é, a meu ver, significativamente

---

⁹⁶ Cumpre observar que o termo “desordem” está sendo usado aqui como sinônimo de “mal”.

obstruída com o reconhecimento dos males naturais e morais. Segundo Philo, se um homem não estiver de antemão convencido da “existência de uma inteligência suprema, benevolente e poderosa, mas é deixado a adquirir tal crença a partir da aparência das coisas [...], ele jamais encontrará qualquer razão que dê apoio a uma tal conclusão” (D 11 § 2: 106). Cabe ressaltar que o advérbio de tempo “jamais” deve aqui ser levado muito a sério.

O princípio que está servindo de apoio à crítica de Hume nesse caso é o princípio que reza que a causa deve estar em proporção apenas ao efeito (D 5 § 5: 68). Vale citar uma importante passagem da seção 11 da EHU, na qual o amigo epicurista de Hume, ao se referir à realidade do mal e da desordem que existem no mundo em abundância, dirige-se contra a ideia de atribuir à causa mais e maiores atributos do que aqueles que podem ser encontrados no mundo presente:

Parece, portanto, que esses atributos [de poder e benevolência] são admitidos de antemão, e em sua máxima amplitude. E admito que, a partir dessa suposição, talvez se possa aceitar tais conjecturas como soluções plausíveis para o fenômeno do mal. Mas pergunto: por que tomar esses atributos como admitidos, ou por que atribuir à causa outras qualidades além daquelas que efetivamente aparecem no efeito? Por que torturar vosso cérebro para justificar o curso da natureza a partir de suposições que, por tudo o que sabeis, podem ser inteiramente imaginárias, e das quais não se encontra vestígio no curso da natureza (EHU 11 § 17: 192)?

Como se pode perceber, Hume chama a atenção para a admissão *a priori* dos atributos divinos: um equívoco, ou melhor, uma ilegitimidade recorrente nos raciocínios que supostamente os fundamentam. E é essa perspectiva *a priori* que Hume quer banir do domínio dos fatos.

No último parágrafo da parte 10, Philo, em outras palavras, toca no mesmo ponto. Após apresentar um verdadeiro catálogo de desgraças que assolam as criaturas sensíveis, ele mostra que, a não ser que se admita antecedentemente (ou *a priori*) a onibenevolência divina, jamais poderemos atribuir tal qualidade ao ser supremo a partir da experiência e observação dos fenômenos do mundo, uma vez que estes apresentam uma mistura de bem e mal que, de acordo com todas as regras do raciocínio correto e do emprego da analogia, tem de existir também na causa originária ou autor último de todas as coisas que existem no mundo, inclusive o mal. Ele declara que “não há qualquer aspecto da vida humana ou da condição da humanidade a partir do qual, *sem cometer a máxima violência*, pudéssemos inferir os atributos morais ou chegar a conhecer aquela infinita benevolência, associada a um infinito poder e infinita sabedoria, que apenas os olhos da fé nos permitem descobrir” (D 10 § 36: 104; *itálicos meus*). Inferir os atributos morais da divindade seria, na visão de Philo, uma violência extrema em relação à legitimidade dos raciocínios que supostamente nos levariam a eles. Nesse sentido, a restrição colocada sobre a inferência feita da ordem do mundo para o caráter do ordenador, é um caso especial da ilegitimidade geral de inferir mais poder e bondade na causa do que aqueles que se manifestam no efeito (cf. Gaskin: 1988: 55).

Mas antes de seguir propriamente a argumentação dos *Diálogos* acerca dos atributos morais da divindade, lembremos que quando Philo e Cleanthes discutiam os atributos naturais da Divindade, Philo esforçou-se para mostrar que embora Cleanthes professasse seguir o método experimental, ele, digamos assim, “perdia o pé” da experiência com sutilezas filosóficas.⁹⁷ Quer dizer, Cleanthes partia da experiência, mas acabava introduzindo sutilezas filosóficas na discussão que, por seu

---

⁹⁷ Philo acusa Cleanthes de ter defendido sutilezas filosóficas em D 10 § 36: 104. Creio que Philo aqui se refere às aos deslizes *apriorísticos* e metafísicos que Cleanthes comete em sua argumentação, tal como procurei mostrar ao longo desta tese.

turno, era levada para muito além da experiência e vida cotidianas. Philo, por meio dos mesmos procedimentos de Cleanthes (ou seja, argumentando a partir da experiência), apresentou uma variedade de hipóteses que poderiam ser imaginadas, e defendeu que estas concorriam com a hipótese do desígnio conduzindo-nos a postular uma causa primeira completamente diferente da pretendida por Cleanthes (embora Philo jamais tenha aceitado a possibilidade de que pudéssemos chegar a alcançar ou conhecer qualquer causa primeira). Philo mostrou que para explicar certas partes ou fenômenos do mundo não era preciso supor um desígnio inteligente designado por um designer inteligente, malgrado ele tenha reconhecido que necessitou mobilizar todas as suas sutilezas céticas e metafísicas para se furtar dos apuros em que Cleanthes o colocou. O próprio Philo declarou que “em muitos aspectos do Universo e de suas partes, especialmente dessas últimas, a beleza e a adequação das causas finais impressionam-nos com uma força irresistível, a tal ponto que *todas* as objeções aparecem-nos como meros ardis e sofismas” (D 10 § 36: 103-104).

Convém apontar aqui uma diferença básica na argumentação empreendida nos *Diálogos* entre as partes 2 a 8 e nas partes 10 e 11. Nessas últimas, Philo não necessita mais se servir da fertilidade imaginativa e da inventividade para criar hipóteses, tampouco de ardis ou sofismas para refutar os argumentos de Cleanthes, porque o mal está entranhado de tal modo no mundo (e este é um dado factual de importância capital), que apenas a sua existência é suficiente para obstruir a inferência em direção a um Deus sumamente benevolente e poderoso. A observação de alguns sistemas ordenados levantados nas partes anteriores permitia preservar, ainda que de maneira delgada, a analogia entre o universo e uma máquina, bem como a analogia entre a mente divina e a mente humana, dado que encontramos no mundo produtos ordenados (tais como máquinas, relógios, casas e livros) que

manifestam relações de meios a fins e coerência de partes que são, de fato, planejados e produzidos por seres inteligentes. Mas Philo objetou que nem todos os sistemas ordenados revelam ou indicam que são produzidos por mentes ou seres inteligentes. Alguns desses sistemas, tais como os animais e plantas, sugerem que a ordem poder ter sido alcançada por um princípio auto-organizador inerente à própria matéria. Portanto, uma das linhas de ataque a essa analogia visou a mostrar a ilegitimidade de transferirmos para o todo do universo uma conclusão acerca de certas partes do universo. Agora, em relação aos atributos morais da divindade o caso é mais sério e decisivo. Conforme veremos, Philo irá argumentar que não há nenhuma aparência de probabilidade de que o mal seja necessário ou inevitável. Como, então, explicar a existência da desordem ou justificar a existência do mal? Há muito mal no mundo, e males excruciantes, ou seja, males numa proporção e acrimônia suficientes para desqualificar completamente a analogia entre o ser humano e o ser divino.⁹⁸

Após apresentar na parte 10 um longo catálogo de misérias e desgraças que abundam no mundo, Philo chama a nefasta e inegável experiência do mal de “pesado remo”, e desafia Cleanthes a “empunhar este pesado remo e esforçar-se para defender suas sutilezas filosóficas contra os ditames da simples razão e experiência” (D 10 § 36: 104). Note-se que Philo contrapõe aqui as “sutilezas filosóficas” de Cleanthes aos “ditames da simples razão e experiência”. Ora, o que isso significa? A meu ver, uma chamada de atenção para o que a experiência (ou nosso conhecimento causal do mundo) tem de fato a revelar, a despeito

---

⁹⁸ É claro que alguém poderia argumentar que o mundo apresenta muito mais ordem, harmonia, felicidade e bem-aventurança, do que desordens, sofrimentos, males e infortúnios, como faz Cleanthes — o que, de fato, até pode ser aceito, já que em condições normais ou, digamos, tranquilas, o que salta aos nossos olhos é a ordem e a harmonia da natureza, e não a desordem. Digo em condições normais porque para uma pessoa mergulhada em sofrimentos horrendos certamente não é a ordem, a harmonia, a felicidade e a bem-aventurança que lhe saltam aos olhos, mas sim a dor, a agonia e o desespero.

de quaisquer ardis, sofismas ou sutilezas filosóficas a que se indevidamente poderia recorrer.

3.1. O Dilema de Epicuro

Pois bem, o contexto no qual Hume trata do problema do mal nos *Diálogos* é fornecido pelas “velhas questões de Epicuro”. A afirmação desse dilema é apresentada primeiramente na clássica formulação do próprio Epicuro, na voz do personagem Philo.

As velhas questões de Epicuro permanecem ainda sem resposta. A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então, ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então, ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde então provém o mal? (D 10 § 25: 100).⁹⁹

De imediato, podemos perguntar: Philo está aqui a levantar o problema do mal de uma perspectiva lógica? Ao que tudo indica sim. Há uma evidente *inconsistência lógica* quanto à existência do mal e a atribuição concomitante de onipotência e onibenevolência à divindade. Em sua forma mais simples, tal como Mackie (1955) apresenta, o problema é: Deus é onipotente, Deus é absolutamente bom, e ainda assim o mal existe. A contradição entre essas três proposições parece óbvia, uma vez que se duas delas forem verdadeiras, a terceira tem de ser falsa. Podemos virá-las, revirá-las ou embaralhá-las à vontade, uma coisa é certa, uma delas tem que desaparecer, pois as três não podem coexistir. No entanto, todas as três são partes essenciais da maioria das

---

⁹⁹ Segundo Pitson, “a questão aqui referida reflete a versão do Epicurismo fornecido por Lactantius no *The Wrath of God*. Relevantes excertos são fornecidos em *The Problem of Evil*. Ed. M. Larrimore (Oxford: Blackwell Publishers, 2001, 46-52). A fonte para a questão colocada por Epicuro nos *Diálogos* parece ser fornecida pela referência de Bayle às passagens de Lactantius na nota E de seu verbete sobre os Paulicianos” (Pitson: 2008:7: n12).

posições teístas,¹⁰⁰ embora, ainda de acordo com Mackie, a contradição não surge imediatamente. Para mostrá-la precisamos de premissas adicionais, como, por exemplo, que o bem é oposto ao mal de tal modo que uma coisa boa, tanto quanto possível, sempre elimina o mal; e que não há limites para o que um ser onipotente pode fazer. Disso se segue que um ser completamente bom e onipotente tem de eliminar todo o mal. Portanto, as proposições de que um ser onibenevolente e onipotente existe, junto com a de que o mal existe são incompatíveis. Porém, se estivermos preparados para dizer que Deus não é completamente bom ou poderoso, ou que o mal não existe, ou que o bem não se opõe aos tipos de males que existem, ou que há limites para o que um ser onipotente pode fazer, então o problema do mal não se coloca. Há, pois, um grande número de tentativas de soluções para o problema do mal e algumas destas têm sido adotadas por vários pensadores. Alguns estão preparados para negar a onipotência divina, outros para manter o termo onipotência, porém, restringindo severamente seu significado ao assinalar um número de coisas que um ser onipotente não pode fazer. Outros dizem que o mal é uma ilusão, porque aquilo a que chamamos mal não é realmente um mal, mas meramente a privação de um bem. Encontramos também quem sustente que a desordem é harmonia não compreendida, e que o mal parcial é um bem universal. E há ainda quem defenda que Deus tem razões moralmente suficientes para permitir o mal, ou que ele é necessário para a liberdade da vontade.¹⁰¹

---

¹⁰⁰ Digo da maioria porque um teísta, tal como Demea, que sustenta que não é possível oferecer nenhuma prova racional da natureza de Deus, pode manter tudo o que é essencial de sua posição, alegando que tal natureza é misteriosa e incompreensível. E essa é precisamente uma das teses de Demea.

¹⁰¹ Ainda que a teodiceia da liberdade da vontade não seja enunciada nos *Diálogos*, certamente Hume a rejeitaria como uma resposta para o problema do mal, uma vez que ele já havia repudiado, tanto no *Tratado* (Livro 2.3.1) quanto na *Primeira Investigação* (seção 8), a própria noção de vontade como alguma coisa que é livre no sentido de não ser causada.

Um dos maiores representantes contemporâneos da teodiceia da liberdade da vontade é Alvin Plantinga (2009). Há uma interessante crítica que Mackie faz à famosa defesa do livre-arbítrio como solução para o problema do mal empreendida por Plantinga. Diz Mackie:

Talvez a mais importante solução proposta para o problema do mal é que o mal não é atribuído a Deus, mas às ações dos seres humanos que supostamente foram dotados por ele com a liberdade da vontade. [...] Para explicar por que um Deus completamente bom deu aos homens a liberdade da vontade, embora isso faça com que eles cometam alguns males importantes, deve-se argumentar que é melhor para o todo que os homens devam agir livremente e algumas vezes errar, do que se eles fossem autômatos inocentes, agindo de um modo completamente determinado. [...] Para tanto, deve-se assumir que um mal, tal como a crueldade, por exemplo, são acompanhantes logicamente necessários da liberdade (Mackie: 1955: 208).

Se Deus criou os homens de um modo tal que em suas escolhas livres eles preferem o que é bom e em algumas vezes o que é mal, por que ele não poderia tê-los criado de tal modo que eles sempre escolhessem o bem? Se não há nenhuma impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou várias ocasiões, não pode haver impossibilidade lógica em escolher livremente fazer o bem em todas as ocasiões. Nesse sentido, Deus não estava constrangido a escolher entre criar inocentes autômatos e criar seres que, ao agirem livremente, às vezes agiriam mal. Estava aberta a Deus uma possibilidade melhor, qual seja, a de criar seres que agiriam livremente, mas sempre de modo correto (Mackie: 1955: 209).

Quer dizer, claramente a falha divina em valer-se da possibilidade acima apontada é inconsistente com a sua existência ao mesmo tempo onipotente e completamente boa.

Em relação às outras teodiceias, para aqueles que dizem que o mal é uma ilusão, Mackie assinala que se pode argumentar que esta ilusão é um mal. Para os que dizem que o mal é meramente a privação

de um bem, pode-se argumentar que a privação de um bem é um mal. Enfim, há que se reconhecer que essas soluções sempre apresentam alguma insuficiência e que, portanto, há somente uma hesitante rejeição de uma das proposições que juntas constituem o problema (cf. Mackie: 1955: 200-201).¹⁰²

Alguns intérpretes de Hume argumentam que Philo tenta refutar a existência de Deus. Outros defendem que não. A meu ver, Philo tem em vista minar os fundamentos da religião natural, mostrando que a tentativa de oferecer argumentos racionais em favor não só da existência de Deus, mas também de sua natureza, inevitavelmente fracassa. No entanto, Philo não faz isso por meio de uma refutação da existência de Deus. O que Philo faz é tentar mostrar que os argumentos que buscam dar suporte para os atributos morais da divindade são, no mínimo, inconsistentes e incompatíveis com a realidade observada no mundo. Na visão de Philo, se levarmos em conta a existência do mal, ela é suficientemente forte para obstruir a inferência que estabelece a existência de um Deus ao mesmo tempo maximamente poderoso e benevolente.

Como já mencionado, Philo levanta o problema do mal de uma perspectiva lógica, mas, sobretudo, como uma forma específica de argumento *evidencial* do mal. Ora, a *possibilidade* de que a divindade seja onibenevolente não é cabalmente rejeitada por Philo. O que se rejeita é a pretensão de derivar a onipotência e a onibenevolência divinas do argumento do desígnio. De fato, nos *Diálogos* encontramos a afirmação de Philo de que se pode conceder “que o sofrimento ou a miséria dos seres humanos é *compatível* com o infinito poder e

---

¹⁰² Afora isso, Mackie também analisa algumas tentativas de soluções adotadas por alguns pensadores, como por exemplo, a de que o bem não pode existir sem o mal; ou que o mal é uma contraparte para o bem; ou que o mal é necessário como um meio para o bem; ou que é melhor para o universo conter algum mal do que não conter nenhum. Vale conferir Mackie: 1955: 203-212.

benevolência da divindade” (D 10 § 35: 103). Contudo, pergunta Philo a Cleanthes, “o quanto você avançou ao fazer todas essas concessões? A mera possibilidade dessa compatibilidade não é suficiente. Você deve *provar* a vigência desses atributos puros, genuínos e incontrolláveis, partindo dos fenômenos presentes, misturados e confusos, e apenas a partir deles” (D 10 § 35: 103). Argumentação semelhante pode ser encontrada na seção 11 da *Primeira Investigação*, na voz do amigo Epicurista de Hume. Cito:

Que a divindade possa estar dotada de atributos que nunca vimos exercidos, que ela possa ser governada por princípios de ação cuja satisfação não podemos verificar, tudo isso será espontaneamente admitido. Mas, ainda assim, isso não passa de mera *possibilidade* e hipótese. Jamais teremos razões para *inferir* quaisquer atributos ou princípios de ação da divindade, exceto na medida em que saibamos terem sido exercidos e satisfeitos (EHU 11 § 21: 193).

Ora, se não podemos cabalmente concluir que a divindade seja destituída do atributo da benevolência, tampouco podemos concluir que a divindade inexistia, pois embora a existência do mal no mundo seja suficiente para obstruir a inferência do desígnio¹⁰³, ela não é suficiente para demonstrar conclusivamente que Deus não existe.

Vale aqui mencionar o artigo de Pike (1995) sobre o mal em Hume. Pike, recorrendo a argumentos lógicos, defende que o questionamento de Philo ao argumento do desígnio implica a conclusão da inexistência de Deus. Ele tenta argumentar contra a tese humeana

---

¹⁰³ Cabe ressaltar “de um desígnio benevolente” tal como Cleanthes reivindica já na parte 8 dos *Diálogos*. Pois alguém poderia argumentar que uma ilegitimidade na analogia do argumento do desígnio quando este está restrito às inferências sobre os atributos naturais da divindade, em virtude da violação de suas regras, já seria suficiente para invalidar o argumento. Mas convém lembrar que Philo vai desconstruindo pouco a pouco o argumento, e a separação na argumentação relativa às diferenças entre os atributos naturais e morais é altamente significativa, visto que Philo argumenta que os atributos naturais da divindade e dos seres humanos são mais semelhantes do que os atributos morais. E isso, conforme veremos, tem implicações bastante relevantes para a tese que estou aqui a defender.

de que da (1) existência de Deus e (2) existência do mal, não sendo possível negar (2), segue-se que (1) deve ser negado (cf. 1995: 300). Para Pike “não é claro que as asserções ‘Deus existe’ e ‘Há ocorrências de sofrimento’ são logicamente incompatíveis” (1995: 301). Segundo Pike, “não se segue da pretensão de que um ser é moralmente perfeito que ele deveria evitar o sofrimento no mundo” (1995: 302). Deus poderia ter razões moralmente suficientes para permitir o sofrimento, embora nós nunca saibamos quais são elas. Mas penso que Philo não reivindica o que Pike supõe ser por ele reivindicado. Philo não está defendendo em momento algum uma posição ateísta. O que ele defende é que não temos razões para afirmar a existência de um Deus benevolente (com tanta imperfeição, maldade e miséria que presenciamos no mundo) com base no argumento do desígnio. A existência de males, e males evidentes, funciona como ponto de partida para a argumentação de Philo da perspectiva do argumento *evidencial* do mal, e embora ele trate deste argumento como um que conduz principalmente à questão da natureza de Deus, este argumento, conforme bem assinala Pitson, “tem também implicações significativas que envolvem a aceitação da existência de Deus” (cf. Pitson: 2008: 1). Hume, estrategicamente, não argumenta diretamente contra a existência de Deus. Ele nunca diz que Deus não existe, ao contrário, ele assume a existência de Deus como uma “verdade certa e *self-evident*”, ainda que se possa argumentar que essa é apenas uma estratégia retórica. Philo argumenta contra os argumentos a favor da existência de Deus, e se assim é, ao argumentar contra os argumentos a favor da existência de Deus, indiretamente ele acaba argumentado contra a crença nessa existência.

Pike sugere que de acordo com “uma religião que concebe a existência de um Deus onipotente e onibenevolente como dada, a existência do mal no mundo deve de algum modo ser consistente com a

existência desse Deus” (Pike: 1995: 96). Gaskin, ao comentar a tentativa de solução que Pike oferece — a de que Deus poderia ter razões moralmente suficientes para permitir o mal — diz que seria ao menos possível que instâncias de sofrimentos fossem componentes essenciais e necessários deste mundo considerado o melhor de todos os mundos possíveis, e que essa possibilidade significa que o nosso mundo, de fato, poderia ser o melhor, e, ademais, criado por um ser ao mesmo tempo infinitamente sábio, poderoso e benevolente. Mas Gaskin chama essa solução de “possibilidade puramente formal”, e não pensa que Hume tivesse encontrado qualquer falha neste raciocínio, uma vez que o próprio Philo chama a atenção para a consistência do problema em geral (cf. Gaskin: 1988: 63). De fato, podemos encontrar uma passagem na qual Philo diz:

por mais consistente que o mundo possa ser, admitindo-se certas suposições e conjeturas, com a ideia de uma tal Divindade, ele jamais poderá nos fornecer uma inferência relativa à sua existência. A consistência não é absolutamente negada, somente a inferência. Conjeturas, especialmente quando a infinitude é excluída dos atributos divinos, podem, talvez, ser suficientes para provar uma consistência, mas jamais poderão ser um fundamento para qualquer inferência (D 11 § 4: 107).

3.2. A Teodiceia de Demea

É digno de nota que o problema do mal é um problema fundamental para a religião natural. Porém, não parece ser tão fundamental assim para um teísta como Demea, por exemplo, que assume uma posição místico-fideísta em relação à natureza de Deus. Logo no início da parte 10, Demea marca sua posição segundo a qual a crença religiosa surge da consciência que temos de nossas misérias:

é minha opinião, confesso, que cada homem, de um certo modo, sente em seu próprio peito a verdade da religião; e,

a partir da consciência de sua própria imbecilidade e miséria, de preferência a qualquer raciocínio, é levado a buscar a proteção daquele Ser do qual ele e toda a natureza dependem (D 10 § 1: 95).

Quer dizer, Demea acredita que a incompatibilidade da existência de um Deus sumamente benevolente com a existência do mal pode ser compatibilizada assumindo-se que

Os fenômenos malignos presentes, por conseguinte, são retificados em outras regiões e em algum período futuro da existência. E os olhos dos homens, sendo então abertos para perspectivas mais amplas das coisas, percebem a conexão integral das leis gerais e seguem, com veneração, a benevolência e retidão da divindade, através de todos os labirintos e meandros de sua providência (D 10 § 29: 101).¹⁰⁴

Como se pode depreender, Demea percebe o mal, mas este não o perturba tanto, na medida em que “os fenômenos malignos do universo” são acomodados pela sua visão fideísta.

Capitan observa que a teodiceia de Demea recorre a uma visão ampla e eterna da existência, e é geralmente suficiente para representar muitas teodiceias. Ela dirige-se a uma ou outra de duas suposições: uma que caracteriza nossa visão como tão limitada que apenas pensamos que sofremos, pois se contemplássemos esses sofrimentos de uma perspectiva mais ampla, veríamos que, na verdade, não sofremos. A outra é que nossa visão é tão limitada que, apesar de sofrermos de fato, não percebemos que sofremos em vista de um bem maior (ou relativo a nós mesmos ou pelo bem do todo). O que consideramos um mal a partir de nossa limitada perspectiva seria, na realidade, um bem para o universo (cf. Capitan 1995: 295). No entanto,

---

¹⁰⁴ Vale conferir a comparação que Pike (1995: 306-307) faz dessa passagem com uma passagem de Tomás de Aquino, na *Summa Contra Gentiles*, Chapter LXXI.

Hume já havia criticado essa visão na seção 8 da EHU, ao tratar do tema da liberdade, necessidade e responsabilidade moral. Ali ele diz:

Há muitos filósofos que após um rigoroso exame de todos os fenômenos da natureza concluem que o todo, considerado como um sistema único, está em cada período de sua existência, ordenado com perfeita benevolência, e que a máxima felicidade possível resultará, ao final, para todas as criaturas, sem a menor mistura de mal ou miséria no sentido positivo ou absoluto (EHU 8 § 34: 163).

Por conseguinte, todo mal físico seria parte essencial desse sistema benevolente, impedindo eventuais intervenções corretivas da própria Divindade. Com efeito, a possibilidade de tais intervenções por um agente infinitamente sábio implicaria a introdução de um mal maior ou a exclusão de um bem maior (cf. EHU 8 § 34: 163). Na verdade, se a própria divindade viesse a intervir em seu próprio sistema estaria atestando a sua própria imperfeição, visto que originariamente dispôs perfeitamente todas as coisas. Hume afirma que dessa ampla perspectiva, filósofos, entre os quais os estóicos, extraíram em meio a todas as aflições tópicos consolatórios. Eles tentaram mostrar a seus discípulos que os seus sofrimentos eram, ao fim e ao cabo, bens para o universo. Diz Hume:

embora este tópico seja belo e sublime, logo se revela fraco e ineficaz na prática. Certamente iríamos antes irritar do que apaziguar um homem que sofre as dores torturantes da gota ao louvamos a retidão daquelas leis gerais que produziram os humores malignos em seu corpo e os conduziram, através de canais apropriados, aos tendões e nervos onde agora provocam aqueles agudos tormentos (EHU 8 § 34: 163).

A réplica de Hume é a de que quando o argumento é confrontado com um sofrimento real, não podemos aceitá-lo como uma explicação para o sofrimento. Para ele, é provável que a adoção de tal panorama possa, por um momento, aprazer a imaginação de uma mente especulativa

que não se encontre em situação de desconforto e insegurança, mas não pode habitar constantemente a índole de um homem, independentemente deste encontrar-se perturbado por dores ou sofrimentos. E, evidentemente, será ainda menos constante a adoção de tais perspectivas amplas quando o homem estiver acometido por intensos infortúnios (cf. EHU 8 § 34: 163).

Ora, da perspectiva de que todo mal físico é parte essencial de um sistema benevolente, pode-se dizer que, de um lado, o mal não existe, de outro, a existência do mal é necessária.¹⁰⁵ Pois de acordo com uma teodiceia do tipo que concebe o mal como necessário e, ademais, como um meio para o bem, o mal é parte de um sistema que não pode ser aperfeiçoado sem eliminar esse bem ou provocar um mal maior (ou ainda impedir um bem maior).¹⁰⁶ Tudo seria bom, em princípio, mesmo uma catástrofe natural que, vista de uma perspectiva mais ampla, poderia concorrer para o bem do conjunto. Para Hume, as mesmas considerações se aplicam igualmente ao mal moral, e não há qualquer plausibilidade prática em dizer que “todas as coisas estão corretas em relação ao *Todo*, e que as qualidades que perturbam a sociedade são, em geral, tão benéficas e adequadas às intenções primárias da natureza, quanto àquelas que promovem mais diretamente sua

---

¹⁰⁵ Segundo Capitan, a distinção entre essas duas afirmações é raramente feita (cf. Capitan: 1995: 295; 298n).

¹⁰⁶ Dorothy Coleman em sua *Introduction* à edição dos *Dialogues*, afirma que Demea rejeita essa abordagem porque ela contradiz o “testemunho unânime da humanidade, fundado no sentido e consciência”, que afirma a realidade do mal. Coleman acrescenta que Demea propõe uma solução, qual seja, a de que o mal é real, mas ainda assim compatível com a perfeita bondade de Deus, porque qualquer mal que existe nessa vida poderá ser retificado em algum tempo futuro, quer dizer, se não nessa vida, numa vida pós-morte (Cf. Coleman: 2007: 11-40). De fato, Demea reconhece o mal positivamente. Mas, por outro lado, Demea acredita que Deus tem razões suficientes para permitir o mal que, nesse caso, visa a um bem futuro (ele será retificado no futuro) ou o bem do todo (de uma perspectiva mais ampla, os homens serão capazes de reconhecer, com veneração, a benevolência e retidão da divindade, através de todos os labirintos e meandros de sua providência (D 10 § 29: 101). Ou seja, o mal existe em vista de um bem maior, e isso, ao que parece, nega o mal, ou, ao menos, acomoda o problema.

felicidade e bem-estar” (EHU 8 § 35: 164). Pode-se objetar que o mero fato de que sofrimentos resultem, ao fim e ao cabo, num bem maior, não serve como uma razão suficiente para um ser onipotente, onibenevolente e onisciente permitir o sofrimento na proporção com a qual estamos familiarizados. Ademais, negatizar o mal ou torná-lo irreal implica aceitar, ainda que não explicitamente, que a existência do sofrimento humano, por exemplo, não é um mal. Uma consequência óbvia dessa pretensão é que não importa o que façamos, nós não podemos fazer nenhum mal, haja vista todos concorrerem para o bem do todo. Quer dizer, o mal faria parte dessa ordem — o que traria efeitos devastadores para a moralidade, pois alguém bem poderia perguntar: como responsabilizar alguém por agir mal se o mal, na verdade, é um bem para o universo?

Enquanto Demea apela para a doutrina da vida pós-morte como um tempo no qual os males desta vida serão corrigidos pela providência divina, Cleanthes a rejeita como uma hipótese que não é suportada pelos “fenômenos manifestos” (D 10 § 30: 101). Cleanthes pergunta:

Como poderia uma causa ser conhecida se não a partir de seus efeitos conhecidos? Como poderia alguma hipótese ser provada se não pelos fenômenos manifestos? Estabelecer uma hipótese sobre a outra é construir inteiramente no ar, e o máximo que podemos atingir por meio dessas conjeturas e ficções é a determinação da mera possibilidade de nossa opinião, mas jamais nos será possível, com base nisso, estabelecer a sua realidade (D 10 § 30: 101-102).

Para Cleanthes as expectativas do que poderá existir no futuro não fornecem nenhuma evidência a partir da experiência presente. De acordo com Pitson, neste contexto, o apelo de Cleanthes ao princípio de que uma causa pode ser conhecida somente por seus efeitos é obviamente remanescente do estilo de argumento empregado na seção 11 da EHU, cuja referência a esta vida é descrita como um tipo de

“pórtico que conduz a um edifício maior e imensamente diferente” (EHU 11 § 21: 193) — alguma coisa que é reconhecida como uma *possibilidade*, embora tal possibilidade seja apenas uma mera conjectura diante da ausência de evidências para a posse dos atributos pertinentes à divindade. Assim, esta linha de resposta ao dilema de Epicuro permanece como uma hipótese arbitrária, a qual requer de Demea mostrar que a benevolência e a retidão Divinas — como exibida em sua previsão de um período futuro da existência — só poderão ser exercidas se nos for permitido sofrer nesta vida, o que de acordo com esse argumento, é impossível: não há como demonstrar ou tornar consistente tal hipótese (cf. Pitson: 2008: 5: n17).

3.3. A Teodiceia de Cleanthes

Mas se o mal no mundo presente não é nenhum problema especial para um teísmo do tipo sustentado por Demea, a existência de “fenômenos malignos” é um incômodo para um partidário do argumento do desígnio, aos moldes da defesa de Cleanthes, uma vez que, para ele, a ordem no universo fornece evidências suficientes de que o mundo foi criado por um ser que, além de inteligente, é também onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Ademais, pode-se depreender que Cleanthes intenta mostrar que este Ser, em suas intenções e propósitos morais, criou o melhor dos mundos possíveis, cuja razão última visa ao bem e à harmonia do todo. Mas como conciliar a existência dos males e misérias da vida com a suprema bondade e onipotência divinas?

Pois bem, a saída de Cleanthes, ao que parece, é não tematizar o problema do mal como uma objeção ao argumento do desígnio (embora ele o reconheça e se mostre perturbado com isso). Ao contrário, Cleanthes pretende negá-lo afirmando que está disposto a fazer uso de um “único método para dar suporte à benevolência divina”, qual seja, o de “negar completamente a miséria e a maldade humanas” (D § 31:

102). Ora, essa é uma declaração arriscada e, num certo sentido, pode fazer com que Cleanthes se enforque em sua própria corda. De fato, não é nada difícil aceitar que a benevolência divina possa ser preservada caso possamos negar a miséria e a maldade humanas. Se não houvesse males e misérias não haveria nenhum problema aqui.¹⁰⁷ O problema é: como negar a miséria e maldade humanas se elas são evidentes? Que o mal existe é uma verdade ineludível. Há que se oferecer uma solução. A teodiceia proposta por Demea não responde satisfatoriamente. Que teodiceia então daria conta do problema? Nesse ponto Cleanthes ainda não apresenta nenhuma. Ele apenas argumenta que as descrições de Philo (o longo catálogo de desgraças apresentado na parte 10) são exageradas e contradizem os fatos, porque, na verdade, insiste Cleanthes, a saúde é mais comum do que a doença, o prazer prevalece à dor e a felicidade à miséria (D 10 § 31: 102). Porém, pode-se argumentar que essa não é uma boa saída, simplesmente porque isso não é negar “completamente” a miséria e a maldade humanas. Isso significa simplesmente que há mais bens do que males (mas ainda assim os males existem). Philo afirma que, ainda que o argumento de Cleanthes fosse aceitável, a mera *compatibilidade* da dor e da miséria com o infinito poder e bondade da divindade deixaria sem solução o insuperável problema de *provar* a existência desses atributos divinos sobre as bases de nossa experiência. (D 10: § 35: 103). Não há, segundo Philo, nenhum aspecto a partir da vida humana que permita que façamos essa inferência. Se, conforme argumenta Philo, não estivermos *prontamente* (ou *a priori*) convencidos da existência de uma suprema benevolência e poderosa inteligência, as aparências das coisas simplesmente se mostram em desacordo com o tipo de mundo que podemos esperar que um tal Deus tenha criado (D 11 §§ 2-4: 105-107). Afora isso, Philo mostra que podemos facilmente imaginar

---

¹⁰⁷ É digno de nota que também não teríamos um problema aqui caso aceitássemos, por exemplo, que Deus não é ao mesmo tempo onipotente e onibenevolente, tal como Mackie observou (1955: 201).

alternativas que um ser supremo poderia inventar, de modo a fazer deste um mundo mais feliz sem aparentemente comprometer os benefícios derivados de um universo que é conduzido por leis gerais. Ao apresentar essas alternativas, Philo teve a ousadia (e também a impiedade, na visão de qualquer “autêntico teísta”) de pensar mundos possivelmente melhores do que este. Mas o ponto aqui é que se não podemos negar o sofrimento humano, não há qualquer base para supor que a divindade exerça benevolência ou justiça por meio de leis gerais.

Para responder à proposta de Cleanthes (de negar a miséria e sofrimento humanos), Philo, insistindo na predominância da dor sobre o prazer, oferece um acurado tratamento da realidade do mal. Ele distingue, por exemplo, entre o *grau* pelo qual somos afetados pela dor quando oposta ao prazer e a aparente *frequência* com a qual a dor ocorre quando comparada ao prazer (D 10 § 33: 139-140).¹⁰⁸ Mas ele reconhece que não há, de fato, um meio de se alcançar qualquer medida objetiva dessas diferentes sensações. No mínimo, o tópico é incerto e nenhuma prova decisiva pode ser apresentada. De qualquer modo Philo estrategicamente concede o ponto a Cleanthes a fim de mostrar que isso não lhe serve para nada. Pois ainda que reconhecêssemos que as misérias pudessem ser excedidas pela felicidade humana nesta vida, elas seriam suficientes para obstruir a inferência relativa à existência de uma divindade perfeitamente benevolente (D 10 § 33: 102-103).

---

¹⁰⁸ Vale conferir os comentários de Hume sobre este tópico no *Fragment on Evil* — um retalho de um manuscrito que Hume compôs por volta do período de conclusão do *Tratado*. Nele, Hume expõe o que pensa sobre isso indicando que a questão não é que existem mais males (ou dores e sofrimentos) do que bens no mundo (pois não há como contabilizar isso), mas que quando as dores são excruciantes ela é muito mais intensa do que qualquer prazer, por mais intenso e durável que este seja. Penso que a ideia aqui é a seguinte: dez horas de intenso prazer pode ser (e creio que realmente é) menos significativo do que uma hora de dores excruciantes (cf. Coleman: 2007: 109).

Na parte 11 dos *Diálogos*, Cleanthes propõe como forma de contornar essas dificuldades e, assim, tentar salvaguardar a finalidade moral do mundo, que os males naturais e morais possam ser reconciliados com uma divindade benevolente e poderosa, desde que esta seja concebida somente como finitamente perfeita (D 11 § 1: 105). Ora, essa suposição de Cleanthes compromete, ao menos numa certa medida, o seu teísmo, pois aqui ele abdica de um atributo divino fundamental da doutrina teísta, qual seja, o da perfeição infinita. Cito Cleanthes:

Um mal menor pode então ser escolhido a fim de evitar-se outro maior. Certas inconveniências podem ser aceitas para que se alcance um fim desejável. Em uma palavra, a benevolência, regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade poderia produzir um mundo exatamente como este (D 11 § 1: 105).

Eis aí a teodiceia de Cleanthes: a de que esse Deus poderia permitir algum mal para evitar um mal ainda maior. Ora, mas essa hipótese também não é arbitrária? Philo pensa que sim, pois ela supõe que Deus tem razões suficientes para permitir o mal: escolhe-se um mal menor para evitar-se outro maior ainda. Dessa perspectiva, não se pode erradicar o mal sob pena de provocar um mal ainda maior. Ao que parece, essa hipótese (tal como a de Demea) também é construída sobre uma outra, e daí poderíamos acusar Cleanthes de tê-la construído também inteiramente no ar, pois se essa hipótese não contradiz os fatos visíveis, também não se apoia neles, deixando-nos, portanto, sem qualquer acesso a essa informação. Assim, essa teodiceia não passa também de mera possibilidade ou conjectura.

Philo sugere que por mais consistência que possa haver entre a concepção de uma divindade muito poderosa, sábia e benevolente com as imperfeições do mundo, ainda assim somos incapazes de fazer uma inferência legítima sobre a existência de tal ser a partir do mundo tal

como o experimentamos (D 11 § 4: 107). Esta linha de raciocínio subjaz a toda argumentação de Philo nas partes 10 e 11 dos *Diálogos*. De um lado, ele não encontra qualquer falha nos argumentos atribuídos a Epicuro. Ele assinala que “nada pode abalar a solidez deste raciocínio”, exceto nosso reconhecimento de que “estas questões excedem toda a capacidade humana” (D 10 § 34: 103), e que somente aos olhos da fé a conjunção da infinita benevolência com o infinito poder e sabedoria pode ser descoberta (D 10 § 36: 104). Por outro lado, Philo reconhece que pode até ser que haja boas razões pelas quais a providência não interveio no mundo para evitar o sofrimento, mas nós as desconhecemos. E mais, ainda que esta suposição “possa ser suficiente para *resguardar* a conclusão relativa aos atributos divinos, ela seguramente nunca pode ser suficiente para *estabelecer* esta conclusão” (D 11 § 8: 109). Se a bondade divina pudesse ser estabelecida *a priori*, então, o mal natural poderia, de algum modo desconhecido, ser reconciliado com esta posição. Mas conquanto nossa experiência do sofrimento possa ser *compatível* com este suposto atributo da divindade, ela não pode jamais *provar* a vigência desses atributos (D 11 §12: 113). Quer dizer, a mera compatibilidade não prova nada!

3.4. As quatro causas dos males que afligem as criaturas sensíveis

Para tratar deste tópico convém colocar a seguinte questão: se o mal é, de algum modo, necessário, quanto mal é necessário? Creio que a pergunta é pertinente porque me parece que há uma dificuldade maior em justificar a quantidade e proporção exorbitantes de males e sofrimentos no mundo.

Tomemos como exemplo aquela teodiceia que reza que a existência do mal é necessária como uma contraparte para a existência do bem, ou, dito de outro modo, que se não houvesse o mal não poderia haver nenhum bem. Ora, não bastaria a existência de apenas uma partícula de mal no universo para que ele cumpra a sua função de servir de contraparte para o bem?¹⁰⁹ Apenas uma? Sejam menos econômicos e perguntemos novamente: será que a exigência ontológica de que o mal tem de existir não seria satisfeita se Deus colocasse apenas algumas pitadas de mal no universo? Será que Deus não poderia, ao invés de permitir que um milhão e meio de crianças morressem nos fornos do Terceiro Reich, permitir a morte de apenas quinze mil, cinco mil, ou mesmo um mil (o que já é muito)? O que justificaria a proporção em que o Holocausto ocorreu? Hume, obviamente em outros termos e com outros exemplos, considera esta questão.

O principal tópico da discussão da parte 11 dos *Diálogos* é o mal natural e as várias circunstâncias a partir das quais ele surge. Philo apresenta *quatro* causas ou “circunstâncias das quais dependem todos ou a maior parte dos males que afligem as criaturas sensíveis” (D 11 § 5: 107), sendo que nenhum desses males parece ser necessário e inevitável. Estes vão desde as operações irregulares e imprecisas das fontes e princípios da natureza, exibidas, por exemplo, pelas intempéries do tempo ou deficiências dos corpos e mentes, até a ocorrência de sofrimentos por toda a criação animal, por meio das leis gerais da natureza que nos deixa vulneráveis a acidentes, tais como doenças e tempestades; bem como a grande frugalidade com a qual os poderes e faculdades foram distribuídos no reino animal (D 11 §§ 5-11: 107-112).¹¹⁰ Segundo Philo, um criador maximamente poderoso teria

¹⁰⁹ Para uma discussão iluminadora sobre esse tópico cf. Mackie: 1955: 205.

¹¹⁰ Resumindo, as quatro circunstâncias são: i) A *disposição* ou *organização* da criatura animal que a torna vulnerável ao prazer e à dor; ii) o fato de o universo ser

sido capaz de nos poupar dos males resultantes dessas quatro circunstâncias (já que todas elas são, ao menos aparentemente, contingentes), sem nos privar de todos os benefícios que podem ser associados a eles. Quer dizer, se as criaturas sensíveis tivessem sido criadas para a felicidade, um criador maximamente benevolente, poderoso e competente deveria ter encontrado maneiras melhores de atingir seus fins. Um criador sumamente perfeito não poderia ter criado leis gerais que sempre funcionassem da melhor maneira possível? Philo imagina várias alternativas das quais um criador onipotente poderia ter se servido para remediar, se não todo, ao menos boa parte dos males do Universo. Ele pergunta, por exemplo, por que a criação animal não foi inteiramente animada pelo prazer, sem que a dor jamais interviesse (D 11 § 6: 108)? Se Deus criou um mundo em que podemos nos livrar da dor por uma hora, por que não por uma vida toda? Por que Deus não foi mais generoso para fornecer às suas criaturas mais, maiores e melhores recursos que os estritamente suficientes para cobrir as suas necessidades (D 11 § 9: 110)? Não seria melhor se Deus tivesse produzido menos criaturas, porém, com mais faculdades que garantissem a sua felicidade? Philo sugere que pequenos retoques poderiam “mudar a face do mundo” sem perturbar o curso da Natureza e a presente organização das coisas: “alguns pequenos toques efetuados no cérebro de Calígula, durante sua infância, poderiam tê-lo convertido em um Trajano” (D 11 § 8: 109). Ora, será que alguns pequenos retoques efetuados no cérebro de Hitler também não poderiam tê-lo convertido num *Mahatma*, ou, talvez, sem exigir demais, apenas numa pessoa suficientemente boa para jamais ser capaz de cometer um Holocausto e, assim, evitar o sofrimento horrendo de milhões de pessoas? Note-se que Philo faz aqui uma tácita crítica à

---

regido por *leis gerais*; iii) a grande *frugalidade* com a qual a natureza distribuiu todos os poderes e faculdades em suas criaturas; e iv) a operação imprecisa de todos as fontes e princípios que compõem a grande máquina da natureza (D 11: §§ 6-11: 107-112).

concepção leibniziana de que esse é o melhor dos mundos possíveis, pois, como já assinalado, ele tem a ousadia de pensar mundos possivelmente melhores do que esse.

Feito isso, Philo mais uma vez marca a sua posição, qual seja, a de que não temos razões suficientes para inferir a bondade divina a partir dos males do universo quando, ao menos aparentemente, eles poderiam ter sido facilmente remediados (D 11 § 12: 112). Ou seja, mesmo que admitíssemos os atributos da divindade como finitos, tal como Cleanthes sugeriu, o sofrimento humano ainda seria um obstáculo à concepção antropomórfica da benevolência divina. Essa linha de raciocínio leva Philo a tecer algumas considerações sobre a hipótese maniqueísta, a fim de “fornecer uma explicação viável para a estranha mistura de bem e mal que a vida nos apresenta” (D 11 § 14: 113). Embora ele reconheça que a hipótese maniqueísta se apresente “em alguns aspectos muito atraente e com mais probabilidade do que a hipótese comum”, ele declara que dentre as quatro hipóteses disponíveis relativas às causas primeiras do Universo, “a verdadeira conclusão é que a fonte original de todas as coisas é inteiramente indiferente” (D 11 § 14: 113-114) aos princípios opostos que subjazem às operações da natureza.

3.5. A hipótese da indiferença moral das causas primeiras

Vale lembrar que quando a discussão versava sobre os atributos naturais da divindade, Philo apresentou uma variedade de hipóteses que concorriam com a hipótese do desígnio, sendo que todas elas foram construídas sobre dados insuficientes, portanto, nenhuma, a rigor, foi considerada aceitável. Mas ao discutir sobre os atributos morais divinos, Philo introduz apenas *quatro* hipóteses concernentes às primeiras causas do universo:

1. *Que* elas são dotadas de bondade perfeita.
2. *Que* são perfeitamente malévolas.
3. *Que* estão em oposição e possuem uma mistura de bondade e maldade.
4. *Que* elas não são nem boas nem malévolas.

A existência do bem e do mal, isto é, de “fenômenos mesclados” na natureza pesa contra as duas primeiras hipóteses, que não apresentam nenhuma mistura. A evidência de que todos os eventos obedecem a um sistema uniforme e estável de leis gerais não dá suporte à hipótese de que há um combate entre um ser maligno e outro benevolente subjacente ao curso dos eventos. A quarta hipótese, conclui Philo, parece ser de longe a mais provável (D 11 § 15: 114).¹¹¹

Como se pode perceber, Philo extrai essa conclusão a partir da observação de um estado de coisas que se apresenta moralmente indiferente — a evidência amoral do curso da natureza — para uma causa moralmente indiferente. Ele acrescenta ainda que “o que foi dito acerca do mal natural “aplica-se, com pouca ou nenhuma variação, ao mal moral” (D 11 § 16: 114): priva-nos de qualquer razão para inferirmos a retidão divina do modo como essa qualidade é encontrada nos seres humanos. Assim sendo, de acordo com Gaskin, “se o argumento do desígnio indica a existência de algum agente sumamente inteligente e poderoso, ele também indica o caráter amoral desse agente, pois se argumentarmos a partir do mundo em direção a Deus, não chegamos a nada, exceto à ideia de uma natureza cega” (D 11 § 13: 113; Gaskin: 1988: 20).

---

¹¹¹ Na edição inglesa, “The fourth, therefore, seems by far the most probable” (D 11 § 15: 114). Penso que devemos dar importância para o termo “seems”, pois Philo diz apenas que a conclusão “parece” ser de longe a mais provável, e não que ela “é” a mais provável — o que evidentemente retira a força dessa declaração.

Para Philo, enquanto houver a menor parcela de mal no universo, os antropomorfistas continuarão a ficar embaraçados diante do problema de dar uma explicação para a existência dele. Pois como todo efeito tem que ter uma causa, e essa uma outra, eles serão obrigados a admitir uma progressão *ad infinitum*, ou, então, deterem-se naquele princípio original que é a causa última de todas as coisas (D 11 § 17: 114). Essa conclusão gera um dilema para a teologia que vem ao encontro daquele que já fora apresentado na parte 8 da EHU. É claro que o princípio original ao qual Philo se refere nessa passagem é Deus, ou “o autor último de todas as nossas volições” — o “Criador do mundo”. Dessa perspectiva, seria justamente a Divindade quem teria imprimido inicialmente movimento a essa “imensa máquina” que chamamos mundo e situaria “todos os seres na posição particular da qual cada acontecimento subsequente deve resultar por uma necessidade inevitável” (EHU 8 § 32: 162). Ora, uma vez isso admitido, temos como consequência duas implicações.

As ações humanas [...] não podem conter nenhuma maldade moral, dado que procedem de tão boa causa; ou, se contêm alguma maldade, terão de envolver nosso Criador na mesma culpa, dado que se reconhece que ele é a causa originária e o autor último dessas ações (EHU 8 § 32: 162).

Quer dizer, sempre que se estabelece uma cadeia contínua de causas necessárias, o autor da causa primeira é, analogamente, autor de todas as que se seguem dela. Portanto, deve suportar tanto a censura quanto o louvor de cada uma delas. E isso é fatal, pois em relação a este tópico Hume assinala que de duas uma: ou a maldade não existe no mundo – o que seria uma admissão absurda – ou Deus existe e é responsável pela maldade do mundo – o que seria uma aceitação ímpia.

Mas nos *Diálogos*, cujo tratamento que Hume dá ao problema do mal abrange um universo maior de questões, Philo oferece uma outra alternativa: a da indiferença moral daquele “princípio original que é a causa última de todas as coisas”. Em outras palavras, uma vez que o mal existe de fato e não pode, portanto, ser negado, se Deus existe como “princípio original e causa última de todas as coisas”, ele é moralmente indiferente, à medida que “não tem o bem em maior estima que o mal, assim como não lhe importa o calor sobre o frio, a aridez sobre a umidade ou a leveza sobre o peso” (D 11 § 14: 114).

Pitson chama a atenção para o fato de que a afirmação da hipótese da indiferença por parte de Philo pode nos levar a pensar que há aqui uma inconsistência, na medida em que ele aparentemente abandona a postura cética adotada nas partes anteriores dos *Diálogos*. Pitson entende que o ceticismo de Philo nas partes precedentes dos *Diálogos* é do tipo especulativo (D 1 § 9: 36).¹¹² Ele observa que, de

---

¹¹² Convém salientar que há um notável desacordo entre alguns comentadores de Hume quanto ao tipo de ceticismo que Philo espousa. Embora não esteja no escopo desta tese investigar qual é precisamente o tipo de ceticismo que Philo adota, de fato, na passagem referida, ele admite que “seja qual for o ponto ao qual alguém possa levar seus princípios especulativos do ceticismo, ele deve agir, viver e conviver como os outros homens...” (D 1 § 9: 36). Mas Tweyman, por exemplo, pensa que em certos pontos (nas oito primeiras partes) Philo se professa um cético pirrônico embora não se apresente pirrônico por todo *Diálogos*. Para ele há uma diferença metodológica entre as oito primeiras partes, nas quais as hipóteses de Philo vêm à baila para mostrar que nenhuma é aceitável, e a admissão de Philo da hipótese da indiferença moral da primeira causa na parte 11, a qual, segundo Tweyman, justificaria a sua admissão da “hipótese da indiferença” em relação à primeira causa (ou causas) do universo. Para Tweyman, ao tratar do problema do mal, Philo não está argumentando como um cético. Nessas partes ele está empregando o método hipotético-dedutivo para testar a hipótese de Cleanthes (cf. Tweyman: 1995: 316-318). Sobre o ceticismo de Hume, especialmente nos *Diálogos*, Marianne Groulez apresenta, de um lado, um acurado estudo sobre o que ela chama de liame indissociável do ceticismo moderado de Hume e sua concepção de crença religiosa discutida nos *Diálogos*. De outro, argumenta em favor de uma dimensão tendencialmente cética da forma dialogada escolhida por Hume, enquanto instrumento estratégico para colocar em cena o desacordo das hipóteses cosmogônicas e de suas próprias dúvidas céticas quanto às questões teológicas abstrusas. Groulez defende que é o ceticismo em relação às questões debatidas que determinariam a necessidade de se recorrer ao diálogo. E estas questões seriam aquelas cuja suspensão do juízo se revela a única posição teórica possível, como no caso da natureza divina (cf. Groulez: 2005: 135). Ela defende

acordo com Philo, quando especulamos sobre questões como a criação e formação do universo, ou mesmo sobre 'os poderes e as operações de um espírito universal', dificilmente reconhecemos que estamos a lidar com objetos que estão muito além da nossa compreensão (cf. Pitson: 2008: 9). Se permanecemos sob a influência da vida comum, é difícil, se não impossível, manter nosso ceticismo. Mas quando nos dirigimos para os temas dos *Diálogos*, há um tipo de equilíbrio entre os argumentos dos teólogos e aqueles dos céticos — que representam o "triunfo do ceticismo" (D 1 § 11: 37-38). Em relação ao problema do mal, por exemplo, o cético não tem como provar que os males são desnecessários, mas os teólogos também não têm como demonstrar que eles são necessários: não há nenhuma base sólida para afirmar nem uma nem outra dessas alternativas. Este é, segundo Pitson, o espírito com o qual Philo responde ao "teísmo experimental" de Cleanthes.

Philo oferecera várias hipóteses alternativas sobre a origem do mundo natural argumentando que a experiência "não pode fornecer-nos qualquer conjectura provável acerca da totalidade das coisas" (D 7 § 8: 79). Assim sendo, a conclusão cética extraída por Philo é que "uma total suspensão do juízo é, aqui, nosso único recurso razoável" (D 8 § 12: 88-89). Como, então, pergunta Pitson, "é possível a Philo subscrever o que poderia ser descrito como a 'hipótese da indiferença' considerando a fonte original de todas as coisas, tendo previamente insistido, neste contexto, nos limites da razão e na suspensão do juízo para o qual ela nos conduz" (Pitson: 2008: 10)? Devemos perguntar: o explícito aval de Philo da hipótese de indiferença como "a mais provável" dentre as

---

também que o problema humeano da extensão e alcance do ceticismo está mais fortemente colocado nos *Diálogos* e que este se dá por meio de um metaceticismo, à medida que versa sobre as características e especificidades do próprio ceticismo. Vale conferir também Smith (1995), cuja obra figura entre as mais importantes e abrangentes contribuições para a compreensão e interpretação do ceticismo de Hume.

disponíveis, representaria, de fato, uma mudança em sua postura relativa ao teísmo experimental de Cleanthes? Pitson defende que

uma razão para supor que isto deve ser assim é o fato de que o misticismo adotado por Philo, com sua ênfase sobre a 'absoluta incompreensibilidade da natureza divina', parece ser claramente incompatível com o seu aparente comprometimento na parte 11 com uma hipótese sobre a natureza divina (Pitson: 2008: 10).

o misticismo de Philo deveria impedi-lo de endossar *qualquer* hipótese sobre a natureza divina, quaisquer que sejam as dificuldades que ele encontre na tentativa de Cleanthes em manter a sua concepção antropomórfica de Deus, dada a aparente contra-evidência fornecida pelo sofrimento humano (Pitson: 2008: 11).

De fato, o assentimento de Philo a uma das quatro hipóteses – aquela da indiferença das primeiras causas – aparentemente colide com sua crítica ao argumento do desígnio, visto que nas partes anteriores ele declarara que os sistemas de cosmogonia ou hipóteses poderiam ser multiplicados quase que indefinidamente (D 8 § 1: 84), e que os dados experienciais são incapazes de tornar qualquer uma delas mais provável do que as outras (D 7 § 8: 79). Na visão de Pitson, ao assentir à hipótese da indiferença Philo “se afasta do ceticismo especulativo que governa suas contribuições nas partes 1-8 dos *Diálogos*, e do compromisso associado à tese sobre a incompreensibilidade mística em relação à mente divina” (Pitson: 2008: 12).

Contra essa interpretação, inclino-me a pensar que a alternativa que Pike oferece está mais de acordo com a posição de Philo. Pike afirma que “o âmago das observações de Philo nesta passagem deve ser localizado em seu significado cético, antes do que em seu significado metafísico” (Pike: 1995: 312). Pike não pensa que Philo está a afirmar, de fato, que a sua hipótese é verdadeira, nem mesmo provável, mas que “a hipótese proposta por Cleanthes é falsa ou muito

improvável". Para Pike, Philo esta simplesmente "chamando a atenção para o fato de que a existência do mal no mundo fornece *evidências contra* a posição teológica de Cleanthes" (Pike: 1995: 312). Os argumentos de Philo em praticamente todos os diálogos anteriores é que se o procedimento de Cleanthes fornece alguma evidência para a existência de Deus, ele fornece muito pouco, uma vez que a analogia a partir dos dados disponíveis que poderiam confirmar essa hipótese é extremamente tênue. Mas se admitirmos que Deus e o mal não são logicamente incompatíveis, a existência do sofrimento humano permanece ainda um dado recalcitrante contra a hipótese de Cleanthes, afinal, a abundância de sofrimentos não é o que previamente poderíamos esperar de um mundo criado por um ser com todos os seus supostos atributos. Segundo Pike, na medida em que Cleanthes não ofereceu nenhuma explicação satisfatória que pudesse concordar com sua hipótese e, na medida em que a *evidência* para sua hipótese é extremamente fraca, há boas razões para pensar que sua hipótese é falsa.¹¹³ Este, segundo Pike, seria o sentido das observações de Philo na parte 11. Dessa perspectiva, "‘nada é dito sobre uma Fonte original de todas as coisas’, a qual é indiferente com respeito às questões de bem e mal" (Pike: 1995: 313). Na visão de Pike, Philo está simplesmente tornando clara a força negativa que a existência do mal no mundo tem para tornar improvável uma hipótese tal como àquela oferecida por Cleanthes. E esta é, a meu ver, uma conclusão que permanece consistente com sua postura cética, uma vez que se quer provar aqui que a Divindade possui atributos e intenções morais. Ora, para Philo, a existência das misérias da vida destrói a pretensão do teísmo experimental de estabelecer a existência de uma divindade que possua

---

¹¹³ Estou de acordo com Pike de que há boas razões para pensar que a hipótese de Cleanthes é falsa, mas pergunto: qual a *evidência* para a hipótese de que o suposto criador deste mundo pode ser ao mesmo tempo onipotente e onibenevolente? Na verdade, Cleanthes não apresentou nenhuma. O que ele fez foram tentativas frustradas de apresentar evidências. Portanto, não me parece que nesse caso ela seja fraca, porque, na verdade, Philo mostrou que simplesmente não existe nenhuma evidência.

essas qualidades. Sendo assim, nossa experiência do mal é suficiente para justificar a crença na hipótese da indiferença moral da causa (ou causas) da ordem do universo — uma hipótese que se coaduna perfeitamente a uma das últimas declarações de Philo na parte 12, que, aliás, faz com que muitos intérpretes se debatam na tentativa de responder se este personagem, ao final, assentiu ou não ao argumento do desígnio, qual seja, a de que *“a causa ou as causas da ordem no universo provavelmente mantêm alguma remota analogia com a inteligência humana”* (D 12 § 33: 129). Note-se que Philo se mostra aqui inclinado a admitir apenas a analogia relativa ao atributo da inteligência, mas não oferece nenhuma indicação de que esteja disposto a aceitar qualquer outro atributo. Digo inclinado porque ele não faz uma afirmação peremptória, ao contrário, a presença dos termos “provavelmente” e “remota” indica claramente que isso não passa de mais uma hipótese. Aliás, deve-se notar que a passagem se apresenta numa linguagem extremamente imprecisa, indefinida e vaga. Sendo assim, creio que valha a pena nos determos um pouco aqui, de modo a analisar essa polêmica proposição. Philo diz:

se o todo da teologia natural se resolve [...] numa simples, embora de algum modo ambígua ou ao menos indefinida proposição de *que a causa ou as causas da ordem no universo provavelmente mantêm alguma remota* [frágil porque distante demais] *analogia com a inteligência humana*; se esta proposição não é capaz de extensão [não podemos ir além dela], variação, ou uma explicação mais particular [mais pontual e precisa]; se ela não fornece nenhuma inferência que afeta a vida humana, nem pode ser a fonte de qualquer ação ou abstenção [não exerce nenhuma influência na vida e na conduta dos homens, uma vez que é vazia de significado religioso]; e se a analogia, imperfeita como ela é, não pode ser conduzida para além da inteligência humana, nem pode ser transferida com qualquer aparência de probabilidade às outras qualidades da mente; se este é realmente o caso... (D 12 § 33: 129, *colchetes meus*).

A função condicional “se” é aqui fundamental. Todo o parágrafo é caracterizado como hipotético. Philo está levando em conta a possibilidade de que a teologia natural se resuma nessa proposição *de algum modo ambígua e indefinida*, mas note-se, ele não afirma que as coisas são, de fato, assim, ou seja, ele não se compromete com a verdade de que a teologia natural se resolva mesmo nessa proposição, pois ao dizer “se este é realmente o caso” ele está a estabelecer as condições (e todas elas) que têm de ser satisfeitas para que a tomemos como verdadeira. Ademais, ele fala em “a causa ou causas”, o que significa que ele deixa em aberto se é uma causa, se são duas, três ou várias causas. Nesse caso, se a chamarmos de Deus, não fica definido se teríamos um ou mais Deuses como causa do universo. Continuando, pergunta Philo:

se este é realmente o caso, o que o homem mais inquisitivo, contemplativo e religioso pode fazer, senão dar um assentimento pleno e filosófico a essa proposição [...] e acreditar que os argumentos sobre os quais ela foi estabelecida, excedem as objeções que podem contra ela ser levantadas (D 12 § 33: 129)?

Philo diz que essas reflexões, em virtude da grandiosidade e obscuridade do assunto, podem nos causar espanto, melancolia, e um certo desprezo pela razão humana, “que não pode dar uma solução mais satisfatória com relação a uma questão tão extraordinária e magnificente”, e que, portanto, Cleanthes deve acreditar que

o sentimento mais natural que um espírito bem-disposto experimentará nessas ocasiões, é o de um ardente desejo e expectativa de que o Céu se digne a dissipar ou, ao menos, aliviar, essa profunda ignorância, fornecendo alguma revelação mais específica à humanidade, proporcionando, assim, descobertas da natureza, atributos e operações do divino objeto de nossa Fé (D 12 § 33: 129-130).

Quer dizer, Philo chama aqui, mais uma vez, a atenção para os limites do entendimento humano, que em tais assuntos nos mantêm ignorantes, ou “como forasteiros numa terra estranha, na qual tudo parece suspeito” (D 1 § 10: 37). Diante desses limites, segundo Philo, um espírito bem-disposto deseja ardentemente que o céu lhe revele que esse Deus no qual ele acredita, com todos os seus atributos tradicionais, se mostre de fato. Ora, desejo diz respeito aos sentimentos, e não à razão. Como bem assinala Tilley, “quando um homem é deixado na frustrante posição de ser incapaz de resolver o problema da natureza dos deuses, é 'natural' que ele deseje ardentemente uma revelação” (1988: 718).

CONCLUSÃO: O *FINAL CUT* DE HUME CONTRA O ARGUMENTO DO DESÍGNIO

A título de conclusão, penso ser necessário recolocar algumas questões e oferecer respostas pontuais relativas ao meu objetivo principal nesta tese, a fim de tornar sua defesa mais clara e incisiva.

Cabe perguntar: por que os argumentos apresentados nas partes anteriores são menos corrosivos dos que aqueles apresentados nas partes 10 e 11? Por que o *final cut* de Hume não se dá nas partes 2 a 8? Que força argumentativa tem a existência dos males e misérias da vida para obstruir a inferência que fazemos sobre os atributos morais da divindade?

Conforme a letra do texto, Philo é taxativo em dizer que se um homem “não estiver de antemão convencido da existência de uma inteligência suprema, benevolente e poderosa, mas é deixado a adquirir tal crença a partir da aparência das coisas [...], ele *já* jamais encontrará qualquer razão que dê apoio a uma tal conclusão” (D 11 § 2: 106,

itálico meu). Ele também declara que “*não há qualquer aspecto da vida humana ou da condição da humanidade a partir do qual, sem cometer a máxima violência, pudéssemos inferir os atributos morais*” da Divindade (D 10 § 36: 104; *itálicos meus*).

De acordo com o que mencionei acima, a observação de alguns sistemas ordenados levantados nas partes anteriores permitia preservar, ainda que de maneira tênue, ambígua e remota, a analogia entre o universo e uma máquina (a despeito de serem objetos com *status* ontológicos distintos), bem como a analogia entre a mente divina e a mente humana, uma vez que a linguagem humana e a linguagem da natureza apontam para uma causa racional inteligente. Nesse âmbito podemos nos fixar em algumas aparências de probabilidades. Mas isso é pouco, pois o que se quer provar é que essa causa racional inteligente não é apenas inteligente (com uma vasta diferença de grau), quer-se provar que essa causa, além de sumamente inteligente, é também maximamente benevolente e poderosa. O ponto é que a comparação e inferência entre o universo e uma máquina é menos defectiva do que a humana, ou melhor, entre Deus e o homem, pois na medida em que o mal existe (e Philo diz que é de se supor que há mais razão para recusar sentimentos morais na Divindade do tipo que experimentamos — haja vista, na opinião de muitos, o mal moral predominar muito mais sobre o bem moral do que o mal natural sobre o bem natural (D 11 § 16: 114), não havendo nenhuma aparência de probabilidade de que o mal seja necessário ou inevitável, não há como justificá-lo, e, assim sendo, não há como preservar a analogia entre os atributos morais da Divindade e aqueles dos seres humanos.

Segundo Philo, para que pudéssemos legitimar essa analogia o mal não poderia existir. O mundo não poderia conter nenhuma mistura de bem e mal, ainda que as benesses fossem muito maiores do que os

males. E de nada adianta apresentar tópicos consolatórios de que o mal é ausência de bem, será retificado no futuro ou existe em vista do bem do todo. Todas essas teodiceias seriam sutilezas, ardis e sofismas que preservam possibilidades meramente formais ou lógicas. Não basta acomodar as ideias ou compatibilizá-las, pois, a rigor, não é legítimo dotar as causas com mais e maiores atributos do que aqueles que observamos em seus efeitos. Em relações de causa e efeito devemos respeitar os limites da proporcionalidade. De acordo com as teodiceias que Demea e Cleanthes apresentam, bem como com aquelas que Hume (na EHU) e Philo discutem, além das que aqui apenas esbocei, nenhuma oferece uma solução para o problema. Por isso, “as velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta.” Na visão de Philo, todas as hipóteses propostas por essas teodiceias são arbitrárias e não passam de meras conjecturas, já que nenhuma é condizente com os fatos. De uma perspectiva lógica podemos até fazer concessões, afinal, essa não é mesmo, segundo Hume, uma perspectiva adequada para tratar de um problema que se localiza no âmbito das questões de fato. Sendo assim, é natural que a *possibilidade lógica* de que a divindade seja onibenevolente não seja cabalmente rejeitada por Philo. Ele sustenta que se pode conceder “que o sofrimento ou a miséria dos seres humanos é *compatível* com o infinito poder e benevolência da divindade” (D 10 § 35: 103). Mas a mera compatibilidade não prova nada, pois a razão humana é incapaz de encontrar um fundamento que explique por que não poderia ser criado um universo sem aquelas quatro circunstâncias que levam a todos os seus males.

Nas partes 2 a 8, a hipótese do desígnio concorria “em pé de igualdade” com todas as outras que Philo formulou, e poderia concordar com várias outras que, segundo ele, poderiam ser imaginadas. Mas na parte 11, a hipótese do desígnio foi confrontada com apenas quatro hipóteses, e Philo mostrou que dentre todas havia apenas uma que se

mostrava mais de acordo com os fatos: a da indiferença moral da causa (ou causas) primeira, já que o curso da natureza, repleto de males e misérias, oferece evidências de sua amoralidade. Assim sendo, argumentar a partir do mundo em direção a Deus nos leva diretamente à ideia de uma natureza cega (D 11 § 13: 113). Acrescente-se a isso que Philo, na parte 12, afirma que os atributos naturais dos homens são mais semelhantes aos da Divindade do que os atributos morais. Diz Philo:

E aqui eu devo também reconhecer, Cleanthes, que assim como as obras da natureza mantêm uma analogia muito maior com os efeitos de *nossa* arte e engenho do que com os de *nossa* benevolência e justiça, temos razões para inferir que os atributos naturais da Divindade apresentam uma maior semelhança com aquelas dos homens, do que aquela que se manifesta entre seus atributos morais e as virtudes da humanidade (D 12 § 8: 121).

Pois bem, e daí? Qual a consequência disso, pergunta Philo? “Nenhuma, exceto esta: que as qualidades morais dos seres humanos são mais imperfeitas do que suas habilidades naturais” (D 12 § 8: 121). E isso é fatal, “pois dado que se admite que o Ser supremo é absoluta e inteiramente perfeito, aquilo que mais se diferencia dele” (ou seja, as qualidades morais dos seres humanos) “é o que mais o afasta do padrão supremo de retitude e perfeição” (D 12 § 8: 121). Quer dizer, o maior impedimento do argumento do desígnio diz respeito à analogia relativa às qualidades morais do ser humano e do ser divino. Nesse caso, pode-se dizer que o problema maior é o mal moral e que os argumentos que evocam a existência do mal se apresentam como mais prejudiciais à crença teísta do que quaisquer outras falhas ou deficiências do argumento do desígnio, tal como Pitson adverte (2008: 2). Para encerrar, apresento abaixo a conclusão de Cruz, segundo a qual

A questão da teleologia não se esgota no problema, digamos, cosmológico, da justificação e compreensão da ordem do mundo. [...] para o teísmo, a constatação de uma finalidade nessa ordenação suscita a ideia de um fim moral no ajuste e na composição do universo. Assim, o princípio ordenador do universo seria, ao cabo, um princípio moral. A crítica, aparentemente secundária e pouco extensa, da questão moral ganharia um lugar central nos *Diálogos* e coroaria toda a crítica à teleologia. A refutação dos atributos morais da divindade seria a pá de cal definitiva no teísmo. O argumento de Philo é, *grosso modo*, o de que a ideia da finalidade moral não resiste à evidência do mal, a menos que estejamos predispostos a conceber os atributos morais da divindade (Cruz: 2001: 58-59).

Ora, o que seria a pá de cal definitiva do teísmo se não o *final cut* de Hume contra a hipótese do desígnio? É a experiência do mal no mundo que enterra de uma vez por todas o argumento do desígnio. E se este é o único argumento da religião natural considerado por Hume digno de investigação, uma vez enterrado, ao que parece, enterra-se também a religião natural (ou o teísmo, como diz Cruz), pois afora a ilegitimidade do argumento do desígnio, Cleanthes e Philo descartaram a prova cosmológica nos *Diálogos* (e, conforme argumentei no primeiro capítulo desta tese, Hume já havia tacitamente feito isso no *Tratado*), e, em relação à prova ontológica, Hume já havia feito o mesmo ao recusar os conceitos ontológicos da tradição filosófica, exilando, no *Tratado* e na *Primeira Investigação*, a razão demonstrativa do domínio dos fatos.

Do que foi argumentado neste terceiro capítulo, creio que fica clara a posição de Philo de que não há, *jámais*, como atribuir onipotência e onibenevolência ao ser divino a partir do que observamos no mundo — e isso invalida o argumento do desígnio. Além disso, pode-se dizer também que de nada adianta conceder que “*a causa ou as causas da ordem no universo provavelmente mantêm alguma remota analogia com a inteligência humana*” (D 12 § 33: 129), pois isso é muito pouco para servir de fundamento para a religião, tal como o

próprio Cleanthes reconhece ao dizer que se abandonarmos toda a analogia humana estaremos abandonando toda religião e privando-nos de qualquer concepção do grandioso objeto de nossa adoração (D 11 § 1: 105). E ainda que alguém possa vir a argumentar que a proposição não abandona “toda a analogia humana”, à medida que preserva “alguma remota analogia com a inteligência humana,” isso continua a ser muito pouco para servir de fundamento para a religião, visto que o atributo da inteligência por si só, isto é, apartado do atributo da benevolência, pode nos levar a postular uma causa inteligente, mas também malevolente. E isso jamais poderia servir de fundamento para a religião, tal como o próprio Cleanthes reconhece, ao dizer a Philo que se lhe for possível “provar que a humanidade é infeliz ou corrompida, isso trará imediatamente o fim de toda religião. Pois de que valeria estabelecer os atributos naturais da Divindade se seus atributos morais permanecem duvidosos e incertos” (D 10 § 28: 101)? Ora, não se pode dizer que a humanidade é o tempo todo e inteiramente infeliz e corrompida, mas, como Philo bem argumentou, a existência de uma mera mistura de bens, males, felicidade e miséria, já são suficientes para obstruir a inferência relativa aos atributos morais da divindade, e, assim, trazer, ao menos da perspectiva da razão, o fim de toda religião.

Portanto, a tentativa de Cleanthes de provar que podemos chegar ao conhecimento dessa causa chamada Deus (que para Philo pouco importa se a chamemos de *mente* ou *inteligência*)¹¹⁴ por uma via racional, viola os métodos estabelecidos e inevitavelmente fracassa. A perspectiva philoniana, expressa por aquilo que poderíamos chamar de “psicologia do homem religioso”, é a de que não é a razão ou a argumentação racional que nos fornece fundamentos para nossas crenças religiosas (tema da NHR), quer dizer, não é essa via que nos

---

¹¹⁴

Cf. D 12 § 6: 119.

leva a Deus.¹¹⁵ A via de acesso a Deus é o coração humano, a paixão e a fé; e a motivação primordial não é a beleza, a ordem ou a harmonia do universo, mas sim o terror, a dor, o medo e a esperança. Daí a convicção de Philo de que “o melhor e, de fato, o único método de despertar em todas as pessoas um devido sentimento de religiosidade é a descrição imparcial da miséria e perversidade humanas” (D 10 § 2: 95). Não é a razão incansável em busca de um incondicionado, ou a razão inquisitiva perdida em suas próprias antinomias e contradições que nos levam a ele, tampouco os argumentos e analogias legítimas ou ilegítimas, ao contrário, é justamente quando os homens comuns se deparam com os mistérios, especialmente aqueles que os fazem sentir a dor, o sofrimento e a miséria da existência, em outras palavras, é, sobretudo, porque o mal e o sofrimento existem que o homem comum chega a Deus.

Dessa perspectiva, os argumentos que evocam a existência do mal no mundo têm implicações mais devastadoras em relação à tentativa de se provar a existência de Deus, uma vez que a existência do mal fornece contra-evidências suficientes para tornar improvável a existência de uma divindade tal como concebida pelo teísmo tradicional, e também tornar a crença num tal Deus não só irrazoável, mas, talvez, até mesmo absurda. No entanto, deve-se manter em mente que nenhum desses argumentos pode demonstrar, ou mesmo provar, que Deus não existe: uma conclusão que vem diretamente ao encontro daquela proferida por Protágoras no século V a.C.: “acerca dos deuses, não posso saber se existem ou se não existem, pois muitas coisas

---

¹¹⁵ Ao menos para a crença do homem comum. Sobre esse tópico vale conferir a interpretação de Cruz, segundo a qual, “as causas que levam o homem comum à crença na divindade se distinguem daquelas que conduzem o filósofo a crer no ser supremo” (2001: 116). Enquanto o filósofo “vê no ajuste das partes que compõem a totalidade sistemática do universo, e no arranjo dos organismos, a marca de um autor inteligente que ordena o mundo de modo a tirar deste arranjo a totalidade mais harmoniosa possível”, o “vulgo tem sua crença despertada em virtude do medo que o aflige e da esperança que o anima” (2001: 119).

impedem que saibamos isso: a obscuridade e a vida do homem, que é muito curta” (Protágoras, *apud* Smith: 2006: 16). Ora, Hume já não nos havia advertido de que “nossa linha é demasiado curta para sondar abismos tão profundos” (EHU 7.1 § 24: 142)?

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hume

HUME, D. (LTGR): *A Letter from a Gentleman*. Reproduced directly from Edinburgh edition, 1745.

HUME, D. (EHU): *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1999.

HUME, D (EPM): *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1998.

HUME, D (T): *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton. Oxford: University Press, 2002.

HUME, D. (D): *Dialogues Concerning Natural Religion* and (NHR) *The Natural History of Religion*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1993.

HUME, D. (Db): *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with an introduction, by Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.

HUME, D. (E): *Essays: moral, political, and literary*. Edited by Eugene E. Miller. Indianapolis: Liberty-Classics, 1987.

HUME, D. (L): *The Letters of David Hume*. Vol. II. Edited by J.Y.T. Greig. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1932.

HUME, D. (LD): *A Letter Concerning the Dialogues to Gilbert Elliot of Minto*. In: (D) *Dialogues Concerning Natural Religion* and (NHR) *The Natural History of Religion* Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1993.

Traduções

HUME, D. (IA): *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Tradução de Davi de Souza; Jaimir Conte (*Do suicídio e Carta a William Strahan*); Daniel Swoboda Murialdo (*Minha Vida e Última entrevista com David Hume*) Ijuí: Unijuí, 2006.

HUME, D. (DRN): *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HUME, D. (EMPL) *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUME, D. (HNR): *História Natural de Religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Unesp, 2005.

HUME, D. (IEH): *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

HUME, D. (OR): *Obras sobre Religião: Diálogos sobre a Religião Natural e História Natural da Religião*. Tradução de Francisco Marreiros e Pedro Galvão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

HUME, D. (TNH): *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.

HUME, D. (IPM): *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

Outras obras

AGOSTINHO (1988). *Diálogo sobre a felicidade*. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70.

AGOSTINHO (2004). *O Livre-Arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 4ª. Ed. São Paulo: Paulus.

AQUINO, Tomás de (2003). *Suma Teológica*, Vol I, Parte I, Questão XII, Art XII e XIII (*Latim-Português*). São Paulo: Loyola.

AQUINO, Tomás de (1973). *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural.

BAYLE, Pierre (1982). *Choix D'Articles Tires Du Dictionnaire Historique et Critique*. Georg Olms Verlag. Hildesheim. Nova York.

BERKELEY, George (1973): *Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos céticos e ateus*. 1ª edição. Tradução de Antonio Sérgio. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

CANTUÁRIA, Anselmo (1973). *Proslogion*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores".

CLARKE, Samuel (1988). *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*. Edited by Ezio Vailati. Cambridge University Press, 1998, pp.03-92.

CÍCERO, Marco Túlio (2004). *Da Natureza dos Deuses*. Tradução de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Veja.

CICERO, Marcus Tullius (1972). *The Nature of the Gods*. London: Penguin Classics.

CÍCERO, Marco Túlio (2005). *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René (1988). *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores).

EPICURO (1988): *Antologia de Textos*. Traduções e notas Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova cultural (Os Pensadores).

HOBBS, Thomas (2002). *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*. Tradução e notas: Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone.

HOBBS, Thomas (1988): *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Nova Cultural.

KANT, Immanuel (1994). *Crítica da Razão Pura* (CRP). Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Calouste Gulbenkian.

KANT, Immanuel (1980): *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção "Os Pensadores").

LEIBNIZ (1962): *Essais de Théodicée*. Prefácio e notas de Jacques Jalabert. Aubier.

LEIBNIZ, G.W. (2004): *Discurso de Metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.

LOCKE, John (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford Clarendon Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2002). Carta de J. J. Rousseau ao Senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência). In: *Escritos sobre a Religião e a Moral*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no. 2. Tradução e notas de Ana Luiza Silva Camarani. Campinas: IFCH / UNICAMP, pp. 11-27.

RUSSELL, Bertrand (2012). *Por que não sou cristão e outros ensaios a respeito de religião e assuntos afins*. Tradução de Ana Ban. Porto Alegre: L&PM Pocket.

SHAFTESBURY (1999): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Edited by Philip Ayers. New York: Oxford University Press [Treatise IV. Book I e II].

VOLTAIRE (1980). Cândido ou O Otimismo. In: *Contos*. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural.

VOLTAIRE (1756). *Poème sur le désastre de Lisbonne*.
http://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne. Acessado em 22/08/2009.

Bibliografia Secundária

ANNAS, Julia (2007). Hume e o Ceticismo antigo. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano I, nº 2, pp.131-148.

BARRA, Eduardo (2002). As duas respostas de Kant ao problema de Hume. *Princípios*. vol. 9. nºs 11-12, Natal: UFRN, pp. 145-178.

BARRA, Eduardo (2011). *Quando criacionismo e evolucionismo tornam-se indistintos: lições a partir da crítica de David Hume às explicações da natureza em sua totalidade*. Artigo submetido.

BEAUDOIN, John (1999). On Some Criticisms of Hume's Principle of Proportioning Cause to Effect. In: *Philo* 2, vol. 2, (fall- winter) pp.27-41.
http://www.philoonline.org/library/beaudoin_2_.htm.
 Accessed: 17/07/2008.

BELL, Martin (2008). Hume on the Nature and Existence of God. In: *Blackwell Companion to Hume*. Edited by Elizabeth S. Radcliffe. USA: Blackwell Publishing LTD.

BLACKBURN, Simon (1999). Playing Hume's Hand. In: *Religion and Hume's Legacy*. Edited by D.Z. Phillips and Timothy Tessin. London: Macmillan Press.

CALVERT, B (1995). Another Problem About Part IX of Hume's *Dialogues*. In: *David Hume Critical Assessments*. Edited By Stanley Tweyman. Vol V. Religion. London: Routledge, pp. 286-291.

CAMPBELL, Joseph K. (1996). Hume's Refutation of the Cosmological Argument. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol.40, nº. 3 (Dec., 1996), pp. 159-173. Published by: Springer. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40026984> . Accessed: 09/03/2010.

CAPITAN, W. H. (1995). Part X of Hume's *Dialogues*. In. *David Hume Critical Assessments*. Edited by Stanley Tweiman. Vol. V (Religion). London, pp.292-299.

COLEMAN, Dorothy (2007). Introduction. In: *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. New York. Cambridge University Press, pp. 11-40.

CRUZ, Fernão de Oliveira Salles dos Santos (2001). *A Crítica Humeana do Finalismo*. Dissertação de Mestrado defendida no FFLCH, USP.

DAWKINS, Richard (2007). *Deus, um delírio*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras.

DENNETT, Daniel C. (1998). *A perigosa ideia de Darwin. A evolução e os significados da vida*. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco.

DYE, James (1989). A Word on Behalf of Demea. In: *Hume Studies*, vol XV, Number 1 (April 1989), pp-120-140. <http://www.humestudies.org>.

FERGUSON, James P. (1974). *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and 190its Critics*. New York: Vantage Press.

FRANKLIN, James (1980). More on Part IX of Hume's Dialogues. In: *The Philosophical Quarterly*, vol. 30 nº 118 (Jan., 1980), pp. 69-71. Published by: Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly: Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2219382>. Accessed: 27/01/2010.

FERRÉ, Frederick e FERRÉ R. (1984). In Praise of Anthropomorphism. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol 16, nº 3, pp. 203-212. Published by Springer. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40012658> . Accessed: 09/03/2010.

FIESER, James. *Escritos sobre religião*. Tradução de Jaimir Conte. Disponível em <http://www.cchla.ufrn.br/conte/txt-fieser2.pdf>.

FIESER, James (2001). História Natural da Religião. Introdução do Editor. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Tradução de Jaimir Conte. Disponível em <http://www.iep.utm.edu>.

FIESER, James (1995). Hume's concealed attack on religion and his early critics. In: *Journal of Philosophical Research*, Vol. 20, pp. 83-101. Disponível em <http://www.utm.edu/staff/jfieser/vita/research/conceal.htm>

FLEW, Antony (org.) (1992). *David Hume: Writings of Religion*. La Salle, III: Open Court.

FLEW, Antony (1961). *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry* London: Routledge & Kegan Paul.

FOGELIN, Robert J (2007). "A tendência do ceticismo de Hume". Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: *Sképsis*. Ano I número 1, p. 99-118.

GASKIN, J. C. (1995). Hume's Critique of Religion. *David Hume*. In: TWEYMAN, S (ed.): *Critical Assessments*. Vol. V. Londres: Routledge, pp. 56-69.

GASKIN, J. C. A. (1988). *Hume's Philosophy of Religion*, 2nd ed. London: Macmillan Press, pp. 74-93.

GASKIN, J. C. A. (1992). Hume on religion. In: NORTON, D. F. (ed). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University, pp. 313-356.

GASKIN, J. C. A. (1993). Introduction: In: HUME, D. *Principal Writings on Religion Including: Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Edição de J. C. A. Gaskin. Oxford, New York: Oxford, 1993.

GALE, Richard M (2007). The Failure of Classical Theistic Arguments. In: *The Cambridge Companion to Atheism*. Edited by Michael Martin. Cambridge Collections Online. Cambridge University Press, pp. 86-101.

GROULEZ, Marianne (2005). *Le sceptisme de Hume*. Paris: Presses Universitaires de France.

HAWKING, Stephen and MLODINOW, Leonard (2010). *The Grand Design*. New York: Bantam Books.

HOLLEY, David M. (2002). The Role of Anthropomorphism in Hume's Critique of Theism. In: *International Journal for Philosophy of Religion*,

vol. 51, nº 2 (April, 2002), pp. 83-99. Published by Springer. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40020994> Accessed: 09/03/2010.

KHAMARA, Edward J. (1992). Hume Versus Clarke on the Cosmological Argument. In: *The Philosophical Quarterly*, vol.42, nº 166 (Jan., 1992), pp. 34-55. Published by: Blackwell Publishing for the Philosophical Quartely. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2220447>. Accessed: 27/01/2010.

LEBRUN, Gérard (1993). *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

MACKIE, J. L. (1955). Evil and Omnipotence: In: *Mind*, New Series, vol. 64, nº 254 (April, 1955), pp.200-212. Published by Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2251467> - Accessed: 10/08/2011.

MARQUES, José Oscar de Almeida (2005). A crítica de Hume ao argumento do desígnio. *Dois pontos*. Curitiba. Vol. 1, n. 2, (jan-jun), pp. 129-147.

MARQUES, José Oscar de Almeida (2003). *Facing the epicurean dilemma: Rousseau and Voltaire in search of providence*, was presented at the XIIIth Biennial Colloquium of the Rousseau Association "Rousseau, Voltaire e Fanaticism", at the St Hugh's College, Oxford, UK. 26-29, June 2003.

MERRILL, Kenneth R (2008). *Historical Dictionary of Hume's Philosophy: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, (nº. 86). USA: The Scarecrow Press, Inc.

MONTEIRO, João Paulo (2009). *Hume e a Epistemologia*; revisão de Frederico Diehl [1ª. ed. brasileira]. – São Paulo: Editora UNESP; Discurso Editorial.

MONTEIRO, João Paulo (2003). *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.

MORRIS, William Edward (2010). *Hume's Project in the Dialogues*. Texto apresentado no IV Colóquio Hume (UFMG) em Belo Horizonte (agosto).

MOSSNER, Ernest Campbell (1978). The Religion of David Hume. In: *Journal of the History of Ideias*, vol. 39, no. 4 (oct-dec), pp. 653-663. <http://www.utm.edu/staff/jfieser/vita/research/conceal.htm>. Accessed 19/07/2008.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de (2001). Crítica Humeana da Razão. In: *Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR. pp.111- 132.

NEIMAN, Suzan (2003). *O mal no pensamento moderno: Uma história alternativa da filosofia*. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel.

NELSON, John O. (1988). The role of part XII in Hume's *Dialogues concerning natural religion*. *Hume Studies*, 1988, Vol. XIV, nº 2, nov, p. 347-371.

NOONAN, Harold (2007). *Hume*. Oxford: Oneworld Publications.

NOXON, James (1964). Hume's Agnosticism. In: *The Philosophical Review*. Duke University Press, Vol. 73, nº. 2, pp. 248-261.

NOXON, James (1995). In Defence of 'Hume's Agnosticism'. In: TWEYMAN, S (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. Londres: Routledge, Vol. V, pp. 70-75.

PENELHUM, Terence (1992). David Hume. *An Introduction to his philosophical system*. Indiana: Purdue University Press. Chapter Six: Religion, pp. 160-192.

PENELHUM, Terence (1966). Divine Goodness and the Problem of Evil. In: *Religious Studies*, vol. 2, no. 1 (Oct., 1966), pp. 95-107. Published by: Cambridge University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20004639>. Accessed: 10/08/2011.

PIKE, Nelson (1970). Hume on the argument from design. In: HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited and with commentary by Nelson Pike. New York: Bobbs-Merrill Company, pp. 127-238.

PIKE, N. Hume on Evil (1995). In: TWEYMAN, S (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. Vol. V. Londres: Routledge, 1995, pp. 300-314.

PITSON, Tony (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil. In: *Hume Studies*. Vol. 34, Number 1, April 2008.

PLANTINGA, Alvin (2009). Deus, o Mal e a Metafísica do Livre-Arbítrio. In: *Filosofia Unisinos*. Tradução de André Nascimento Pontes. São Leopoldo: Unisinos, pp. 318-344.

PRICE, John Valdimir (1965). *The Ironic Hume*. Austin: University of Texas Press.

RICHMAN, Robert J (1969). The Argument from Evil. In: *Religious Studies*, vol. 4, no. 2 (April 1969, pp. 203-211. Published by: Cambridge University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20004716>. Accessed by 10/08/2011.

ROWE, William L (1971). The Cosmological Argument. In: *Nous*, vol 5, nº 1 (Feb., 1971), pp. 49-61. Published by: Blackwell Publishing. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2214451>. Accessed: 27/01/2010.

RUSSELL, Paul (2002). Free Will and Irreligion in Hume's Treatise. *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. Cambridge University Press, August. <http://www.philosophy.ubc.ca/faculty/russellp/Journals/ainsliepaper.pdf>

RUSSELL, Paul (2008). Hume on Religion. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter), Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-religion>.

SILVA, Marcos Rodrigues da (2006). Hume e o argumento do desígnio. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 113, Junho, pp.115-130.

STAHL, D. E. (1995). Hume's Dialogue IX Defended. In: *David Hume Critical Assessments*. Edited by Stanley Tweyman. Vol V. Religion. London: Routledge, pp. 282-285.

STEINBERG, Eric (1997). In: *David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding and A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Edited by Eric Steinberg. Indianápolis: Hackett Publishing Company, nº 14.

SMITH, Donald P. (2003). "Kant on the Dependency of the Cosmological Argument on the Ontological Argument". In: *European Journal of Philosophy* 11.2, pp. 206-218. Oxford: Blackwell Publishing.

SMITH, Norman Kemp (2005). *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. USA: Palgrave.

SMITH, Plínio Junqueira (2006). *Dez Provas da Existência de Deus*. São Paulo: Alameda.

SMITH, Plínio Junqueira (1995). *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola.

STOVE, D. C. (1978). Part IX of Hume's Dialogues. In: *The Philosophical Quarterly*, vol.28, nº 113 (Oct., 1978), pp.300-309. Published by: Blackwell Publishing. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2219082>. Accessed: 27/01/2010.

STROUD, Barry (1995): *Hume*. London: Routledge.

STWEART, M.A. (1985). Hume and the Methaphysical Argument *a priori*. In: *Philosophy, its History and Historiography*. Edited by A. J. Holland. Dordrecht: Martines Nijhoff Publishers, 1985, pp. 240-253.

TILLEY, Terrence W. (1988). Hume on God and Evil: Dialogues X e XI as Dramatic Conversation. In: *Journal of the American Academy of Religion*, vol.56, n° 4 (Winter, 1988), pp. 703-726. Published by Oxford University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1464460>. Accessed: 09/03/2010.

TEWYMAN, Stanley (1982). An Inconvenience of Anthropomorphism. In: *Hume Studies*, vol. VIII, number 1 (April, 1982), pp.19-42. Stable URL: <http://www.humesociety.org/hs/about/terms.html>.

TWEYMAN, S. (1995) Hume's Dialogues on Evil. In: TWEYMAN, S (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. vol. V. Londres: Routldege, pp. 315-322.

WEISBERGER, Andrea M. (2007). The Argument from Evil. In: *The Cambridge Companion to Atheism*. Edited by Michael Martin. Cambridge Collection On Line. USA: Cambridge University Press, pp.166-181.

WILLIFORD, Kenneth (2003): Demea's *a priori* Theistic Proof. *Hume Studies*, Vol. 29, Number 1, April, pp. 99-123.

WRIGLEY, Michael (1992): "Prefácio". In: HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

YANDELL, Keith E. (1990). *Hume's "Inexplicable Mystery"* (Philadelphia: Temple University Press).