

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTE E CULTURA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TIAGO EVERALDO DA SILVA**

**A CRÍTICA DE HUME AO ARGUMENTO DO DESÍGNIO**

**OURO PRETO - MG  
2020**

TIAGO EVERALDO DA SILVA

A CRÍTICA DE HUME AO ARGUMENTO DO DESÍGNIO

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião e Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda.

OURO PRETO  
2020

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S586c Silva, Tiago Everaldo da .  
A crítica de Hume ao argumento do desígnio. [manuscrito] / Tiago  
Everaldo da Silva. - 2020.  
132 f.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro  
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Filosofia.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Teologia natural. 3. Desígnio inteligente  
(Teleologia) . 4. Antropomorfismo. 5. Analogia. I. Miranda, Sérgio Ricardo  
Neves de. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - SIAPE: 1.231.526



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos 11 dias do mês de março do ano de 2020, às 14:00 horas, nas dependências do Centro de Educação a Distância (Cead), foi instalada a sessão pública para a defesa de dissertação do mestrando Tiago Everaldo da Silva, sendo a banca examinadora composta pelo Prof. Dr. Sergio Ricardo Neves de Miranda (Presidente - UFOP), pelo Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen (Membro - Externo), pelo Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha (Membro - Externo). Dando início aos trabalhos, o presidente, com base no regulamento do curso e nas normas que regem as sessões de defesa de dissertação, concedeu ao mestrando 30 minutos para apresentação do seu trabalho intitulado "O Presente Trabalho Tem como Objetivo Apresentar e Avaliar a Crítica do Filósofo Esco- Cês David Hume ao Argumento do Desígnio. para Uma Melhor Compreensão do Contexto, Bem Como para Esclarecer com Ou Contra Quem o Autor Fala, Ofereceremos, no Primeiro Capítulo, Um Panorama Histórico Acerca da Teologia Natural Constituída Pelo Desígnio em Sua Base, Cujo Recorte Será da Revolução Científica, Século XVI, Até Meados do Século XVIII, Período no Qual Se Encontra Hume. no Segundo Capítulo, Faremos Uma Breve Exposição da Epistemologia De Hume e Discutiremos Suas Primeiras Investidas Contra o Desígnio, na Seção XI da Investiga-ção Sobre o Entendimento Humano. Finalmente, no Terceiro Capítulo, Discutiremos a Crítica Humiana Sobre o Desígnio nos Diálogos Sobre a Religião Natural, Buscando Avaliar Se as Obje- ções do Personagem Filo às Lacunas da Analogia Aplicada ao Desígnio, ao Antropomorfismo E Sua Alternativa Naturalista, como Melhor Explicação para o Desígnio, Demonstram, de Fato, A Debilidade do Argumento. Palavras-Chave: Teologia Natural; Argumento do Desígnio; Antropomorfismo; Argumento Por Analogia; Fideísmo.". Terminada a exposição, o presidente da banca examinadora concedeu, a cada membro, um tempo máximo de 30 minutos para perguntas e respostas ao candidato sobre o conteúdo da dissertação, na seguinte ordem: Primeiro Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha; segundo Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen; terceiro Prof. Dr. Sergio Ricardo Neves de Miranda. Dando continuidade, ainda de acordo com as normas que regem a sessão, o presidente solicitou aos presentes que se retirassem do recinto para que a banca examinadora procedesse à análise e decisão, anunciando, a seguir, publicamente, que o mestrando foi aprovado, sob a condição de que a versão definitiva da dissertação deva incorporar todas as exigências da banca, devendo o exemplar final ser entregue no prazo máximo de 60 (sessenta) dias à Coordenação do Programa. Para constar, foi lavrada a presente ata que, após aprovada, vai assinada pelos membros da banca examinadora e pelo mestrando. Ouro Preto, 11 de março de 2020.

Prof. Dr. Sergio Ricardo Neves de Miranda

Presidente

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen  
(Participação por Videoconferência)

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de  
Noronha  
(Participação por Videoconferência)

Mestrando

Certifico que a defesa realizou-se com a participação a distância do(s) membro(s) Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen, Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha e que, depois das arguições e deliberações realizadas, cada participante a distância afirmou estar de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora, redigido nesta ata.

Prof. Dr. Sergio Ricardo Neves de Miranda

Presidente

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar e avaliar a crítica do filósofo escocês David Hume ao argumento do desígnio. Para uma melhor compreensão do contexto, bem como para esclarecer com ou contra quem o autor fala, ofereceremos, no primeiro capítulo, um panorama histórico acerca da teologia natural constituída pelo desígnio em sua base, cujo recorte será da revolução científica, século XVI, até meados do século XVIII, período no qual se encontra Hume. No segundo capítulo, faremos uma breve exposição da epistemologia de Hume e discutiremos suas primeiras investidas contra o desígnio, na Seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano*. Finalmente, no terceiro capítulo, discutiremos a crítica humiana sobre o desígnio nos *Diálogos sobre a religião natural*, buscando avaliar se as objeções do personagem Filo às lacunas da analogia aplicada ao desígnio, ao antropomorfismo e sua alternativa naturalista, como melhor explicação para o desígnio, demonstram, de fato, a debilidade do argumento.

Palavras-chave: Hume; Teologia natural; Argumento do Desígnio; Antropomorfismo; Argumento por Analogia; Fideísmo.

## ABSTRACT

The present paper aims to present and evaluate the Scottish philosopher David Hume's critique to the design argument. In order to better comprehend the context, as well to clarify to or against whom the author speaks, we will offer, in the first chapter, a historical overview about the natural theology composed by the design in its base, making a cutout from the scientific revolution, 16th century, until mid-18th century, period in which Hume lived. In the second chapter, we will make a brief exposition of Hume's epistemology and will discuss his first attacks to the design in Section XI of the *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Finally, in the third chapter, we will discuss the humean critic to the design in the *Dialogues Concerning Natural Religion*, trying to evaluate if the objections made by the character Philo to the gaps of the analogy applied to the design, to the anthropomorphism and its naturalistic alternative, as best explanation for the design, really shows the argument's weakness.

Keywords: Hume; Natural Theology; Design Argument; Anthropomorphism; Argument by Analogy; Fideism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
1 UM BREVE HISTÓRICO DO ARGUMENTO DO DESÍGNIO .....	12
1.1 O desígnio na história.....	12
1.2 Francis Bacon (1561-1626).....	18
1.3 Robert Boyle (1627-1691).....	23
1.4 Isaac Newton (1643-1727) .....	26
1.5 Richard Bentley (1662-1742) .....	31
1.6 Samuel Clarke (1675-1729).....	33
1.7 Joseph Butler (1692-1752).....	41
2 A CRÍTICA AO DESÍGNIO NA <i>INVESTIGAÇÃO SOBRE ENTENDIMENTO HUMANO</i> . .....	45
2.1. Epistemologia .....	47
2.1.1. <i>O princípio da cópia: impressão e ideia</i> .....	47
2.1.2. <i>Os princípios de associação de ideias</i> .....	49
2.1.3. <i>O forçado de Hume: relação de ideias e questões de fato</i> .....	50
2.1.3.1. <i>Inferência causal</i> .....	52
2.1.3.2. <i>Conexão necessária</i> .....	55
2.2. A crítica ao desígnio .....	62
2.2.1. <i>O argumento do desígnio</i> .....	62
2.2.2. <i>Se levarmos em conta as evidências empíricas (causa e efeito), podemos inferir que o universo foi criado por um Deus moralmente bom?</i> .....	68
2.2.3. <i>As inconveniências do mal para o teísmo natural</i> .....	71
2.2.4. <i>O apelo à analogia como uma fortificação para o argumento</i> .....	76
2.3. Ponderações acerca da estratégia naturalista de Hume para crítica ao argumento a partir do desígnio.....	80
3 A CRÍTICA AO DESÍGNIO NOS <i>DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL</i> .....	84
3.1. O argumento do desígnio e as objeções de Filo e Demea às suas lacunas .....	87
3.1.1. <i>O argumento nos Diálogos</i> .....	87
3.1.2. <i>A debilidade da analogia e a singularidade do universo</i> .....	90
3.1.3. <i>A crítica ao antropomorfismo</i> .....	99
3.1.3.1. <i>O antropomorfismo é uma condição necessária para justificar a ordem natural?</i> .....	100

3.1.3.2. <i>As inconveniências do antropomorfismo a partir do princípio de causa e efeito</i> .....	106
<b>3.1.4. <i>A alternativa naturalista como melhor explicação para o desígnio</i></b> .....	<b>111</b>
3.1.4.1. <i>A hipótese do universo como um animal e Deus como a sua alma</i> .....	112
3.1.4.2. <i>A hipótese epicurista é coerente com a perspectiva naturalista</i> .....	116
<b>3.2. Breve nota sobre o mal nos <i>Diálogos</i>.</b> .....	<b>126</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>130</b>



## INTRODUÇÃO

Nosso intento é ler os *Diálogos sobre a religião natural* como uma crítica aos equívocos da teologia natural. Esta é entendida como um esforço filosófico para justificar a existência de Deus por meio da experiência sensível ou da luz natural da razão. O saldo dessa crítica é o enfraquecimento do teísmo compreendido como judaico-cristão. Essa avaliação decorre daquela ideia de que, ao submeter Deus aos ditames naturais, a teologia natural acaba por contaminar os atributos divinos com as imperfeições e corrupções da natureza.

A questão se Hume é ou não ateu e, se a sua crítica leva ao ateísmo, certamente vão aparecer no percurso deste trabalho, mas de modo transversal e periférico. Apesar de considerarmos um debate interessante para entendermos o propósito da filosofia da religião de Hume, não é o nosso objetivo principal nesse momento, porque, além de essa preocupação não ser o núcleo duro dos *Diálogos*, é uma discussão bastante complexa, que demandaria um projeto específico, pois, nessa obra e noutros escritos afins aos quais tivemos acesso até então, Hume não confessa textualmente que fosse ateu ou que a finalidade de sua filosofia da religião fosse desconstruir a religião, conforme apregoavam os seus detratores.

Dessa forma, o ponto ao qual pretendemos chegar é que as críticas de Hume serão bastante corrosivas à teologia natural não porque Hume tenha alguma aversão à religiosidade, mas porque, na sua avaliação, a teologia natural, apesar de bem intencionada, acaba por corromper o conceito do Deus judaico-cristão no afã de torná-lo racional nos moldes do método científico de matriz Bacon-newtoniana.

Para Hume, numa busca incansável de tornar Deus – um ente fundamentalmente de fé, alcançado pela revelação e/ou graças às criatividades imaginativas – tão consistente quanto aos princípios da lógica e da ciência, os adeptos da teologia natural transgridem o conceito original de Deus, trazendo-o para os limites da natureza. Assim, como não podem divinizar a natureza (para evitar o politeísmo ou o panteísmo), esses teístas se veem em apuros para sustentarem seus atributos originários (onipotência, total benevolência, onipresença, perfeição, etc.). Ou seja, nesse sentido, a teologia natural se volta contra si mesma, pois, se forem coerentes com as regras das ciências da natureza, correm o risco de se tornarem heréticos, porque limitam Deus; se forem fieis à teologia revelada, num dado momento, terão de abandonar a natureza (a experimentação) ou forçar uma ligação desta com a dimensão espiritual por meio de circunlóquios verbais, o que deixa de ser uma conexão natural ou necessária e passa a ser arbitrária. Nossa tese é que, segundo Hume, se levarmos a teologia

natural a sério e esforçarmos para torná-la coerente, somos conduzidos a três caminhos possíveis:

- i) se considerarmos Deus como um ser supremo com todas as perfeições, podemos alcançá-Lo e até compreendê-Lo por meio dos fenômenos naturais, mas apenas até onde nosso entendimento seja capaz de chegar. Mas, a partir desse ponto, temos que assumir o “salto da fé” (fideísmo);
- ii) podemos admitir que Deus seja submetido às leis da natureza com atributos imensuráveis ou até superiores, mas não únicos e totalizantes, o que possibilita a existência de mais de um Deus (politeísmo);
- iii) ou suspendermos o juízo e continuarmos procurando-O à medida que nosso entendimento sobre Ele e a natureza vá se alargando (ceticismo).

Dessa forma, nossa ideia é verificarmos, no final, se essas três chaves de leitura são plausíveis ou se há possibilidade de aventarmos outras.

Para sedimentar a nossa exposição e verificarmos de onde Hume parte, com quem e contra quem ele fala, pensamos ser prudente abordar o problema em três capítulos. No primeiro, um recorte histórico em alguns personagens da ciência e da filosofia que direta ou indiretamente influenciaram a filosofia da religião de Hume. No segundo, exporemos as bases epistemológicas de Hume e suas investidas sobre o desígnio a partir da *Investigação acerca do entendimento humano* (IEH)<sup>1</sup>. E por fim, no terceiro, um estudo detido e sistemático sobre a crítica humiana acerca do desígnio a partir dos *Diálogos* (D)<sup>2</sup>.

No tocante ao apanhado histórico, nossa intenção é selecionar aqueles pensadores que, da Revolução Científica do século XVI até Hume no século XVIII, se empenharam em diminuir as contradições entre a teologia revelada e a natural. Ou seja, aqueles pensadores que, além de se destacarem na ciência e na filosofia natural, também tiveram o seu lugar no sentido de conciliar Deus e ciência. Dentre essa grei de cientistas e filósofos da natureza, cujo legado foi trazer e ampliar o debate acerca da teologia natural na modernidade, alguns encontram ressonância nos *Diálogos* de Hume. Essa obra, apesar de pouco extensa textualmente, tem uma densidade filosófico-teológica consideravelmente abrangente, o que ampliaria a possibilidade de encontrarmos traços de outros pensadores que não são contemplados em nossa lista. Não obstante, como nosso foco nos *Diálogos* é o argumento do

---

<sup>1</sup> Usaremos esta nomenclatura abreviada, de uso corrente entre os estudiosos humianos, para citações literais, seguida do número da seção, da parte (quando houver), número do parágrafo e página. Ex.: IEH, I, i, §1, p.1. E quando referirmos a ela de modo aleatório usaremos *Primeira investigação*.

<sup>2</sup> Usaremos esta nomenclatura para citações literais, seguida do número da parte, número do parágrafo e número de página. Ex.: D, I, §1, p.1. E apenas *Diálogos* para demais referências à obra no curso do texto.

desígnio, nosso rol de pensadores será suficiente para caracterizarmos os interlocutores de Hume no que tange às suas considerações sobre a teologia natural. Assim, a nossa enumeração começa com Bacon, depois há Boyle, Newton, Bentley, Clarke e Butler.

Num segundo momento, será necessário inteirarmos da epistemologia humiana. O argumento do desígnio é um argumento *a posteriori*, ou seja, a partir da experiência. Esta, por sua vez, fornece informações básicas que habitualmente conjugamos umas com as outras e, dessa conjunção constante, nossa mente é levada a inferir algo tomado até certo ponto como regra geral. Ao observar que constante e regularmente cada animal e vegetal nasce, cresce e morre, o entendimento infere que, no futuro, ocorrerá o mesmo com todos aqueles que possuírem características semelhantes a tais seres. Assim, temos que uma das características principais na base do argumento é a indução. O argumento é inicialmente apresentado nos *Diálogos* em forma de analogia, que é um tipo especial de indução, pois ao invés de enumerarmos vários objetos e daí extrairmos elementos para aumentar a possibilidade de a conclusão ser verdadeira, enumeramos e comparamos apenas duas instâncias similares para daí tirarmos uma conclusão. Mas, para chegarmos a esse ponto, é preciso que observemos a *Primeira Investigação* para vermos a epistemologia que está na base problemática da indução levantada por Hume. Dessa forma, para entendermos o aporte filosófico, quando Hume ensaia uma crítica ao desígnio na Seção XI da referida obra, retomaremos algumas seções anteriores para sabermos o que Hume entende por *impressão e ideia, associação de ideias, relações de ideias e questões de fato, inferência causal, causa e efeito*, bem como *conexão necessária* para então entendermos os problemas que envolvem a aplicação do raciocínio indutivo no argumento do desígnio.

Como já mencionamos anteriormente, as lacunas da analogia aplicada ao argumento do desígnio nos *Diálogos* é o nosso principal problema que abordaremos no terceiro capítulo. Com efeito, para o apresentarmos, o desenvolvermos e daí vermos a que consequências podemos chegar, adotaremos o seguinte modo de exposição: primeiramente, exploraremos as limitações da analogia a partir da objeção de que, devido aos limites de nosso entendimento, o acesso aos dados que temos é muito ínfimo em relação ao que o universo pode conter. Isso quer dizer que comparar a fabricação de artefatos humanos com a do universo, mesmo guardadas as devidas proporções, é muito tênue e forçado; em seguida, veremos, à luz do personagem Filo, que a estratégia teísta de estabelecer uma mente inteligente como causa primeira para a ordem natural apresentará inconsistências com a relação de causa e efeito que a experiência dos fatos apresenta. Ou seja, a busca incansável por um desígnio para o mundo, gerido por um Super Agente com atributos supremos, não passa de um desejo humano de ver

suas qualidades projetadas em escala universal. Tal visão antropomórfica do mundo parece poética e elegante, mas não seria arrogância e egoísmo colocar as necessidades particularmente humanas como necessidades universais?; finalmente, analisaremos a alternativa naturalista proposta por Filo como uma explicação melhor e mais coerente com a ordem, contiguidade, regularidade, constância e uniformidade dos fatos que a experiência mostra. Essa alternativa de Filo parte dos princípios experimentais propostos por seu amigo, o teísta natural/experimental Cleantes. Porém, essa personagem e o teísmo em geral pensam, com razão, que ela é perigosa, porque leva à dispensa da hipótese teísta, não só como uma melhor explicação, mas até a dispensarmos como uma simples explicação possível para a ordem natural. Isto é, a natureza não precisa de Deus para ser explicada e compreendida. Assim, pensamos que o recorte nesses três pontos seja suficiente para expormos e analisarmos se ou como as críticas de Hume colocam, em xeque, a teologia natural e o desígnio em sua base.

## 1 UM BREVE HISTÓRICO DO ARGUMENTO DO DESÍGNIO

Apresentaremos, neste capítulo, um breve histórico do argumento do desígnio, do início da modernidade até Butler, com o intuito de identificar os autores com os quais Hume discute e de esclarecer os termos e pressupostos dessa discussão. Isso porque o pensamento de Hume sobre a religião envolve as preocupações filosóficas de seu tempo, que, em grande medida, resultaram da revolução copernicana. Então, os pensadores elencados abaixo são importantes para entendermos de onde, com quem e contra quem Hume pode estar em discussão sobre o desígnio.

A abordagem humiana parte do mesmo campo de reflexão de seus antecessores, o qual é a religião natural. Isto é, o entendimento de que Deus pode ser compreendido pela experiência e pela luz natural da razão. Contudo, diferentemente dos antecessores, o posicionamento humiano é visivelmente crítico. Dessa forma, no curso de nossa exposição, quando for necessário, faremos referência a Hume, mas o critério é concentrarmos apenas na apresentação das ideias concernentes à teologia natural tratadas por aqueles que são considerados mais importantes para o tema e o contexto.

### 1.1 O desígnio na história

O ponto do qual partimos é que o argumento do desígnio<sup>3</sup> ganhou relevância a partir da Revolução Científica nos séculos XVI e XVII. A Revolução Científica, mais especificamente, compreende o período que vai da publicação do *De revolutionibus*, de Nicolau Copérnico, em 1543, até a primeira publicação dos *Principia mathematica philosophie naturalis*, de Isaac Newton, em 1687. Além dos dois já mencionados, temos como pensadores clássicos da Revolução Científica Tycho Brahe, Johannes Kepler e Galileu Galilei<sup>4</sup>. A característica geral, que faz jus chamar esse período de revolucionário, é a mudança da visão cosmológica aristotélico-ptolomaica fundamentada no geocentrismo para o

---

<sup>3</sup> Contudo, isso não quer dizer que ele não tenha sido tratado desde antiguidade com certo grau de sofisticação. O argumento desígnio, segundo Álvaro Nunes (2005, p. xviii), já aparece, por exemplo, nos diálogos *Fédon* (97c) e *Timeu* (46 d-e) de Platão; na *Física* (II, 194 b) de Aristóteles; no *De natura deorum* (II, 34-35 e 37) de Cícero; e na *Suma Teológica* (Parte 1, Questão 2, Artigo 3) de Tomás de Aquino. A comparação das diferenças e semelhanças nas formulações do argumento do desígnio na história da filosofia é útil e interessante, porém esse trabalho não pertence ao âmbito dessa dissertação.

<sup>4</sup> Além desses, Alexandre Koyré, em sua obra *Do mundo fechado ao universo infinito*, aponta como personagens importantes no processo da revolução e seus desdobramentos também Nicolau de Cusa, Marcelo Palingenius, Thomas Digges, Giordano Bruno, William Gilbert, René Descartes, Henry More, Malebranche, Richard Bentley, Joseph Raphson, George Berkeley e Gottfried Leibniz.

heliocentrismo copernicano. Assim, quando Copérnico tira a terra do centro de seu sistema, e juntamente com ela também o ser humano, e coloca o sol em seu lugar, ambos deixam de ser centrais e absolutos nessa nova visão de mundo. Tal visão de mundo entende que para compreender ou se chegar às leis gerais que regem a natureza, deve-se começar pelas experiências particulares. Dessa forma, o método indutivo ganha força e relevância.

O processo de conhecimento deixa de ser perene e passa a ter uma conotação progressiva e cumulativa de dados, informações, checagem de hipóteses e assim por diante. Com efeito, nesse sentido, Tycho Brahe dá sua contribuição, por exemplo, substituindo a ideia de esferas materiais que arrastavam os planetas pela de órbita planetária; a partir dessa ideia, Kepler demonstra matematicamente que o movimento dos planetas não é perfeitamente circular, mas elíptico; de posse desse aparato, Galileu mostra que a física terrestre não é diferente da celeste; e influenciado pela efervescência das ideias daqueles gigantes anteriores, Newton coroa esse processo revolucionário na cosmologia com sua teoria da gravitação universal (REALE & ANTISERI, 1990, p. 185ss).

Desses traços gerais, depreendemos o ponto que nos interessa no tocante à teologia natural. A experiência particular das coisas naturais se torna o critério para o ponto de partida da investigação. Assim, o método de investigação deixa de ser predominantemente dedutivo e passa a ser indutivo<sup>5</sup>. Isso implicou no modo de conceber e expor os atributos divinos que passaram a ser tratados de forma diversa da tradicional. Os atributos divinos tais como total benevolência, perfeição, onipotência, etc. não seriam recebidos e aceitos apenas pelas revelações do autor sagrado, mas também seriam procurados, certificados e confirmados pela investigação da natureza. A saber, a tradicional teologia revelada continuaria sendo fundamental (pelo menos, para Bacon ou Newton, por exemplo), mas a sua compreensão poderia ser mais consistente e aceitável no círculo científico se partisse das coisas sensíveis (efeitos) para as não sensíveis, onde opera o Criador (causa). Dessa forma, ao perceberem que as leis que regem o céu são as mesmas que regem a terra (e a presença de leis evoca

---

<sup>5</sup> Na lógica clássica, o argumento dedutivo é entendido como aquele que dada a veracidade e a relação entre os enunciados tomados como premissas, a consequência ou conclusão terá de ser verdadeira. Já o raciocínio indutivo leva a uma conclusão provável de ser verdadeira, dada a verdade ou a alta probabilidade das premissas. Esse é o caso das generalizações. A regra básica para este método é tomar o maior número de amostras ou exemplos de dados possíveis. Exemplo: Mercúrio e Vênus são inabitáveis por humanos por serem muito quentes. Marte, Saturno, Júpiter, Netuno, Urano e Plutão também são inabitáveis por serem muito frios. Os demais planetas conhecidos de nossa galáxia e outras também não são habitáveis por fatores semelhantes e outros mais hostis à vida humana. Assim, podemos concluir que, até então, exceto a Terra, os outros planetas, concernidos no mundo conhecido pela astronomia atual, têm grande probabilidade de não serem habitáveis por humanos. Nossa enumeração seguiu a seguinte fórmula:  $p_1$  não é H,  $p_2$  não é H,  $p_3$  não é H ...  $p_n$  não é H. Logo, todo p, exceto T, não é H. Outra regra que fora levada em conta aqui foi que não tomamos amostras somente de nosso sistema solar, mas também de outros sistemas da Via Láctea, bem como outras galáxias alcançáveis por nossas sondas e telescópios. Isto é, levamos em conta a representatividade e a base da coleta das amostras.

ordenamento que, por sua vez, supõe um ordenador), a ideia de um artífice universal próximo e atuante no mundo ganhou força entre os pensadores de viés naturalista do século XVII.

A concepção da ideia de Deus *enquanto tal* não mudou após a revolução científica dentro do espectro daqueles que são classificados como teístas. Mas podemos dizer que o modo de se chegar a Ele diversificou um pouco, pois parte dos teístas sentiu a necessidade de reforçar e esclarecer os seus atributos para os ilustrados da época, mediante os instrumentais da razão e da ciência. Os atributos do Deus judaico-cristão são os que vieram da revelação das Sagradas Escrituras, assim assimilados pelos escolásticos e não de outro modo pelos teístas naturais modernos. Contudo, o discurso que os modernos, adeptos da teologia natural, passaram a utilizar, com o intuito de dialogar com o modo de filosofar de seu tempo, difere do predominantemente escolástico. Ou seja, uma apologética baseada apenas na mística, na poética e na fantasia não tinha mais eficácia num mundo cujo fascínio pela experimentação e pela razão florescia. Se o discurso religioso não se apropriasse desse cabedal, ficaria para trás.

Alguns autores medievais buscaram estabelecer a existência de Deus por meio da razão. Esse é o caso de Anselmo. De acordo com Katherin Rogers (2015, p. 18), as fontes básicas para o conhecimento de Deus são as Sagradas Escrituras e a Sagrada Tradição, mas Anselmo achava também que a razão poderia reforçar a compreensão divina. A razão funcionaria aqui como aquela faculdade que leva o homem a ser humilde. A tomar consciência dos seus próprios limites, pois mesmo que execute os projetos mais grandiosos neste mundo, eles ainda são ínfimos em relação à grandeza do universo. Então, o reconhecimento de sua pequenez frente ao “maior que existe” não é uma mera aniquilação do crente, mas um exercício razoável em direção ao melhoramento, à elevação e à sofisticação de seu ato de fé. A ideia era que, ao conhecê-Lo e compreendê-Lo até os limites do entendimento humano, o crente teria mais razões para adorá-Lo, amá-Lo e obedecê-Lo. Todavia, nós, que somos limitados, podemos conhecer um Ser que transcende os limites de nosso ser e do nosso entendimento? Na sua totalidade, não, mas, para responder a essa questão, segundo Rogers,

Anselmo adota a analogia platônica consagrada pelo tempo: embora possamos ver o sol, somos ofuscados se tentarmos olhar diretamente para o Sol. Ao tentar, ainda que de modo limitado, compreender a natureza de Deus, não devemos confinar nossa concepção ao que o intelecto humano pode imaginar ou descrever para si mesmo. E se virmos que algo *tem* fundamento, não deveríamos rejeitá-lo somente porque não conseguimos compreender *como* pode realmente ter fundamento (Ibidem, p. 20).

Como dito acima, Deus é um ser onipotente, onisciente e sumamente bom que não se revela diretamente a nós. Ele faz uso de alguns iluminados como o Autor Sagrado, a Igreja e

os teólogos, para interpretar esses atributos supremos para nós. O que importa aqui é o crente ter consciência de que Deus tem razões para existir, mesmo que, de fato, nunca saiba como tal Ser tenha tais razões. Sobre a concepção desses atributos e as suas implicações no discurso filosófico-cristão, Rogers diz:

A concepção clássica de Anselmo desses traços difere significativamente daquela de muitos filósofos da Religião contemporâneos. A onipotência divina certamente não significa que Deus possa fazer qualquer coisa logicamente possível de ser realizada por *alguém*. Significa que Deus pode fazer qualquer coisa logicamente possível de ser realizada por *um ser perfeito e ilimitado*. Deus não pode fazer uma rocha demasiado pesada a ponto de ele não poder carregá-la. A onipotência também implica que Deus é a fonte absoluta de tudo o que não é ele próprio e que realmente existe. Aquela última frase precisa ser acrescentada, a fim de que alguém não suponha que Deus é a fonte do mal. Na tradição clássica, o mal não é algum tipo de substância ou objeto. É a falta do que deveria estar ali. Até mesmo as leis da lógica e da matemática existem em dependência de Deus como um reflexo da natureza divina. E Deus conserva toda a criação no existir de momento a momento. O que as coisas *são* é o que ele pensa que devem ser, e se ele deixasse de pensar uma coisa, ela cessaria de existir. Com respeito à onisciência divina, Deus sabe absolutamente tudo, inclusive o futuro. No tocante à bondade divina, a natureza mesma de Deus é o padrão para o bem, e tudo o que é bom ou valoroso o é ao copiar ou refletir a natureza divina (Ibidem, p. 20-1).

No excerto acima, Rogers sintetiza bem o perfil do teísmo clássico medieval. Deus é a fonte e o princípio de tudo, exceto do mal, uma vez que este não existe de fato, pois é apenas a ausência d'Ele, que é o bem. Assim, dado, por exemplo, que Deus é sábio, livre, poderoso, cognoscível, providente e bom, então a vida no mundo faz parte de seu propósito e intenção de manter e conservar a natureza para o bem de suas criaturas e a exaltação de sua grandeza. Em outros termos, diríamos que dado o assentimento de que Deus existe, o homem tem o referencial para derivar e/ou sustentar de modo simplificado qualquer coisa que se encaixe na categoria criatura de Deus.

Na modernidade, a princípio, há também o assentimento da existência de Deus. No entanto, ela não é tomada como uma certeza *a priori* da qual as coisas derivam de modo simples, porque a crença na existência de Deus passa a ser corroborada pelas experiências particulares das quais as evidências vão se acumulando até chegarmos a um grau de probabilidade elevado e, conseqüentemente aceitável da hipótese que enuncia a existência de Deus<sup>6</sup>. Em suma, a teologia natural pós-revolução científica tem, em sua retaguarda, a revelação, mas a crença de que Deus é o artífice do universo tem que passar pelo crivo do método de raciocínio indutivo. Este dá ao teísta uma boa ferramenta epistêmica, na ótica da

---

<sup>6</sup> Aqui é um exemplo de aplicação do raciocínio indutivo definido na nota 5, p. 13.



teologia natural, para aumentar seu grau de adesão frente a um ataque ateuista no campo da filosofia, mas a certeza absoluta é do âmbito da fé e da subjetividade.

O movimento filosófico e científico dos séculos XVI e XVII colocou em evidência a filosofia natural, por causa da força empirista da nova filosofia ou ciência. Esta leva em conta a razão, o cálculo, a lógica e a abstração (teoria), mas tudo isso, para se tornar regra, precisa ser confrontado com a experimentação (situação simulada e controlada pelo investigador por meio de hipóteses e leis já reconhecidas). Nesse ambiente, a força da filosofia natural oxigenou os argumentos dos adeptos do materialismo. Em decorrência disso, parece-nos natural também que os ateus<sup>7</sup> fossem encorajados a dirigirem a sua artilharia argumentativa contra as especulações religiosas e metafísicas desprovidas de algum grau de naturalidade. Mais atrás, diríamos ainda que viria o séquito dos agnósticos e céticos engrossando a marcha contra os castelos argumentativos e conceituais dos religiosos.

No entanto, entre os adeptos da filosofia natural havia também aqueles que viram nela uma boa arma para combater os inimigos da verdadeira religião em seu próprio terreno. Esses teístas se esforçaram em lançar mão do arcabouço teórico e argumentativo da filosofia natural para fundamentarem as suas teses teológicas tendo o cuidado de não entrarem em conflito com a revelação. Na verdade, para sermos assertivos e diretos, diríamos até que a revelação é pressuposta. Assim, tendo a revelação na retaguarda, a observação da engenhosidade e do artifício presentes no funcionamento dos mecanismos naturais nada mais era do que o modo de averiguar a atuação de um Grande Artífice pela via científica e racional.

A partir do momento em que a ciência passa a explicar mais detalhadamente a função, a utilidade e o propósito de cada ser e/ou cada membro que compõem cada ser, abriu-se um espaço precioso para os teólogos simpáticos à natureza verem que de uma infinidade de contrastes surge uma espantosa simetria da qual advém a beleza de todo o complexo arquitetônico do universo. E dado tal ordenamento e finalidade dentre as coisas, que

---

<sup>7</sup> Uma alusão a esse fenômeno é feita por Koyré ao comentar a “divinização do espaço” por Joseph Raphson. Na visão deste, à luz de Koyré, o discurso da revolução científica fez com que muitos se enveredassem pelo ateísmo devido à compreensão errônea da extensão tomada como algo desprovido de perfeição, unidade e realidade. “*Os filósofos – diz Koyré – tinham razão, é claro, ao removerem da Causa Primeira a extensão imperfeita, divisível, imaterial. No entanto, ao rejeitarem todas as espécies de extensão, abriram o caminho para o ateísmo, ou melhor, para o hilotatismo, a grande número de pessoas, sobretudo àquelas que não desejavam se deixar ludibriar por engenhosos circuitos de circunlóquios ambíguos, nem ficar embaraçados com noções e termos obscuros e ininteligíveis. Assim procediam Hobbes e alguns outros: como não encontravam em nenhuma parte do mundo esse Ser Supremo infinito e eterno, sem extensão, julgavam que ele não existisse, e temerariamente ofereciam suas opiniões ao mundo. Assim também haviam procedido alguns dos antigos, os quais insistiam na incompreensibilidade do Ser Supremo. De acordo com Raphson, a explicação de todas essas aberrações deve ser procurada na compreensão errônea da própria essência da extensão, que falsamente tida como necessariamente uma coisa imperfeita e desprovida de toda unidade e realidade. Na verdade, entretanto, a extensão, como tal, é uma coisa positiva e denota uma perfeição das mais reais*” (KOYRÉ, 2010, p. 176).

aparentemente largadas ao acaso seriam caóticas, inferir que haja um *designer* inteligente universal indicando o papel de cada coisa no mundo se torna quase uma condição necessária para a causa de tal ordenamento. Daí a busca pelo casamento entre ciência e religião abriu o campo para os adeptos do desígnio atuarem. O que não significa dizermos que na teologia anterior, inclusive a pré-cristã, alguém não tenha olhado para a harmonia e a beleza do mundo como resultados do desígnio de um ordenador ou artífice universal.

Como pontuamos anteriormente, o teísmo escolástico já havia pensado na filosofia (razão) como um instrumento de compreensão de Deus apenas com a força do entendimento humano. A teologia natural, em uma primeira fase, somou a essa compreensão, por meio da luz natural da razão, a ideia de uma ordem presente no mundo da qual se infere que tal ordem foi arquitetada por um agente universal, que é Deus. Essa abordagem é chamada por Alister McGrath (2016, p. 62) de *argumento a partir do desígnio*. A partir do final do século XVII, período que alcançará Hume, a teologia natural passa a observar o mundo como algo projetado conforme um propósito. Para arquitetar um grande projeto como este, supõe-se um grande arquiteto e inteligente que, por sua vez, deve ser Deus. A esse modo de pensar McGrath dá o nome de *argumento para o desígnio*<sup>8</sup>.

Em suma, podemos dizer que a teologia natural de primeira fase acrescenta a ordem à luz natural da razão. A de segunda fase acrescenta o propósito à ordem e à luz natural da razão, ou seja, a ordem, que existe na natureza, fora colocada lá com um propósito. Enfim, seja no sentido de encontrar uma causa primeira para a ordem ou para o propósito dessa ordem, a teologia natural moderna se transformou numa filosofia natural. Diferentemente dos medievais, a filosofia natural, para os modernos, deixou de ser um mero instrumento para os circunlóquios teológicos. Deus, no sistema newtoniano, por exemplo, não é só uma mera questão de fé, mas também um elemento que preenche as lacunas do modelo padrão do pensar científico e filosófico. No campo acadêmico, a filosofia natural ou ciência é o núcleo duro da teologia natural moderna na defesa dos ataques dos adversários da religião, mas, no confessional, a revelação se mantém como fundamento.

Nosso recorte será em Bacon, Boyle, Newton e os newtonianos Clarke, Berkeley, Bentley e Butler que, conforme os comentadores dos *Diálogos*, de alguma forma ou outra, encontram alguma ressonância nos dois principais personagens teístas dos *Diálogos*, Demea e Cleantes, que debatem com o céptico Filo, que estaria mais próximo de Hume do que o próprio Hume pensava. No momento oportuno, voltaremos a essa discussão, no terceiro capítulo.

---

<sup>8</sup> J. C. Gaskin (ver abaixo, cap. 2, p. 45) distingue os argumentos que partem da ordem e regularidade de *nomológicos* e os que visam à ordem e ao fim de *teleológicos*.

Há um ponto em comum entre todos esses autores que é relacionar investigações de cunho científico-natural com as verdades e as investigações religiosas, bem como seguir as pegadas de Newton. Todavia, há uma bifurcação<sup>9</sup> entre Clarke e os outros newtonianos, pois enquanto aquele dá preferência para o aspecto racional e matemático de Newton, estes seguem uma linha preferencialmente empirista. Ou seja, Clarke busca mais o Newton matemático para aplicá-lo em sua defesa da religião e da existência de Deus, enquanto Butler e Bentley flertam mais com o Newton físico.

## 1. 2 Francis Bacon (1561-1626)

Na tentativa de distinguir e sistematizar as áreas do conhecimento, a nosso ver, bem sucedida, Francis Bacon, em sua obra *O progresso do conhecimento*, dá-nos a dica do referencial e ponto de partida que utilizou para sua reflexão. Ao fazer o seu histórico sobre o progresso da humanidade capitaneado pela instrução desde as narrativas míticas das civilizações primordiais, Bacon elege o conhecimento como uma ferramenta de emancipação do homem. É pelo conhecimento que o homem é capaz de olhar para o mundo e observá-lo de forma mais aberta, honesta e sem preconceitos ou superstições. Apesar de ser distinto, o conhecimento humano inicia-se na experiência do mundo, mas não pode estar desvinculado nem muito menos ser contrário aos desígnios divinos.

É [diz Bacon] uma verdade comprovada e uma conclusão da experiência que um conhecimento pequeno ou superficial de Filosofia pode inclinar a mente dos homens ao ateísmo, mas que um pequeno avanço nesse campo traz a mente de volta à religião. No início da Filosofia é quando as causas segundas, mais próximas dos sentidos, se oferecem à mente do homem; se elas ali permanecem e se fixam, podem induzir o esquecimento da causa suprema; mas quando alguém avança mais um pouco e vê a ligação das causas e a obra da Providência, daí, de acordo com a alegoria dos poetas, ele facilmente acreditará que o mais alto elo da cadeia da natureza deve estar atado ao pé do trono de Júpiter (BACON, 2006, p. 18-19).

Talvez seja por algo nesse sentido que Bacon volta ao Gênesis para mostrar que nessa narrativa histórico-sapiencial pode ser captada, lida e compreendida a revelação divina por meio do grande livro da natureza. Nesta se encontram as causas segundas onde o conhecimento sensitivo ou mais básico é capaz de alcançar. Mas, ao se aprofundar nesse conhecimento sensitivo com um olhar para o além, podemos encontrar elos e alguma forma

---

<sup>9</sup> Esta observação é apenas informativa. Não é nosso objetivo explorá-la, pois nosso foco é apenas o aspecto naturalista e empirista desses pensadores.

de alcançar as causas primeiras onde residem os deuses. Segundo ele, por causa de uma exacerbada adoração à mente e ao entendimento humano,

os homens se afastaram demasiado do estudo da natureza e das observações da experiência e deram cambalhotas para cima e para baixo em suas próprias razões e ideias. A esses intelectualistas, que não obstante são comumente considerados os mais sublimes e divinos filósofos, Heráclito faz uma justa censura, dizendo: "Os homens buscam a verdade em seus próprios pequenos mundos, e não no grande mundo que lhes é comum"; pois desdenham de soletrar e assim, progressivamente, de ler no volume das obras de Deus (Ibidem, p. 46).

Dessa forma, o conhecimento divino é a mente em escala universal que pensa e planeja a obra, e o humano é o que ocorre na dimensão natural. Ao atuar no mundo, a natureza humana recria e reelabora a obra divina dentro dos limites de seu entendimento, porque o entendimento humano está sob os ditames das leis de Deus por meio da atuação das leis naturais. Ou seja, a presença de leis na natureza é a revelação da atuação e governo da mente divina sobre o mundo que, por sua vez, podem ser captadas pelo entendimento dos homens de boa vontade.

Posto isso, parece fazer sentido o pioneirismo de Bacon, ao olhar para a história da cristandade e reconhecer que a teologia revelada chancela o primado da ciência que ao perscrutar o funcionamento dos fenômenos da natureza se dá conta do artifício que leva a leis que, por sua vez, proporciona perceber a uniformidade e a regularidade, algo comumente próprio de algum artífice que atua em tal obra (universo). Então, sendo que o desígnio está na base da teologia natural e Bacon é um dos primeiros a usar o termo teologia natural de forma mais específica e sistematizada na modernidade (PETERFREUND, 2012, p. viii), podemos afirmar que ele também está no rol daqueles que impulsionaram e ofereceram condições para que o desígnio se desenvolvesse na filosofia da religião da época.

No tocante ao aparecimento do termo "teologia natural", Bacon começa por explicar como se dá o conhecimento humano ao fazer uma analogia da água que cai do céu com a que nasce da terra para, assim, apresentar o que é concebido como Teologia (ou Ciência Divina) e Filosofia. Segundo Bacon (2006, p. 103), assim como a vida natural necessita tanto da água que nasce da terra quanto da que cai do céu, também o homem consegue progredir integralmente, no quesito conhecimento, se relacionar e/ou conciliar Filosofia (conhecimento humano) com a Teologia (conhecimento divino).

De forma mais direta, diríamos que só com a Filosofia o homem se limita a olhar para a horizontalidade, privando-se da transcendência; já, se limitar apenas à transcendência, o homem perde a dimensão da objetividade e da naturalidade, pois, afinal, ele vive, convive e

pensa situado no mundo. Daí, com outra analogia do conhecimento com a árvore, ele esclarece que a humanidade, na tentativa de buscar uma espécie de tronco para o conhecimento, chegou à ideia de *Philosophia Prima*, que, às vezes, fora associada ou chamada de teologia natural e outras ciências sublimes como a Lógica, por exemplo, mas não de modo claro como cada qual poderia abordar uma mesma coisa. Ou seja, no entender de Bacon, até então não estava claro o que era competência exclusiva da filosofia, da teologia ou da lógica.

Feitas essas e outras observações no decorrer de sua exposição, Bacon apresenta a sua definição de teologia natural.

Sendo, portanto, essa ciência posta em primeiro lugar, enquanto ancestral comum, como a Berecintia<sup>10</sup>, que teve uma progenitura tão celeste, *omnes coelícolas, omnes supera alta tenetes* [todos os habitantes do céu, todos os habitantes das alturas], podemos voltar à distribuição anterior das três Filosofias - divina, natural e humana. Quanto à Filosofia divina ou Teologia natural, trata-se do saber ou rudimento de saber a respeito de Deus que pode ser obtido a partir do estudo de Suas criaturas; esse conhecimento pode ser denominado divino no que respeita a seu objeto e natural no que respeita à luz. (2006, p. 107).

A presente passagem descreve, com certa clareza, o que já apontamos anteriormente acerca da relação de complementaridade entre o divino e o natural. O conhecimento divino é o que o homem pode alcançar por meio de uma teologia natural. Isto é, o conhecimento de Deus mediante a contemplação da natureza (criaturas). Dessa avaliação baconiana, pensamos ser razoável inferir que o divino é o que engendra e dá razões para a existência das coisas que o entendimento humano é capaz de alcançar. Por isso, Deus é o objeto dessa ciência (Teologia). E o natural é a revelação desse objeto nas criaturas através do entendimento (luz, que pode ser entendida como “luz natural da razão”). Ou seja, o homem é capaz de conhecer a natureza a partir de um instrumental técnico de investigação proporcionado por suas próprias faculdades cognitivas.

Como proposto em seu *Novum Organum*, em linhas gerais, a estrutura básica da teoria do conhecimento de Bacon (2002, p. 20) começa pelo exercício de purificar o intelecto dos ídolos<sup>11</sup>. O segundo passo é estabelecer uma forma para a nova natureza das coisas projetadas

---

<sup>10</sup> Era outro nome dado a deusa Cibele (romanos) ou Reia (gregos).

<sup>11</sup> Estes consistem nos *ídolos da tribo, da caverna, do foro e do teatro*. Os *ídolos da tribo* são as crenças que herdamos da sociedade, como o de encontrar e forçar um paralelismo antropomórfico nas coisas que, na verdade, não há: a imagem do homem na lua, por exemplo; os *ídolos da caverna* (casa) são crenças de caráter individual ou familiar instigadas pelos livros que lemos, pelos filmes a que assistimos, pela religião que professamos, etc. e daí crermos, por exemplo, que a terra é plana ou que há uma ordem mundial conspirando contra nós, etc.; os *ídolos do foro* são aqueles que vêm por meio do intercâmbio dos homens. Como usam da linguagem para se comunicarem, acabam por tornar a linguagem humana originariamente vulgar. A saber, esta não corresponde,

pelo homem a partir da matéria como, por exemplo, manipular uma composição metálica que seja forte tanto quanto o ferro, porém, mais leve e imune à ferrugem, para utensílios domésticos, bélicos, etc. Feito isso, Bacon sugere que o método mais adequado para conhecermos a natureza é o indutivo. Todavia, ele pondera que a indução por enumeração de meras experiências simples é ineficaz para um conhecimento mais consistente. Por isso, sugere a indução por eliminação. Esta consiste em aplicar o critério das tábuas de “presenças”, de “ausências” e de “graus”. Dado um objeto, por exemplo, temos: na primeira, enumeramos os fenômenos em que o calor ocorre (fogo, raios solares, meteoros, relâmpagos, etc.); na segunda, registramos os fenômenos em que há luminosidade, mas não ocorre calor, como os raios lunares, fogos fátuos, etc.; e, por fim, na última tábua, verificamos os graus onde a intensidade de calor é maior ou menor. De manhã, por exemplo, os raios de sol são menos intensos do que quando o mesmo está a pino ao meio-dia. De posse dessas ferramentas, Bacon entende que, pela exclusão ou eliminação, o investigador tem condições de excluir hipóteses falsas e, dessa forma, chega a uma conclusão mais consistente como esta: “o calor é um movimento expansivo e forçado, que se desenvolve, segundo partes menores” (Ibidem, p. 157).

Após chegar a essa primeira hipótese, o investigador poderá deduzir fatos implicados e previstos por ela. E ao experimentar esses fatos em circunstâncias diversas, verificará se tais fatos podem ser atestados pela hipótese. O recurso técnico ao qual Bacon (Ibidem, p. 200) recorre para testar esses fatos é o que ele chama de estratégia do *experimentum crucis*<sup>12</sup>, que consiste na bifurcação das hipóteses acerca da causa de uma natureza para eliminar alguma dúvida iminente. A saber, ao estabelecer a causa hipotética para um dado fenômeno, confrontamo-la com uma contrária. Segundo o autor (Ibidem, p. 206), podemos, por exemplo, confrontar a hipótese de que os corpos caem devido à força da massa terrestre com a de que eles caem por sua própria natureza (peso). Ora, se a última hipótese fosse verdadeira, os corpos deveriam ter o mesmo peso em qualquer lugar. Como não é isso que ocorre, a primeira apresenta mais consistente e, eliminada a dúvida, é a escolhida.

---

em geral, ao que as coisas são de fato. Isto, por sua vez, influencia na linguagem obscura dos filósofos. A expressão “o sol já vai alto no céu”, por exemplo, é usada indiscriminadamente pelo vulgo e por letrados, mas sabemos que a ideia de movimento e “altura” do sol evocada pela expressão, em relação à terra, é inadequada, tendo em vista a astronomia moderna; e os *ídolos do teatro* referem-se aos circunlóquios da filosofia que assemelham mais a uma encenação do que à realidade experimentável, pois se preocupam em fundamentar suas disputas mais em axiomas da tradição e de autoridade do que levar em conta o mundo que os cercam. O argumento da “complexidade irreduzível” dos organismos, em favor de Deus, é um exemplo apropriado para o caso.

<sup>12</sup> Alusão às cruzes que eram colocadas nas estradas para indicar bifurcações.

Dessa forma, ao se dispor de um método investigativo coerente com a experiência e com o alcance das faculdades intelectivas, a natureza é o ponto de partida para o conhecimento humano. É na contemplação e na investigação da natureza que o homem encontra seu lugar no mundo. Mas ao investigá-la, tomar ciência de suas leis e utilizá-las em prol do bem e da necessidade da humanidade, o homem se aproxima de Deus. Disso decorre que ao fazermos ciência da natureza, podemos ser levados a reconhecer que há nela algum desígnio e a ocorrência deste venha de algo externo que, por sua vez, é Deus.

Na sequência de o *Progresso do conhecimento*, Bacon corrobora as nossas considerações acima ao dizer que “os limites deste conhecimento são suficientes para refutar o ateísmo, mas não para informar a religião. Assim, Deus jamais fez um milagre para converter um ateu, porque a luz natural teria bastado para fazê-lo confessar a existência de um Deus” (BACON, 2006, p. 107). Porém, logo em seguida, ele ressalva que a “luz natural” revela a habilidade e a ação do artífice, mas não a sua imagem. Então, para se chegar a Deus, é preciso uma razoável dose de reflexão. Por isso, Deus não faz milagre para converter ateus, mas para converter os idólatras e supersticiosos. Nesse sentido, em termos de culto, temos uma distinção entre reconhecer os desígnios do artífice na sua obra e o culto a esse artífice (o Grande *Designer*). Em se tratando de Deus, a religião dá um passo além da Filosofia Natural, mas esta é útil para a reflexão e refino do culto. Como, por hora, não é nosso objetivo distinguir culto religioso do fazer teológico-natural, acreditamos ser suficiente o exposto no sentido de mostrarmos o papel de Bacon na história do desígnio, bem como na constituição dos limites e do alcance do que se passou a ser entendido como teologia natural na modernidade.

Em suma, o papel de Bacon no que concerne à reflexão sobre a presença de um desígnio no mundo, se dá a partir da ideia de que o conhecimento da natureza é uma forma de emancipação humana, porém sem perder o referencial divino. Uma investigação superficial da natureza pode atender as necessidades materiais do homem, mas é investigando, de forma sistemática e aprofundada o “livro da natureza,” que encontrará a causa primeira de toda a ordem natural das coisas, inclusive a de si mesmo. Para Bacon, o conhecimento inicial é de superfície. Este dá conta da vida prática, mas sem um aprofundamento reflexivo acerca da natureza, a compreensão humana do mundo pode cair no ateísmo ou na superstição. Por isso, ao conjugar uma investigação rigorosa e livre de preconceitos da natureza com a teológica, reconhecer-se-á que se dispõe de uma ordem que se remete a uma causa primeira. E esta é Deus.

O referencial de Bacon em termos teológicos é a revelação, mas esta sem uma reflexão filosófica rigorosa e sistemática vira superstição, assim como a filosofia sem o referencial divino vira ateísmo. Ambos, em sua visão, são prejudiciais para o progresso da humanidade.

### 1.3 Robert Boyle (1627-1691)

Bacon deu um passo no sentido de sedimentar e adequar as investigações teológicas dos séculos XVI e XVII às da ciência emergente. Depois dele, um dos proeminentes cientistas daquele tempo que seguiu essa rota foi o piedoso irlandês Robert Boyle. Em geral, os manuais de história qualificam-no como químico, físico e filósofo. É uma qualificação justa, mas, segundo, Paolo Rossi (2006, p. 358), Boyle não era alquimista, nem farmacêutico, nem médico. Na verdade, ele era um exímio “filósofo da natureza” e experimentalista como demandava o espírito da época. Ademais, inspirando-se em Descartes, desenvolveu um criterioso método de coleta, registro e confrontação de dados que justamente, por isso, e por seu sistemático combate à alquimia, lhe rendera o título de “pai da química moderna”. Seu prestígio e contribuições para a química foram tais que seu nome é atribuído a uma lei<sup>13</sup> acerca das transformações gasosas. Outro feito ao qual o nome de Boyle está atrelado é a fundação da *Royal Society*.

Todas essas qualidades e outras, que este espaço não permite apontá-las, deram-lhe um lugar na história, mas, para o nosso propósito, a que nos interessa é a sua piedade cristã e sua simpatia pela teologia natural que, conseqüentemente, leva a ver a sua queda pelo argumento do desígnio na base dessa teologia. Para Boyle, como também será para Newton, Deus é uma peça indispensável na estrutura de seu pensamento filosófico-científico. De acordo com Benjamin Jantzen (2014, p. 61), Boyle levava a filosofia cristã tão a sério que até doou parte de seus bens para que, após a sua morte, financiasse uma série de palestras (*The Boyle's Lectures*) em defesa da religião cristã contra os “notórios infiéis” daquele tempo. Isto é, ateus, deístas, pagãos, judeus e maometanos. As palestras em memória de Boyle reuniram muitos pensadores influentes da época em defesa do cristianismo – dentre os quais Bentley e Clarke –, o que reavivou o debate acerca do desígnio e a relação de complementaridade entre ciência e religião.

---

<sup>13</sup> A Lei de Boyle enuncia que, num sistema fechado, se a temperatura for constante, a pressão sobre o gás é inversamente proporcional ao seu volume. Ex.: Suponhamos que a temperatura de um gás qualquer dentro de uma seringa seja 24°C. Se empurrarmos o êmbolo da seringa com uma pressão de 8 atm (atmosfera), o volume será de 3 litros (8x3 = 24). Se puxarmos o êmbolo, a pressão diminuirá. Ou seja, se a pressão for de apenas 6 atm, o volume aumentará para 4 litros (6x4 = 24).



Segundo Jantzen (Ibidem), a piedade de Boyle é perceptível em seus trabalhos científicos e naturalistas, apesar de ele não ter tratado de um argumento do desígnio explicitamente. Talvez isso se deve ao fato de que fosse claro e evidente para Boyle a função de Deus “no desígnio e na criação do universo”. De acordo com Jantzen, um exemplo bastante claro do apreço de Boyle pelo desígnio está numa passagem de sua *A Disquisition about the Final Causes of Natural Things*.

Como veremos, a preocupação de Boyle não é provar a existência de Deus, porque esta já é pressuposta no seu sistema, mas afirmar que, mesmo tendo um conhecimento carente sobre Deus, nós podemos ampliar nosso entendimento sobre Ele e reconhecer a necessidade de sua participação na natureza, ao darmos conta da *engenhosidade* e *propósito* das coisas particulares ao alcance de nossas experiências ordinárias.

Como um experimentalista, Boyle não nega que a natureza bruta possa criar padrões similares a objetos de forma aleatória como rochas parecidas com figuras humanas, animais, etc., mas quando se trata de seres vivos, a finalidade de cada órgão se impõe ao nosso entendimento, que, por sua vez, passa a buscar uma causa fundamental ou primeira de tal propósito, objetivo ou finalidade. Então, no que concerne à formação e ao fim da estrutura dos seres vivos, Boyle afirma que estes requerem que:

grande número e concurso de causas conspirantes, grande série de movimento e operações, é completamente improvável que fossem produzidos sem a superintendência de um Agente Racional, Sábio e Poderoso o bastante para alinhar e dispor os vários agentes e instrumentos interventores, em conformidade com a maneira indispensável para a produção de um efeito bastante remoto. E não seguirá, portanto, que se o acaso pudesse produzir uma leve estruturação em algumas partes da matéria, poderíamos seguramente concluir que ele seja capaz de produzir um aparelho tão requintado e admirável como o corpo de um animal (BOYLE, 1688, p. 45-6) (*Tradução nossa*)<sup>14</sup>.

A exposição no excerto acima é de difícil compreensão, mas com a ajuda de Jantzen (2014, p. 62), podemos compreender que o ponto de Boyle é que há a agência de um ser inteligente atuando sobre os organismos ao passo que a atuação do acaso na constituição das coisas é questionada. Boyle parte do princípio de que há alguns fenômenos naturais, dentre estes, por exemplo, os seres vivos, que possuem uma complexa e intrincada cadeia de partes

---

<sup>14</sup> “Such a number and concourse of conspiring causes, and such a continued series of motions and operations, that 'tis utterly improbable, they should be produced without the superintendency of a Rational Agent, Wise and Powerfull enough to range and dispose the several intervening Agent's [sic] and Instruments, after the manner requisite to the production of such a remote effect. And therefore it will not follow, that if Chance could produce a slight contexture in a few parts of matter; we may safely conclude it able to produce so exquisite and admirable a Contrivance, as that of the Body of an Animal.”

articuladas de tal maneira que mantêm e reproduzem o organismo como o sistema de reprodução dos animais. Tal cadeia complexa, composta por partes articuladas, cuja finalidade é colocar o organismo em funcionamento, é improvável que venha do acaso. Dado que cada parte dos seres vivos tem uma função, nossa razão se inclina a aceitar que a existência e manutenção dos seres vivos sejam projetadas com determinado fim por um criador inteligente. À luz de Boyle, podemos dizer que pernas, pés, dedos, garras, asas, boca, bico, fossas nasais, etc. não existiriam na composição dos animais se não tivessem alguma finalidade ou propósito<sup>15</sup>. Segue-se daí que seja provável que haja um Deus que tenha criado os seres vivos.

Como cientista, a desconfiança de Boyle, em relação à ideia de que a constituição das coisas seja aleatória, parece ser honesta, pois, de fato, a experiência mostra que, apesar das transformações naturais (o nascimento turbulento da terra, o período de calmaria e estabilidade atual, bem como seu colapso), os ciclos cósmicos e igualmente os particulares da terra (reprodução animal e vegetal, estações lunares, etc.) seguem uma ordem e uma regularidade. Nenhum naturalista obviamente rejeita isso. Entretanto, a partir de tais constatações, assegurar que, para seres e organismos complexos agirem em tamanha sintonia, é necessário que haja um Agente Inteligente externo, é forçar o argumento em favor do teísmo. Todavia, havemos de reconhecer que os limites da tecnologia experimental e a atmosfera ainda demasiadamente teologizada da filosofia e da ciência da época não possibilitaram que ele pensasse de outra forma.

O argumento de Boyle em favor da participação e atuação de Deus nos fenômenos naturais assenta-se na estratégia da ordem (cadeia de partes interagindo) e finalidade (manutenção e reprodução dos seres vivos). Para Boyle, como exímio cristão, é claro que Deus é criador de tudo; tanto das coisas animadas quanto das inanimadas. Não obstante, como cientista, especificamente, como químico, Boyle (1688, p. 46) deixa em aberto o surgimento de fenômenos que possam aparecer de forma aleatória, pelo menos no âmbito dos seres inanimados, como os padrões em mármore que se assemelham às imagens de cidades e humanos (Ibidem), bem como depósitos de minerais em forma de folha de samambaia (Ibidem, p. 94). Dessa maneira, a piedade de Boyle o faz concentrar seu arsenal científico a favor de Deus como um Super Agente do universo. E, até os “fenômenos aleatórios”, que poderiam abrir espaço para agentes estranhos aos desígnios do grande agente, estão sob a

---

<sup>15</sup> Abaixo, veremos, na seção 3.1.4.2, página 122, que Cleantes retoma este ponto (que será seguido por Newton e Bentley, conforme abaixo, pág. 29 e 32 respectivamente) a fim de sustentar que há um propósito ou finalidade para cada membro que compõe um organismo cuja necessidade só pode ser justificada mediante a ação deliberada e planejada por um agente inteligente e externo.

tutela desse agente, dado que a ordem e fim nas coisas em geral apontam para as evidências de um planejador em vez do acaso.

#### 1.4 Isaac Newton (1643-1727)

De modo similar a Bacon e aos adeptos da teologia natural que se seguiram, Newton entende que Deus se revela por meio de sua obra. Isto é, pela natureza. Sendo assim, o acesso que temos a Deus é indireto, porque podemos perceber a sua força, poder e engenho no mundo, mas não temos acesso à imagem de sua “substância”. A reflexão newtoniana acerca da ideia de Deus parte das leis da natureza e o seu campo de análise dá-se no que ele chama de Filosofia da Natureza. Ou seja, é aquele tipo de análise que se orienta pela razão e experimentação. Em termos atuais, poderíamos chamar isso de ciência. Pelo menos, no “*Escólio geral*” dos *Princípios matemáticos da filosofia natural*, ele não usa a expressão “Teologia Natural” diretamente, mas a sua reflexão está pautada nela tão clara como podemos ver também a presença do desígnio, conforme se segue:

Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. E se as estrelas fixas são os centros de outros sistemas similares, estes, sendo formados pelo mesmo conselho sábio, devem estar todos sujeitos ao domínio de Alguém; especialmente visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do sol e que a luz passa de cada sistema para todos os outros sistemas: e para que os sistemas das estrelas fixas não caiam, devido a sua gravidade, uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a imensas distâncias entre si. (NEWTON, 1983, p. 20).

A primeira coisa que achamos por bem notar nessa passagem é a presença subliminar do primeiro ato de criação no Gênesis 1, 1-2. Newton não faz referência direta, até porque está fazendo, como ele mesmo diz, filosofia natural. Mas esta corrobora e leva ao que está nas narrativas da revelação ou, como ele chama na *Óptica*, de “primeira criação” (Ibidem, p. 54). Lá o texto diz que “Deus criou o céu e a terra”. Aqui Newton fala de “sistema solar, planetas e cometas” regidos por um “conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso”. Bacon apontou para esse fato como um germe de uma teologia natural no Gênesis. Assim também, não vemos de modo diferente no discurso de Newton, acrescido de uma entusiasta defesa do desígnio divino sobre os sistemas solares. Dessa maneira, na linguagem newtoniana esse Alguém (que na verdade tem as características de Deus) funciona como base tanto para o argumento cosmológico quanto para o do desígnio. No caso do primeiro, se o tomarmos como Causa Primeira ou Primeiro Motor para a existência do mundo; já no segundo caso, se o

tomarmos como aquele que planeja, organiza e governa o mundo com alguma finalidade no sentido de conservá-lo e transformá-lo dentro de uma ordem pré-estabelecida.

Outro ponto, que parece caro no tocante a esta leitura na chave da teologia natural e do desígnio a respeito do presente texto, é a presença da luz como fenômeno revelador da situação de cada sistema estelar, suas similaridades, equilíbrio entre forças e distâncias, trazendo assim ordem ao invés de caos. E no Gênesis 1, 3-4, no primeiro dia, após a criação da “matéria” (céus e terra), Deus começa a lhe dar forma ao criar a luz e separá-la das trevas. Com efeito, consideramos que o Deus do qual fala o Gênesis e o Alguém inteligente do sistema newtoniano, que dá o impulso inicial, arquiteta e ordena o mundo, parecem ser convergentes.

E no parágrafo seguinte ao trecho que destacamos acima, Newton faz questão de mostrar a sua concepção de um Deus como um *Designer* inteligente que governa o mundo, mas não é o mundo. “Esse Ser” – afirma Newton – “governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo” (Ibidem). O Deus newtoniano tem os atributos do clássico Deus abraâmico, a saber, é supremo, perfeito, eterno, infinito, onipotente e onisciente. Deus atua sobre todo o mundo, mas não é o mundo, porque é externo a ele. Na perspectiva de Newton, Deus é um *Pantokrátor*, ou seja, um Senhor do Mundo/Universo. Dessa forma, esse Deus governador tem uma característica bem específica: o domínio. Para Newton, só por ser Deus, mesmo que seja perfeito, por exemplo, não significa que seja *Senhor*, pois, para ser senhor, precisa-se de um domínio. Por outro lado, nem todo senhor é Deus. Assim, para encaixar no quesito domínio, tem que ser Deus e Senhor.

Posto isso, a consequência a que Newton quer chegar é de que assim como o artífice, mediante o domínio de suas regras e técnicas, informa sua obra e deixa nela os sinais de suas competências e habilidades, mas não a imagem tal e qual a de seu ser, também Deus deixa os sinais de seus atributos na natureza para que possamos contemplá-los, mas a sua imagem substancial não pode ser percebida.

Nos corpos, vemos somente suas figuras e cores, ouvimos somente os sons, tocamos somente suas superfícies exteriores, cheiramos somente os cheiros, e provamos os sabores: mas suas substâncias interiores não deverão ser conhecidas nem por nossos sentidos, nem por qualquer ato reflexo de nossas mentes: muito menos, temos qualquer ideia da substância de Deus (Ibidem, p. 21).

Contudo, como somos suas criaturas e percebemos a presença do atributo da inteligência nas ações humanas, então associamos a Ele alegoricamente características antropomórficas como riso, visão, audição, ira, construção, trocas, etc. Todavia, essas

imagens são apenas alegorias para efeito de comunicação de sua presença e atuação no mundo, mas de fato não são imagens da substância de seu Ser.

No livro III da *Óptica*, percebemos que o viés teológico naturalista de Newton referente à sua inclinação para o desígnio divino sobre as coisas e a força do artifício na composição dos corpos, sobretudo os orgânicos, é mais entusiasmado e enfático. Começamos pelo desígnio no ato da primeira criação de uma consistente matéria microcós mica e suas leis, que possibilitaram assim a sua conservação por muitas eras:

Parece provável para mim que Deus no começo formou a matéria em partículas movíveis, impenetráveis, duras, volumosas, sólidas, de tais formas e figuras, e com tais outras propriedades e em tal proporção ao espaço, e mais conduzidas ao fim para o qual ele as formou; e que estas partículas primitivas, sendo sólidas, são incomparavelmente mais duras do que quaisquer corpos porosos compostos delas; mesmo tão duras que nunca se consomem ou se quebram em pedaços; nenhum poder comum sendo capaz de dividir o que Deus, ele próprio, fez na primeira criação (Ibidem, p. 54).

E mais adiante, complementa:

Todas as coisas materiais parecem ter sido compostas das partículas duras e sólidas acima mencionadas, variadamente associadas na primeira criação pelo conselho de um agente inteligente. Pois convinha Àquele que as criou colocá-las em ordem. E se Ele assim fez, é não filosófico procurar por qualquer outra origem do mundo, ou pretender que este deveria se originar a partir de um caos pelas leis da Natureza: apesar de que, uma vez sendo formado, ele pode continuar por essas leis durante muitas épocas (Ibidem, p. 55).

A ênfase que Newton dá à necessidade de um desígnio na orquestração de todo o artifício na intrincada e complexa composição das coisas na natureza leva a pensar que seu trabalho científico se apresenta como uma base, suporte e demonstração de uma busca teológica. Se “não é filosófico” considerar a origem do mundo como espontânea e/ou legada ao destino cego das leis da natureza por elas mesmas, Deus, em Newton, não é uma questão só de fé, mas é também, ou até mais, uma consequência racional, lógica e científica.

Chegamos a essa formulação ao acompanharmos a conotação do termo “filosófico” nas duas obras que o consagrou como o pilar da ciência moderna: *Os princípios matemáticos* e a *Óptica*. Pelo contexto, temos a impressão de que o termo tem um peso e uma força tal no discurso newtoniano que se equivaleria à época ao que entendemos por ciência hoje, porque, no seu entender, é da filosofia que vem o rigor conceitual e metódico, a razoabilidade, a lógica e assim por diante. Dessa maneira, é impensável, para ele, a ausência de um desígnio no mundo, porque, em sua rigorosa investigação da natureza, não viu evidência de uma criação espontânea, cega e gratuita. Na sua avaliação, das operações mais simples às mais

complexas, há engenhosidade, propósito e finalidade. Segue-se daí que Deus se torna uma peça fundamental na cosmovisão newtoniana, pois a ordem, o padrão e a uniformidade percebida na complexidade dos fenômenos naturais sugerem uma inteligência operando, através de leis, sobre os mesmos.

Por isso, Newton parece reticente a enxergar a criação ou transformação da natureza por uma via meramente espontânea ou casual. Ora, se os fenômenos fornecem indícios de que há uma intenção agindo sobre eles, então o acaso, pelo menos até aqui, está neutralizado. Isso parece procedente, porque aceitamos que há leis universais às quais os corpos, que compõem o universo, se submetem necessariamente. Sendo que um dado sistema funciona em respeito às suas regras, de alguma forma ou de outra, podemos dizer que há alguma previsibilidade no seu funcionamento e dos efeitos deste. Nosso sistema solar pode ser um exemplo para esse enunciado. Ora, se o acaso não tem lugar no sistema cosmológico newtoniano, por via de consequência, a origem do mundo vinda do caos também não encontra lugar aqui, haja vista tais leis ocorrerem desde o início. E se há leis desde o início, há planejamento. Este, por sua vez, exige uma mente inteligente criando, aplicando e providenciando meios para que tais leis e princípios mantenham o mundo em funcionamento, num constante movimento de conservação e transformação. Logo, na visão de Newton, não é sábio ou filosófico desconsiderar um Agente Inteligente para orquestrar o mundo. A saber, concebê-lo como mera obra do acaso ou determinado por um destino cego é uma avaliação rasa e até estúpida, porque a constância e a regularidade das leis naturais possibilitam a fazer previsões futuras (eclipses solares, por exemplo, dezenas ou centenas de anos antes), o que, na visão do autor, é um indício claro de planejamento.

No tocante à engenhosidade e ao artifício nos corpos orgânicos, Newton ressalta que a ordem e a harmonia de um sistema complexo só podem ocorrer por meio de uma orquestração de um desígnio externo ao mesmo. Braços, pernas e dedos em uns; asas e bicos em outros; uns têm um mecanismo que os possibilitam rastejarem; outros para nadarem; e assim por diante. Tudo isso não pode ser fruto do acaso ou de uma ordem puramente cega. Tais características indicam que há algum propósito em toda essa engenharia orgânica.

Tal maravilhosa uniformidade no sistema planetário deve ter permitido o efeito da escolha. E assim deve a uniformidade nos corpos dos animais, tendo eles geralmente um lado direito e um esquerdo formados de modo igual, e em ambos os lados de seus corpos duas pernas atrás, e dois braços, ou duas pernas, ou duas asas na frente sobre seus ombros, e entre seus ombros um pescoço que alcança uma espinha dorsal, e uma cabeça sobre ele; e na cabeça duas orelhas, dois olhos, um nariz, uma boca e uma língua, situados de maneira igual. (...) E o instinto das bestas e insetos não pode ser o efeito de nada além do que a sabedoria e habilidade de um agente sempre vivo

e poderoso. (...) Deus é capaz de criar partículas de matéria de vários tamanhos e formas, e em várias proporções ao espaço, e talvez de diferentes densidades e forças, e, desse modo, variar as leis da Natureza e fazer mundos de várias espécies em várias partes do Universo. Pelo menos, não vejo nada em contradição com tudo isto (Ibidem, p. 56).

O propósito do excerto acima é ilustrar nossas considerações no parágrafo anterior. Contudo, achamos que vale a pena tecermos algumas ponderações acerca da ideia de “uniformidade do sistema planetário e dos corpos dos animais como efeito da escolha”. Como dissemos acima, um Agente Inteligente é fundamental no sistema cosmológico newtoniano. Outro dado importante é que esse Agente, guardadas as devidas proporções, é compreendido com características antropomórficas.

Dessa forma, temos aqui que tal uniformidade é efeito do desígnio de um Agente, mas também temos uma analogia da agência humana sobre os fenômenos de seu ambiente de experiência com o da agência de um Grande *Designer*. Com efeito, mesmo que o agir humano sobre as coisas que o cercam seja determinado, em grande medida, por leis da natureza, isso não significa que tal agir não seja, de algum modo, regido por escolhas do próprio agente. Ora, se o agente humano, mesmo limitado por suas condições naturais, é capaz de agir movido por algum critério de planejamento que demanda escolher este ou aquele caminho, quanto mais o Agente universal que, além de sua natureza lhe proporcionar tal liberdade, é a Causa Primeira de todos os elementos que estão à sua disposição.

Segue-se daí que, conforme o raciocínio de Newton, a uniformidade do movimento planetário, bem como a dos organismos dos animais são efeitos de um planejamento e consequentemente de escolha, haja vista o Agente, no ato de planejar o comportamento desses fenômenos, escolheu tais e tais elementos, conforme elencados no trecho acima, e não outros com suas respectivas ordens e fins.

Há trabalhos newtonianos de caráter especificamente teológicos como, por exemplo, *Observações sobre as profecias de Daniel e do Apocalipse de São João*. Mas acreditamos que o “*Escólio geral*” dos *Princípios matemáticos da filosofia natural* e a *Óptica* sejam suficientes para mostrar a relação entre ciência e teologia nesse período, e que Newton é mais um passo no percurso do desígnio até os personagens teístas nos *Diálogos sobre Religião Natural* de Hume.

### 1.5 Richard Bentley (1662-1742)

Richard Bentley é, juntamente com Joseph Butler (de quem falaremos depois), um daqueles que influenciaram Hume a criar o personagem Cleantes nos seus *Diálogos*. Mesmo que não encontremos referência textual a ele em Hume, o conteúdo de seu discurso teológico no seu sermão *A confutation of atheism: from the origin and frame of the world*, segue uma linha de teologia natural bastante similar à de Cleantes nos *Diálogos*. O alvo de Hume nessa obra é a teologia natural propagada pelos newtonianos nos séculos XVII e XVIII, representados pelo personagem Cleantes. Isso não quer dizer que os outros personagens, Demea e Filo, não tragam algum traço do newtonianismo vigente, porém, em nossa avaliação, a forte inclinação de Cleantes em ver os indícios da atuação de Deus no curso da natureza faz dele um forte candidato a representar a tendência empirista dos newtonianos da época. Peterfreund (2012, p. 89ss) elenca outros newtonianos empiristas como, por exemplo, John Ray, William Derham e William Whiston, bem como os deístas Matthew Tindal, John Toland e Anthony Collins; mas acreditamos que o recorte em Bentley e Butler seja suficiente para justificar nossa proposta de mostrar ao leitor algumas pistas do pano de fundo teológico-naturalista com o qual Hume dialoga na presente obra.

A teologia natural de Bentley segue a linha newtoniana: um mundo tão complexo, com uma infinidade de coisas contrastantes e diversas, funcionando com regularidade e ordem, não pode ser um mero efeito do acaso ou destino cego. Deve haver algum autor inteligente que tenha planejado isso. E a prova de que este artífice existe deve ser buscada na experiência do mundo sensível, já que a proposta de sua obra é refutar os adversários da religião cristã no seu próprio terreno, ou seja, na experiência do mundo, mas sem se esquecer de que o referencial é a revelação e a sua história sagrada<sup>16</sup>.

Em sua sexta *Boyle Lecture*, a primeira parte da série *From the origin and frame of the world*, Bentley (1692, I, p. 1-5) diz que as provas de que Deus existe são encabeçadas por três frentes gerais: 1) na natureza animada; 2) na natureza inanimada; e 3) na natureza humana. Ao desenvolver esses três pontos, ele discorre por cinco páginas, que sintetizamos assim: i) Bentley descreve os seres vivos (vegetais, animais e humanos). Estes são chamados de “almas imateriais”, parte mais nobre da criação onde podemos perceber o poder, a sabedoria e a bondade de Deus; ii) Ele faz referência ao equilíbrio de forças e reações químicas e físicas no espaço sideral que realçam a glória, a grandeza e a beleza da obra de Deus. Isso pode ser encontrado tanto na Sagrada Escritura quanto em relatos referentes aos pagãos e iletrados

---

<sup>16</sup> Ver seção 1.4, a partir da pág. 26, onde pontuamos que Newton chama o impulso inicial de “primeira criação”.



como os epicuristas, por exemplo, que falavam da contemplação de um grande Arco do firmamento, da multiplicidade de estrelas, do surgimento e fixação do sol, alternância dos dias e noites, das estações anuais, etc., como quase o único terreno do qual surgiu a noção de Deus para eles; iii) finalmente, ressalta “a existência divina dos acessórios e circunstâncias da vida humana”, haja vista que, em todas as nações civilizadas é possível encontrar uma crença e uma adoração universal de uma divindade; registros de feitos miraculosos, de profecias bem fundadas e atestadas, e assim por diante. Daí, pergunta Bentley retoricamente, se isso não for a prova do indício de que o mundo tem um autor inteligente, qual seria?

Após essa pergunta retórica, ele continua a fazer outras, mas a ideia é que os três aspectos elencados acima são, no seu entender, suficientes para mostrar a razoabilidade de Deus e a presença de seu desígnio no mundo àqueles que insistem em negar isso.

Dessa forma, se o universo tem um artífice, esse deve ser sublime. No entanto, Bentley, na leitura de Peterfreund, faz parte de uma linha teológica que considera Deus como o artífice sublime de um sistema não apenas sublime, mas de um sistema de sublime beleza. Então, podemos ver que Bentley é um teólogo newtoniano do braço empirista cuja leitura de mundo tende para um viés estético, apesar de isso não parecer sua principal preocupação, pois seu objetivo é mostrar a necessidade de Deus na constituição dos corpos, ou talvez a beleza que Bentley atribui ao olho seja periférica. Mas o fato é que ele demonstra certa admiração pela estrutura do olho, como algo extraordinário, portanto belo, conforme podemos perceber no seguinte trecho do último sermão da série *Structure and Origin of Human Bodies* das *Boyle Lectures*:

A admirável forma e estrutura do olho; que consiste em uma grande variedade de partes, todas excelentemente adaptadas aos usos da visão; que...tem muitos revestimentos e líquidos transparentes e coloridos, para que isso não possa tingir e corromper a luz que entra nele, por uma icterícia natural; que tem as suas pupilas tão constituídas, como se admite a contração e dilatação de acordo com diferentes graus de luz, e as exigências de ver que há pálpebras tão comodamente colocadas para limparem a poeira do globo, para espalhar a umidade necessária através de numerosas glândulas e ser desenhado como uma cortina para a conveniência do sono; que tem milhares de outras belezas em sua figura e textura ainda nunca estudadas e nem admiradas o suficiente: eles (ateus) responderão vivamente, que de boa vontade concedem tudo que pode ser dito para o louvor de um tão nobre membro; não obstante, não podem admitir por um bom raciocínio, *Ele que formou o olho, não verá?*<sup>17</sup> (BENTLEY, 1724, p. 177) (*Tradução nossa*)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Sl. 94, 9.

<sup>18</sup> “The admirable Frame and Structure of the Eye; which consists in so great a Variety of Parts, all excellently adapted to the Uses of Vision; that . . . hath its many Coats and Humors transparent and colourless, lest it should tinge and sophisticate the Light that it lets in, by a natural Jaundice; that hath its Pupil so constituted, as to admit of Contraction and Dilation according to the differing degrees of Light, and the Exigencies of seeing, that hath

O texto de Bentley realça a complexidade de apenas um órgão, no caso o olho, e a sofisticação de cada detalhe que tem o seu propósito. Daí, ao ampliarmos o desígnio de cada parte do olho, chegaremos ao desígnio do olho em relação ao corpo a que ele pertence, este em relação à espécie, esta ao ambiente e assim por diante até chegar ao grande desígnio que abrange todo o universo. Assim, a sincronia entre o desígnio de cada coisa com o do universo leva à admiração do observador atento ao se dar conta de que a natureza é bela.

Esse discurso de Bentley pode até parecer uma digressão poética e ingênua para os céuticos, mas os seus antecessores como Bacon e, sobretudo, Newton, consideravam a visão (com suas correlações orgânicas) e a luz como fundamentais para o conhecimento do mundo e para captar a revelação dos sinais de Deus nele. E um dos sinais mais admiráveis, nessa perspectiva, é a beleza, e a luz é a via fundamental para a sua contemplação. Nesse sentido, não é à toa que Bacon, ao preconizar a teologia natural, chama atenção para o primeiro dia da criação e Newton tenha escrito um tratado sobre a ótica<sup>19</sup>, pois naquele Deus abre a criação com a luz<sup>20</sup>, elemento importante na presente obra newtoniana.

Assim, para efeito de apresentação de que há uma teologia natural em Bentley, com o intuito de mostrar que a mesma não está na contramão das investigações da filosofia da natureza, nem em conflito com a revelada, o exposto acima já basta.

## 1.6 Samuel Clarke (1675-1729)

Seguindo nosso estudo histórico sobre a teologia natural e o desígnio, temos agora um proeminente newtoniano, que, apesar de vermos uma aura metafísica em seu discurso, – conforme podemos averiguar no seu debate com Leibniz sobre questões teológicas, metafísicas e físicas (CLARKE, 1983, p. 170ss) – a natureza, na verdade, é o elemento fundamental da reflexão. Ademais, além de ser discípulo de Newton e um importante teólogo da época, ele se pôs a defendê-lo de seus detratores e, ao mesmo tempo, usar o cabedal científico do mestre para defender também o cristianismo dos ataques céuticos, agnósticos, materialistas e ateus.

---

Eye-lids so commodiously placed, to cleanse the Ball from Dust, to shed necessary moisture upon it through numerous Glandules, and to be drawn over it like a Curtain for the convenience of sleep; that hath a thousand more Beauties in its figure and texture never studied nor admired enough: they will briskly reply, that they willingly concede all that can be said in the commendation of so noble a member ; yet not withstanding they cannot admit for good reasoning, *He that formed the Eye, shall not he see ?*"

<sup>19</sup> Cf. seção 1.4, a partir da página 26.

<sup>20</sup> Gn 1, 3.

Além das razões já mencionadas, a preferência por Clarke, dentre outros no final do século XVII e início do XVIII, dá-se porque os historiadores da filosofia geralmente o apontam como o autor contra quem Hume fala nos *Diálogos* devido à sua busca por demonstrar o ser e a existência de Deus, atacando o problema em dois flancos: pelo racional e experimental, porém, tendendo para o primeiro (NUNES p. xv.). Pode ser que Clarke seja um dos principais alvos de Hume, devido ao seu viés racionalista, mas não só, porque, na maior parte dos *Diálogos*, o embate central é entre o personagem cético Filo e o teísta natural Cleantes, que é de tendência fortemente empirista.

Ora, se Clarke era um newtoniano, e não há dúvida acerca disso, o empirismo de Newton permearia a filosofia da religião de Clarke, uma vez que, ao sair em defesa de seu mestre, Clarke dá a entender que não via contradições nas relações que Newton fazia entre as suas investigações naturais e as teológicas. A importância dessa observação para o entendimento dos *Diálogos* é que, em nossa avaliação, o núcleo duro desta obra humiana é discutir os limites dos argumentos em favor da existência de Deus e seus atributos, cuja base parte da experiência sensível e não de abstrações de caráter racionalista. Estas têm o seu peso no processo, mas depois da experiência. Então, se o alvo do ataque cético de Filo/Hume ao argumento teleológico for Clarke, teremos que buscar esses indícios no discurso de Cleantes (que flerta mais com empirismo do que com o racionalismo) e não no de Demea (piedoso e metafísico), conforme comumente os comentadores apontam, porque o teísta natural está sob escrutínio tanto do cético quanto do piedoso no recorte dessa obra humiana<sup>21</sup>.

Feita essa ressalva, naturalmente a obra de Clarke que seria nosso referencial aqui deveria ser os seus sermões e outros escritos reunidos em *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705). No entanto, como as questões centrais dessa obra se encontram posteriormente sedimentadas e debatidas nas *Cartas* de resposta a Leibniz de 1715-16, vamos ficar apenas com algumas passagens dessas cartas.

Nosso propósito não é expor aqui toda a discussão entre Leibniz e Clarke, mas alguns pontos que consideramos suficientes para mostrar que Clarke é um newtoniano; que o seu discurso teológico leva em conta a contemplação da natureza, por meio da qual se compreende e sustenta o desígnio; e que a teologia natural se apresentava como um instrumento necessário, naquela circunstância, para demonstrar aos adversários do cristianismo a sua razoabilidade no âmbito da filosofia, mas, para alcançar Deus enquanto tal, via-se a necessidade de se recorrer à teologia revelada.

---

<sup>21</sup> Cf. a partir da seção 3.1 no 3º capítulo, pág. 87.

A querela começa por uma carta de Leibniz à Princesa de Gales, na qual Leibniz critica a teologia natural difundida na Inglaterra, segundo ele, capitaneada por Locke e Newton. O primeiro coloca em dúvida a imaterialidade da alma e o segundo deu margem para seus seguidores se lançarem por um caminho excessivamente mecanicista. No tocante a Newton, acreditamos que o já exposto acima e o desenvolvimento de sua defesa por Clarke serão suficientes para esclarecer essa questão. Já com relação ao problema da “imaterialidade da alma” tratado por Locke e trazido à baila aqui por Leibniz, vale a pena tecer algumas considerações.

Locke começa a problematizar a concepção de alma, com mais profundidade no capítulo I do livro II de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Assim, ao se tratar das ideias em geral, ele entende que elas surgem das percepções da alma, pois dizer que alguém começou a ter ideia é o mesmo que dizer que alguém começou a ter a percepção de algo. Com efeito, assegura Locke:

Sei que alguns são de opinião que a alma sempre pensa, e, contanto que exista, tem constante e por si mesma percepção real das ideias, e que o pensamento real é inseparável da alma, como o é a extensão real do corpo. Sendo tudo isso verdadeiro, inquirir acerca da origem das ideias dos homens equivale a inquirir acerca da origem de sua alma. Com base nisso, a alma e suas ideias, como o corpo e sua extensão, começarão ambos a existir ao mesmo tempo (LOCKE, 1999, p. 60).

A alma e as ideias surgem simultaneamente. Ou seja, ao perceber e pensar sobre algo, a alma dá conta de si e a associação do que é produzido internamente a partir do que é percebido surge a ideia. Esta, em resumo, é o resultado das percepções. Assim, para conceber uma ideia é preciso que a alma perceba algo. A percepção de algo é movida inicialmente por um corpo e sua extensão. Ora, onde está a origem da ideia de corpo e extensão? Pelo que tudo indica, podemos inferir que vem da matéria. Então, se “a alma e suas ideias, como o corpo e sua extensão, começam ambos a existir ao mesmo tempo”, a matéria ganha força e status de algo como base para a alma.

Locke não diz que a matéria precede à alma, mas ao colocar suas origens de modo simultâneo, a balança começa a pesar para o lado da matéria. Pode ser que o fato de alma/ideia e corpo/extensão serem componentes de um ser pensante e surgirem, neste ser, simultaneamente não impliquem na materialidade da alma, mas a presença do corpo e sua extensão nessa estrutura parece imprimir em nós uma força mais substancial. Pois se a alma existe junto a um corpo, qual é a evidência mais lógica a seguir? Que ela pereça junto ao corpo também. Dessa maneira, entendemos que Locke já dá indícios para, pelo menos,

desconfiarmos da imortalidade da alma, uma vez que ao equiparar a sua origem com a do corpo, a corrupção deste contamina a suposta “imortalidade” daquela.

Mas é no capítulo III do livro IV da mesma obra que ele falará da questão mais especificamente. Assim diz Locke:

Na presente questão acerca da imaterialidade da alma, se nossas faculdades não podem chegar a uma certeza demonstrativa, não devemos pensar que isto é estranho. Todos os importantes objetivos da moral e religião estão suficientemente assegurados sem provas filosóficas da imaterialidade da alma, sendo evidente que quem nos fez inicialmente começar a existir, como seres sensíveis inteligentes, e por vários anos nos manteve em tal condição, pode e nos restaurará a mesma condição de sensibilidade no outro mundo, e nos tornará capazes de receber lá a retribuição que ele designou aos homens, de acordo com seus atos na vida. Quem considera quão dificilmente a sensação é, em nossos pensamentos, reconciliável com a matéria extensa, ou existência de qualquer coisa que não tenha de modo algum extensão, confessará que está bem distante saber com certeza o que é sua alma. Trata-se de um ponto que me parece colocado fora do alcance de nosso conhecimento; e quem se permitir ponderar livremente e olhar a obscura e intrincada parte de cada hipótese, raramente descobrirá que sua razão é hábil para o determinar a optar a favor ou contra a materialidade da alma (Ibidem, p. 224-5).

O texto sugere que a imaterialidade da alma é um assunto que escapa da seara do conhecimento, porque precisaria conciliar o não extenso com a matéria extensa. Locke dá a entender que para termos algum grau de certeza, nossas demonstrações devem estar assentadas em ideias que conciliem o que é sentido e o que pensamos acerca dessa sensação. Podemos pensar sobre a solidez da pedra e a maleabilidade da água depois de sentirmos as duas realidades e assim estabelecermos as diferenças entre elas. Isso não significa que não podemos pensar em algo para além da matéria, mas isso carece de certeza, porque carece de demonstração empírico-racional. A matéria é a base substancial para o existir e este a de um mecanismo capaz de pensar e imaginar; mas isso não significa que tudo que pensamos e imaginamos seja respaldado pela empiria. Nesta, não há homens com asas, mas a imaginação humana foi capaz de pensar e criar os anjos. Daí, pontuamos que a suspensão do juízo com relação à imaterialidade da alma deixa a questão em aberto. Isso leva a considerar que há algo além da linha da sensibilidade e do entendimento humano, mas como este não o alcança, a tendência natural é de abrir um precedente para o materialismo, pois a matéria parece mais intuitiva; ou optar por manter a visão tradicional de assentir a sua imaterialidade mais como um ato de fé do que de ciência. Assim, a inferência leibniziana, de que a desconfiança da imaterialidade da alma leva ao materialismo, é razoável, apesar de Locke não assumir isso literal e objetivamente.

Retomando o debate entre Clarke e Leibniz, este último pontua que, quando Newton coloca o espaço como um órgão do qual Deus necessita para sentir as coisas, significa que Deus precisa de algum meio para senti-las e as coisas, por sua vez, seguem o seu curso com certa independência de Deus e, conseqüentemente, caracterizam-se como se não fossem criaturas d'Ele. Tomando essas considerações como pontos de partida, Leibniz afirma:

Newton e seus asseclas têm ainda uma divertidíssima opinião sobre a obra de Deus. Conforme eles, Deus de vez em quando precisa dar corda em seu relógio, porque senão ele deixaria de andar. O cientista não teve visão suficiente para imaginar um movimento perpétuo. Essa máquina de Deus é até tão imperfeita, segundo eles, que o Criador se vê obrigado de quando em quando a limpá-la por um concurso extraordinário, e mesmo arranjá-la, como um relojoeiro faz com sua obra, o qual será tanto pior oficial quanto mais vezes se vir obrigado a retocar e corrigir seu trabalho. Na minha opinião, a mesma força e vigor subsiste sempre, passando somente de matéria em matéria, conforme as leis da natureza e a bela ordem preestabelecida. E creio que, quando Deus faz milagres, não é para suprir as necessidades da natureza, mas sim as da graça (Ibidem, p. 169).

A partir dessas objeções de Leibniz, segue-se o debate entre ele e Clarke acerca do problema da sustentação da ideia de Deus pela via natural. Pelo teor da crítica, dá para perceber que Leibniz não tinha muita simpatia pela teologia natural desenvolvida na Bretanha, pelo menos, da maneira que ele a entendia. A objeção de Leibniz ao Deus mecânico e à sua obra máquina cria alguns problemas para Newton e seus seguidores no que concerne à natureza de Deus e sua relação com sua obra ou com a natureza do mundo (matéria).

Para Leibniz, pode ser aceitável fazer uma analogia entre o Deus criador e o relojoeiro, desde que se distinga a perfeição de Deus da constância do movimento mundano. Com efeito, se Deus é perfeito, ao projetar a sua obra, já está subentendido que todas as suas leis e mecanismos estão pré-estabelecidos para o seu funcionamento perpetuamente. Decorre daí que, dado o impulso inicial pela criação, o mundo leibniziano move autonomamente. E isso, por sua vez, demonstra a perfeição, a onipotência e a sabedoria de Deus, pois não precisa mais intervir na sua obra por necessidade natural, a não ser que queira atuar milagrosamente pela graça. Assim, se a perfeição de Deus é de natureza diversa da que ele transmite para as suas criaturas, então Ele não será contaminado pelas possíveis contradições das criaturas que, por seu turno, ganham autonomia a partir da criação. Em suma, Deus é resguardado da materialidade do mundo e, ao mesmo tempo, Lhe é mantido o poder de garantir a perpetuação do movimento do mundo.

A crítica de Leibniz ao Deus relojoeiro de Newton e seus discípulos é que depois de criado o relógio (mundo), Deus, como o relojoeiro, tem de fazer constantes reparos para mantê-lo funcionando. Esse ato, à luz de Leibniz, acarretaria algum tipo de imperfeição e

limite a Deus que, por sua vez, poderia levar a confundir, por exemplo, a eternidade divina com a imensidão do universo e conseqüentemente cairmos no materialismo.

Contudo, em nosso entender, Newton é mais teísta, no sentido bíblico, do que Leibniz, porque, enquanto para o primeiro (conforme seção dedicada a ele acima), Deus atua sobre o mundo por seu governo e providência, para o segundo, a ideia de “um movimento perpétuo do mundo” transmitido “de matéria em matéria por leis pré-estabelecidas” apresenta um Deus ocioso, porque, após a criação, o mundo é capaz de se mover, por suas próprias leis, independentemente de seu criador. Se houver uma heresia aqui é a de Leibniz, porque o Deus bíblico, ao cuidar de seu povo, mantém seu governo atuante sobre o mesmo e o ambiente onde este habita. Ele não deixa o mundo e seus habitantes aos meros cuidados do destino cego da natureza, reaparecendo raramente por meio de algum milagre, como sugere Leibniz.

Assim, Clarke se põe a replicá-lo, mostrando-lhe que a interpretação de Newton referente a Deus não é materialista. E num esforço de buscar o Newton “metafísico”, Clarke (1983, p. 170) lamenta que, no seu tempo, esses cavalheiros não acreditam sequer na teologia natural e depois pondera que, de fato, aqueles que julgam a alma como material e Deus como corporal não seguem Newton. Na verdade, tais “cavalheiros” estão se declarando contra os seus princípios matemáticos da filosofia natural, “que são os únicos princípios que provam ser a matéria a menor e menos considerável parte do universo” (Ibidem).

Na seção em que apresentamos Newton, pontuamos que seu Deus está no mundo e atua sobre ele, mas não é o mundo, nem sua alma, nem é corpóreo como o mundo. Então, Clarke retoma esse ponto para refutar o “Deus sensitivo”, que Leibniz tenta atribuir a Newton sugerindo como consequência um Deus limitado e uma natureza independente d’Ele. Assim Clarke retoma o exemplo do próprio Newton e o parafraseia nos seguintes termos:

Estando imediatamente presente às imagens que se formam no cérebro graças aos órgãos dos sentidos, a alma vê essas imagens como se fossem as próprias coisas que elas representam: assim também Deus vê tudo por sua presença imediata, estando atualmente presente às próprias coisas, a todas as coisas que estão no universo, como a alma está presente a todas as imagens que se formam no cérebro. Newton considera o cérebro e os órgãos dos sentidos como o meio pelo qual essas imagens são formadas, e não como o meio pelo qual a alma vê ou percebe essas imagens quando assim formadas (CLARKE, 1983, p. 170).

Na interpretação de Clarke, as imagens que se dão no cérebro são formadas pelo auxílio dos sentidos que lhe forneceram as informações do mundo externo. A alma humana (ao que parece, a mente) precisa de órgãos sensitivos e do cérebro como meios para captar

características das coisas e daí representá-las internamente<sup>22</sup>. A representação da coisa na mente não é a coisa, mas a relação entre a coisa representada e a própria mente é imediata, porque já independe dos sentidos. Em outros termos, reforçamos que a relação entre a representação e a mente é imediata, enquanto a relação entre a coisa representada e a mente é mediada, justamente pela representação. Isto é, a relação entre representação e mente independe dos sentidos depois da imagem produzida na mente. Então, dada essa concepção, ou seja, de um universo de representação interna próprio da alma (mente) distinto de um universo externo captável pelos sentidos, Clarke faz uma analogia das faculdades da alma (imaterialidade) com a onipresença divina. Isto é, uma comparação entre a mente e a onipresença, no sentido de que a mente apreende imediatamente a representação da coisa, e Deus se relaciona imediatamente com as próprias coisas. A saber, dado que após os sentidos levarem as informações para o cérebro e este registrá-las, a mente é capaz de operar interna e imediatamente sem o mundo externo e a mediação dos sentidos, haja vista estar presente em tudo que ela pensa e representa no seu interior; analogamente, Deus está em presença de tudo o que há no mundo.

Em suma, o ponto a que Clarke quer chegar, mediante Newton, é que dado que a imagem na alma é como se fosse o próprio objeto do mundo em ato, que fez os órgãos sensoriais conduzirem as informações até ao cérebro para formá-la, a captação dos objetos no mundo por Deus é imediata e atual, pois ele tem ciência e está presente em toda a obra que criou. Ou seja, quando Deus dirige a sua intenção para a sua obra (natureza), ele não vê imagens, ele vê as próprias coisas.

Não queremos entrar em confronto com Clarke, muito menos com Newton, mas consideramos que essa explicação não ajuda muito no embate com um materialista, cético ou ateu. Ora, conceber uma grande mente capaz de captar a realidade do mundo em qualquer tempo ou espaço, de modo atual e imediato, pressupõe a fé em tal ser. A fé em tal ser (no caso, Deus) exige uma crença na certeza de algo cuja evidência empírica não é clara. Essa é uma premissa que obviamente um materialista não a aceita. Aqui podemos incluir também o ateu que, logicamente, tem bons motivos para, antes disso, ser um bom materialista. Já no tocante ao cético, é discutível, porque suspende o juízo tanto da afirmação quanto da negação da hipótese sobre a existência de tal ser. Todavia, tendo em vista a suspeita da hipótese, a tendência mais natural e intuitiva evidencia o risco maior de ir contra a hipótese do que a seu favor. Contudo, como isso é discutido com alguém que acredita na imaterialidade da alma,

---

<sup>22</sup> Cleantes rebate a ‘alternativa naturalista’ de Filo usando, mais ou menos, esta ideia. Veja abaixo, seção 3.1.4.1, pág. 114.



onipresença e onisciência divinas e afins (no caso, Leibniz), Clarke poderia tornar sua refutação mais robusta se tivesse trazido aqui uma observação importante de Newton, que já mencionamos acima, na seção dedicada a ele: a de que quando falamos que Deus vê, ouve, sente compaixão, caminha, etc. são apenas alegorias que nós, seres limitados, temos que recorrer para efeito de representação, mas Deus, enquanto tal não necessita disso, pois não sofre limitações de espaço e tempo, uma vez ser incorpóreo e eterno.

No tocante à crítica à analogia da fabricação do relógio por seu artífice com a criação do mundo por um “Deus relojoeiro”, Clarke (1983, p. 170-1) reconhece que aqueles que usam as teorias newtonianas para sustentar tal ideia a fim de refutar o materialismo, na verdade, estão depondo a favor dos materialistas. Isso porque, de fato, o artífice humano tem o mérito de fazer a máquina operar autonomamente, quando confecciona as peças, as arranja e as ajunta. No entanto, ele se apropria de coisas fundamentais para o funcionamento da máquina que ele não tem capacidade de criar, tais como a matéria para a confecção das peças, as leis físicas, etc. Então, nesse caso, há características da natureza do artífice que lhe impede de ter um domínio pleno sobre a sua obra, porque há forças e leis que estão fora do seu alcance, mesmo que tenha uma habilidade extraordinária. Por isso, a sua obra terá um movimento, durabilidade e existência limitada. Mas, no caso de Deus, a relação é diversa, porque ao dar um impulso inicial na criação de sua obra, a matéria, as leis e os seres que surgem nesse momento levarão o seu desígnio, a sua providência e seu governo perpetuamente. Isto é, Ele não só cria os artefatos, mas também as forças primitivas e as condições para os artefatos. Dessa forma, ao se manter atuante sobre Sua obra pelo governo e providência, Deus garante o movimento perpétuo, o que o impede de caracterizá-lo como limitado e sua obra como imperfeita. E assim Clarke conclui que “aqueles, segundo os quais, o universo não precisa de que Deus o dirija e o governe continuamente, adiantam uma doutrina que tende a bani-lo do mundo” (Ibidem, p. 171). Pelo que vimos de Newton, esta heresia, na visão de Clarke, não deve ser atribuída a ele.

Este debate se iniciou em novembro de 1715 e seguiu até a morte de Leibniz em novembro do ano seguinte. Mas acreditamos que as citações acima já sejam suficientes para ilustrar a nossa ideia inicial de que Clarke, ao seu modo, como os antecessores referidos, tomam a teologia natural como um recurso para combater os detratores da religião cristã e da existência de Deus no seu próprio terreno: a filosofia natural; e sustenta o desígnio pela concepção de providência e governo de Deus no mundo.

### 1.7 Joseph Butler (1692-1752)

O último de nossa lista de antecessores de Hume que trilharam os caminhos da teologia natural de matriz Bacon-newtoniana é Butler. Essa perspectiva teológica se tornou mais clara para ele, quando, aos 22 anos, se pôs a estudar as *Boyle Lectures* de Clarke, de acordo com Ronald Bayne (p. xix), na introdução à edição de J. M. Dent & Sons Limited, 1906, da *The Analogy of Religion Natural and Revealed*. Butler seguiu a linha de pensamento teológico em voga no seu tempo, que era de combater os adversários da religião em seu próprio campo. A saber, no campo da filosofia natural. Tendo em vista esse propósito em sua *Analogy*, podemos dizer que, para Butler, é razoável extrair da leitura do “livro da natureza” uma perspectiva teológica sem entrar em contradição com a revelada, mas apenas as sagradas escrituras são suficientes para se chegar às conclusões similares. Em nosso entender, grosso modo, partir da revelação para a natureza ou desta para a revelação teria consequências equivalentes em Butler, conforme é sugerido no seguinte trecho:

Se há uma analogia ou semelhança entre aquele sistema de coisas e a distribuição da providência, que a revelação nos informa, e aquele sistema de coisas e distribuição da providência, que a experiência juntamente com a razão nos informa, isto é, o conhecido curso da natureza, há a presunção de que ambas têm o mesmo autor e causa; pelo menos, a fim de responder às objeções contra o fato de o primeiro provir de Deus, a partir de alguma coisa que seja analógica ou similar ao que está no último, que é reconhecido ser dele, pois, neste caso, há a suposição de um Autor da Natureza (BUTLER, 1906, p. xxvii) (*Tradução nossa*)<sup>23</sup>.

Parece-nos que a distinção entre religião revelada e natural é apenas uma questão de ponto de vista, pois Deus não deixa de ser o mesmo autor de ambas. Para Butler, assim como, de certo modo, para os adeptos da teologia natural elencados anteriormente, a teologia revelada presente na Sagrada Escritura é a base para a reflexão teológica, bem como para uma pretensa filosofia da religião. Se, na revelada, a providência divina atua no âmbito da pessoalidade, da intenção de cuidar do seu povo e da promessa de um governo justo que o conduz ao reino de paz, na natural aqueles que quiserem fazer o caminho inverso e se dispuserem a seguir a luz natural da razão, também encontrarão os sinais da providência divina na regularidade e padrões mantidos pela atuação das leis presenciadas nos fenômenos

---

<sup>23</sup> “If there be an analogy or likeness between that system of things and dispensation of Providence, which Revelation informs us of, and that system of things and dispensation of Providence which Experience together with Reason informs us of, *i.e.*, the known course of Nature ; this is a presumption that they have both the same author and cause ; at least so far as to answer objections against the former's being from God, drawn from anything which is analogical or similar to what is in the latter, which is acknowledged to be from him ; for an Author of Nature is here supposed.”

da natureza. Na perspectiva da revelada, os preceitos e as dádivas vêm de uma dimensão sobrenatural, espiritual ou do alto, digamos assim, porém se revelam, atualizam e se realizam na terra (natureza); enquanto que na natural, observam-se esses preceitos e dádivas na própria natureza que proporciona e mantém a existência do homem e as coisas que o cercam. Na revelada, Deus é claramente a condição e a razão para a existência e a manutenção do homem, bem como a do mundo; já na natural Deus é “suposto”. Contudo, tomar Deus como ponto de partida ou como ponto de chegada, temo-lo como único referencial, seja pelo viés da revelação ou da experiência natural. A diferença é apenas de método de raciocínio. Não obstante, estamos inclinados a considerar que, para Butler, a teologia natural é um recurso útil para pregar para os ainda não convertidos ou desviados, mas que, no fundo, não vai muito além de servir da teologia revelada.

Assim, o problema pode estar nalgum tipo de conceber a teologia natural, que corra o risco de excluir a revelada, cuja consequência é retirar o papel de Deus no governo do mundo. Por isso, em sua avaliação, o funcionamento ordenado, regular e uniforme de uma infinidade de fenômenos que experimentamos, não ocorreria se estivessem apenas sob a responsabilidade de um governo moral distante. Isto é, de um Deus que se importa pouco com o mundo e vice-versa, haja vista tê-lo criado e dado a ele autonomia para seguir o seu curso como bem o entender. Isso seria razoável se Butler não tivesse os preceitos revelados como pressupostos, mas como os tem, algo assim seria herético para o seu modo de pensar. Talvez seja por isso que ele vê a necessidade de haver o desígnio de uma vontade atuando intrínseca e permanentemente na natureza e mantendo seu curso de conservação e transformação. Isso é corroborado pela conclusão da primeira seção da *Analogy* cujo título é “Of Natural Religion”:

De fato, sem um autor e governador inteligentes da natureza, nenhuma explicação pode ser dada de como esse universo ou parte dele, especialmente, naquela parte em que estamos interessados, veio a ser, bem como o seu curso deve ser levado a cabo como o é; nem quaisquer de seus *fins ou desígnios gerais* sem um governador moral dele. Que há um autor inteligente da natureza e um governador do mundo é um princípio apresentado no tratado anterior como provado, geralmente conhecido e admitido ser provado. E a própria noção de um autor inteligente da natureza provada por causas particulares finais implica uma vontade e caráter (Ibidem, p. 110) (*Tradução nossa*)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> “Indeed without an intelligent Author and Governor of Nature, no account at all can be given how this universe or the part of it particularly in which we are concerned came to be, and the course of it to be carried on as it is; nor any of its *general end and design*, without a moral Governor of it. That there is an intelligent Author of Nature and natural Governor of the world is a principle gone upon in the foregoing treatise as proved, and generally known and confessed to be proved. And the very notion of an intelligent Author of Nature proved by particular final causes, implies a will and character.”

Temos aí a confirmação de sua teologia natural, apesar de ele usar apenas a expressão religião natural. Mas é certo que a defesa do desígnio de um agente inteligente sobre a natureza está presente em sua obra, conforme expresso no trecho acima. Já, no capítulo primeiro da segunda seção da mesma obra, cujo título é “Of Revealed Religion”, ele mostra que na revelada também podemos encontrar os princípios que reafirmam a agência de Deus sobre o mundo:

A revelação é, além disso, uma divulgação confiável da religião natural e, assim, oferece a evidência do testemunho para sua verdade. De fato, os milagres e as profecias registradas nas Escrituras visaram provar um ordenamento particular da providência, a redenção do mundo pelo Messias; mas isso não impede também que eles possam provar a providência geral de Deus sobre o mundo como nosso Governador e Juiz moral. E eles evidentemente fazem isso, porque este caráter de Autor da natureza está necessariamente conectado e implicado naquele ordenamento particular das coisas reveladas; é do mesmo modo continuamente ensinado de maneira expressa e insistido por aquelas pessoas que realizaram os milagres e entregaram as profecias. De modo que, de fato, a religião natural parece tão provada pela revelação da Escritura quanto o teria sido se o *objetivo da revelação* nada mais fosse do que prová-la (Ibidem, p. 121) (*Tradução nossa*)<sup>25</sup>.

Pelo exposto nos trechos acima, sendo o primeiro uma conclusão sobre a religião natural e o segundo sobre o que se entende por religião revelada e seu papel em relação à natural, somos levados a considerar que Butler coloca o que ele chama de desígnio da revelação como uma espécie de episódio do desígnio geral. O evento da redenção do mundo pelo Messias, por exemplo, pode ter seu caráter particular por ter sido transmitido a um povo, num determinado tempo e lugar específicos, mas é a manifestação de uma intenção e vontade sobrenatural que atua e rege cada evento no mundo segundo a sua necessidade, porque está além de qualquer particularidade, ou seja, é o Ser que abrange a totalidade, é onipresente. A sua manifestação pode ter sido singular, mas é replicável em todo o universo alcançável pelo entendimento humano.

Uma asserção, como a anterior, assentada em previsões proféticas e/ou em milagres pode soar arbitrária, contraintuitiva e contrária à lógica da natureza. Contudo, como teólogo, Butler tem, na sua retaguarda, o pressuposto da fé que lhe garante que o testemunho do autor sagrado, situado no mundo, é confiável, porque é inspirado e tutelado pelo grande governador

---

<sup>25</sup> “Revelation is further an authoritative publication of natural Religion, and so affords the evidence of testimony for the truth of it. Indeed the miracles and prophecies recorded in Scripture were intended to prove a particular dispensation of Providence, the redemption of the world by the Messiah; but this does not hinder but that they may also prove God’s general providence over the world as our moral Governor and Judge. And they evidently do prove it, because this character of the Author of Nature is necessarily connected with and implied in that particular revealed dispensation of things; it is likewise continually taught expressly and insisted upon by those persons who wrought the miracles and delivered the prophecies. So that indeed natural Religion seems as much proved by the Scripture revelation as it would have been had the *design of revelation* been nothing else than to prove it”.

e juiz universal. Os testemunhos de pessoas de boa vontade, registrados nas Sagradas Escrituras, que atuaram no mundo como canal de transmissão de profecias e milagres, sob os auspícios sobrenaturais, são sinais e provas de que a providência divina, revelada em tais escrituras, também pode estar presente nos eventos naturais. Isto é, se o autor de um episódio particular, como no caso da redenção do mundo pelo Messias, é o mesmo de um desígnio geral e mais amplo da natureza, então não há contradição entre a religião natural e a revelada.

Tendo como pressuposto a ideia de que a ordem e fim no mundo exigem que assumamos a providência de um autor inteligente e/ou governo sobre o mundo, o argumento de Butler pode se sustentar. Do ponto de vista da observação simples, a analogia do engenho e da inteligência humana como artífice com o engenho de um grande arquiteto do mundo parece razoável. Entretanto, isso excluiria cabalmente a possibilidade de suspeitarmos que o artifício humano, juntamente com outros sistemas naturais complexos, seriam apenas resultados de uma produção espontânea vinda de combinações aleatórias no curso da própria natureza? Essa questão é levantada por nós em caráter intuitivo, mas o próprio Butler (1906, p. 122) admite que sua tese pode ser objetada sob a alegação de que não passa de “matéria de especulação”.

Dessa forma, vamos dar uma chance para Butler e seus mestres que o antecederam e considerarmos que, apesar do grau de sofisticação de seus argumentos, o porto seguro deles em termos de teologia/religião acaba por encerrar na fé mesmo, porque pela ciência ou filosofia da natureza, em dado momento, a argumentação se exaure. Contudo, isso não significa que, com uma boa investigação e uma dose de cautela, não possamos tomar a teologia natural como um instrumento que sirva, dentro de seus limites, para somar forças às causas teístas, pois afinal, como disse o Mestre Jesus, “quem não está contra nós, está a nosso favor” (Mc 9, 40)<sup>26</sup>. Mas veremos, com mais clareza, se esse caminho será recomendável ou não depois de submetê-lo às críticas humianas adiante.

Acreditamos que o percurso histórico que fizemos de Bacon até Butler, no tocante à teologia natural e ao desígnio, seja o bastante para compreendermos a base da qual parte, bem como com e contra a quem Hume dirige suas considerações acerca da religião na Bretanha do século XVIII. Assim, as críticas do escocês referentes ao teísmo natural serão apresentadas e discutidas nos capítulos seguintes.

---

<sup>26</sup> Bíblia Ave Maria.

## **2 A CRÍTICA AO DESÍGNIO NA *INVESTIGAÇÃO SOBRE ENTENDIMENTO HUMANO*.**

Hume introduz as suas reflexões sobre o fenômeno religioso, de modo mais sistemático, nas seções X e XI da *Investigação sobre o entendimento humano* (IEH). Na Seção X, ele aborda uma faceta bastante comum ao discurso religioso: os milagres. Como eles são uma característica mais ligada ao debate acerca da teologia revelada – tendo, em sua base, o testemunho –, e este não sendo nossa principal preocupação aqui, não será aberta qualquer discussão a respeito dos milagres. Assim, nossa atenção se voltará apenas para crítica ao desígnio a partir da Seção XI.

Ao observar a tendência intelectualista de seu tempo, na Seção XI, ele introduz e examina um aspecto importante do discurso religioso: a busca pela razoabilidade desse discurso. Nesse caso, ele analisa a razoabilidade da ideia de Deus pelo viés da religião natural. O recurso argumentativo tomado pela religião natural, alvo de Hume, é o do desígnio. Segundo Gaskin (1988, p. 13ss), Hume oscila na estruturação do argumento, ora formulando-o com base na da ordem em que as coisas aparecem, obedecendo às leis regularmente (argumento nomológico); ora, formulando-o a partir da ideia de que as coisas têm um propósito (argumento teleológico); ora, operando com os dois, porque, às vezes, entende que a ordem e o fim simultaneamente são consequências de um planejador<sup>27</sup>.

Hume transita entre as duas perspectivas (nomológica/do desígnio e a teleológica/para o desígnio) tanto na *Primeira investigação* como nos *Diálogos*. Entretanto, a partir das notações abaixo, tentaremos pontuar que na *Primeira Investigação* prepondera o *argumento a partir do desígnio* e, nos *Diálogos*, *para o desígnio*.

Há uma discussão<sup>28</sup> de que a regularidade pode ameaçar o objetivo do argumento (que é garantir a necessidade de um agente), porque as leis, ao se estabelecerem, podem conservar a ordem independentemente do papel de um agente externo. Dessa forma, a tendência é apostar na estratégia do propósito ou finalidade das coisas (teleológico). Contudo, para Hume, tanto a primeira, quanto a segunda estratégia não têm a eficácia que os adeptos do desígnio buscam, porque a concepção e a adesão a Deus não se dão por circunlóquios lógicos e

---

<sup>27</sup> Esses dois modos de abordar a questão do desígnio estão presentes nas discussões acerca da teologia natural, apesar de algumas divergências de nomenclatura. Como já apontamos no capítulo anterior (ver acima, p. 17), nos termos de Alister McGrath, a ordem e a regularidade são chamadas de *argumento a partir do desígnio* e a finalidade e o propósito de *argumento em favor do desígnio*.

<sup>28</sup> Ver abaixo seção 3.1.3, p. 98ss.

racionais. Deus se dá pela certeza do que não é sensível ou passível de teste (fé) (IEH, X, §40, p. 181) e não pelo saber (conhecimento de causa). Nesse sentido, as bases originárias da crença religiosa parecem mesmo vir da religião revelada. Não obstante, para Hume, se for possível encontrar alguma razoabilidade na religião e algum grau de “força” pela experimentação, será na “religião natural”. Então, na Seção XI, Hume, na voz de seu personagem epicurista, vai questionar se a inferência causal a partir de nossa experiência de mundo é capaz de fornecer um caminho argumentativo seguro no sentido de garantir a necessidade de um planejador inteligente para o mundo.

Mesmo que a análise humiana aqui ainda seja de entrada e de superfície, parece haver um ensaio de um ponto sistematicamente filosófico, que se inicia com uma questão de teologia revelada (milagres) e depois passará para a teologia natural, cuja largada crítica se dá na Seção XI da IEH e se aprofundará nos *Diálogos*. Dessa forma, nosso intento nesse capítulo é explorar a sugestão gaskiniana de que há uma posição crítica do próprio Hume à teologia natural que permeia as suas obras sobre a religião, mais direta em relação aos milagres na parte X, e sutil, porém mais exaustiva e aprofundada, na Seção XI da *Primeira investigação* e nos *Diálogos*.

Como veremos, Hume utilizará, como recurso textual para expor as suas críticas ao desígnio, um diálogo fictício no qual ele próprio representa a plateia ateniense e seu amigo cético a perspectiva epicurista. Ou melhor, um olhar naturalista de inspiração epicurista. Não obstante, pensamos ser conveniente apresentarmos de forma bastante sumária o arcabouço epistemológico que aparece na base da argumentação humiana em questão. Assim, nossa exposição será distribuída em três seções. Na primeira, exporemos a teoria epistemológica que Hume se utiliza para dar sustentação às suas críticas à religião natural. Na segunda, exporemos as investidas do personagem epicurista ao argumento a partir do desígnio. A saber, dada a percepção da ordem no mundo e a aparente inviabilidade do acaso como fundamento do mundo, parece razoável inferirmos um super agente como causa dessa ordem. Chegaremos a constatar que o argumento é consistente até o ponto em que a empiria e as regras de causa e efeito nos permitem, mas se tornará frágil quando tivermos que transpor os limites da natureza, cujas atribuições são relativas, para alcançarmos os atributos totalizantes ou absolutos da divindade (infinitude, perfeição, total benevolência, onipotência, etc.). E, por fim, apresentaremos as nossas ponderações acerca do empirismo excessivo do epicurista humano, uma vez que Deus não se encerra nos limites da natureza, mas esta pode ser um bom trampolim para que nossa imaginação possa alcançá-lo.

## 2.1. Epistemologia

### 2.1.1. *O princípio da cópia: impressão e ideia*

Ao observarmos, de forma geral, a construção da teoria do conhecimento de Hume, percebemos que a razão é fundamental nas operações do entendimento humano. É por meio dela que as regras do raciocínio são estabelecidas, organizadas e aplicadas de acordo com as circunstâncias e os fatos que são apresentados ao homem. Ou seja, o ser humano, no pleno exercício de suas faculdades mentais, é capaz de memorizar, pensar, imaginar e fazer relações de ideias. Mas, de onde vêm essas ideias? O pensamento é livre para criar ou, mesmo em âmbito imaginativo, ele está restrito a alguns limites? Hume sugerirá que nossas ideias são originadas a partir dos dados da experiência e, como a imaginação é um estágio posterior à formação de ideias, também não está totalmente livre das amarras da natureza.

É certo que a mente pode puxar na memória lembranças de experiências agradáveis ou desagradáveis do passado consideravelmente precisas, mas nunca terão a força e a vivacidade das experiências de fatos no presente. Ganharmos um prêmio ou sofrermos um acidente no presente nos imprime uma sensação de prazer ou dor muito mais forte do que quando apenas refletimos sobre essas ideias oriundas de uma experiência remota. Por mais detalhista e esplendorosa que seja a descrição de uma paisagem feita por um poeta, suas cores serão mais opacas do que a vista de uma paisagem de fato, mesmo sob neblina. Então, para Hume (IEH, II, §1, p. 33), o primeiro passo no processo do conhecer é a percepção que temos das coisas fornecidas pelos sentidos. Das impressões originadas dos sentidos a mente concebe as ideias. E do registro destas na memória, a mente se dispõe do cabedal para pensar e fazer relações. Em resumo, podemos dizer que a experiência é seguida das impressões vindas dos sentidos e as ideias são cópias dessas impressões na mente.

Dessa forma, para Hume (Ibidem, §3, p. 34), as percepções da mente são de dois tipos: i) impressões: são aquelas percepções mais vívidas, ou seja, aquelas quando vemos, ouvimos, amamos, odiamos, etc.; ii) pensamento ou ideia: são aquelas percepções menos vívidas que trazemos à mente quando lembramos e refletimos sobre as impressões.

O pensamento é uma faculdade da mente, portanto interna. Assim, a princípio, parece ilimitado. A saber, mentalmente podemos imaginar qualquer coisa, pois aparentemente não temos a obrigação de seguir as regras externas. No entanto, Hume (Ibidem, §5, p. 35) ressalva que, na verdade, não é bem assim. O pensamento é livre, mas o material do qual a imaginação e a vontade se dispõem para fazer combinações, mesmo que a esmo, está limitado ao mundo



dos fatos. De duas ideias consistentes como montanha e ouro, por exemplo, o pensamento pode imaginar uma montanha de ouro. Dessa forma, temos que todo o nosso material de pensamento (ideias) deriva das sensações externa ou interna (impressões). Assim, por mais criativa que nossa imaginação possa parecer, ela não faz mais do que “compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem” (Ibidem).

Para provar esse ponto, Hume (Ibidem, §6, p. 36) diz que por mais complexa e distante de nós que uma ideia possa parecer, no fundo, os componentes dessa ideia derivam de ideias vindas de impressões ou sentimentos simples ou, prosaicamente, corriqueiros. A ideia de Deus é um caso desses. Por exemplo, os atributos de *inteligência, bondade e sabedoria infinitas* nada mais são do que qualidades que podemos encontrar em nosso ambiente, mas que foram infladas a fim de elevá-las ao nível da divindade e assim distingui-la das ideias que tenham algum caráter inferior. A saber, dado que encontramos pessoas dotadas de inteligência, bondade e sabedoria acima da média humana, projetamos essas qualidades para um ser ideal em grau de totalidade e/ou infinitude.

Ainda, com intuito de reforçar a tese de que as ideias, em princípio, são cópias de impressões simples, Hume argumenta que, aquele que possui algum órgão sensorial defeituoso ou que não tem esse órgão, será fatalmente privado da formação da respectiva ideia em sua mente. Nesse sentido, o cego, por exemplo, é privado da cor e o surdo do som. Um raciocínio similar parece aplicável – apesar de menos objetivo do que o primeiro – para quem se dispõe de uma índole serena ou de uma egoísta. No primeiro caso, parece que dificilmente o indivíduo poderá desenvolver ou executar uma ideia de *crueldade* extremada; já, no caso de um indivíduo de índole egoísta, será difícil que ele conceba honestamente uma ideia de amizade sincera ou que pense numa generosidade em grau elevado e desinteressada. Assim, Hume ressalta a força das impressões na formação das ideias, inclusive as de caráter moral. E ao enfatizar que das impressões sensoriais vêm as ideias, o presente autor estabelece o então chamado *princípio da cópia*.

Apesar de Hume estar convicto de que as impressões sensíveis são a origem das ideias que a mente forma e relaciona, ele apresenta um contra-argumento que poderia tornar seu princípio da cópia falso. Segundo ele, quando apresentamos a um observador uma sequência de tons de uma determinada cor (azul, por exemplo), da mais escura para a mais clara e, dentre elas, uma faixa sem um tom que ele nunca tenha experimentado, a mente tende a preencher esse vazio com um tom intermediário. Sendo assim, há algum tipo de ideia que pode ser formada independentemente da impressão. Todavia, para Hume (Ibidem, §8, p. 37-

8), esse caso é tão singular que não é uma ameaça de fato, por isso, é deixado<sup>29</sup> de lado e o princípio da cópia, no geral, se mantém de pé.

Feitas as explicações anteriores acerca da força das impressões na formação das ideias na mente, Hume entende que sua exposição tenha sido bastante razoável e conclui com a seguinte sugestão:

Portanto, sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta ideia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita (Ibidem, §9, p. 39).

Ou seja, se não for encontrada uma impressão para dar consistência à ideia a ela associada, a expressão ou termo não terá sentido. Poderíamos chamar isso de “ideia” fictícia, mas até esta tem como referência alguma impressão. Um ser com corpo humano e cabeça de águia, por exemplo, é uma ficção, mas inspirada em duas impressões reais: corpo humano e cabeça de águia. O ponto de Hume aqui é que se até um autor ficcional toma a experiência de mundo para nos passar uma ideia de relação de “causa e efeito” na invenção de um ser híbrido, por exemplo, muito mais o filósofo não pode dizer algo acerca do mundo sem ter como base a experiência dos fatos, suas relações e conexões. Tendo em vista esse critério, podemos afirmar que um discurso filosófico desprovido das bases experimentais é vazio.

### ***2.1.2. Os princípios de associação de ideias***

Posto que já conhecemos a origem das ideias, o próximo passo é entendermos como as ideias são associadas ou relacionadas. Para Hume (IEH, III, §1-3, p. 41-3), parece bastante claro que há um princípio de conexão entre as ideias que puxamos da memória vindas de experiências passadas e aquelas que imaginamos para o futuro. Em quaisquer raciocínios (bem elaborados ou triviais), as ideias simples são agrupadas de tal modo a formar ideias mais

---

<sup>29</sup> Para Túlio Aguiar, se esse problema não incomodou Hume, o mesmo não ocorreu com seus intérpretes. Segundo ele, houve tentativas engenhosas, como as de Noonan, Pears e Wilson, para explicar que a teoria de Hume se mantém, apesar dessa contradição. Para exemplificar com uma das soluções, apontamos a de Pears que é mais simples e similar a de Noonan. De acordo com Aguiar, Pears argumenta “que um viés mais holístico manteria o espírito da teoria humiana, resolvendo o problema do matiz azul através da permissão de, agora, uma ideia ser derivada lateralmente de outras ideias do grupo ao qual ela pertence” (AGUIAR, 2008, p. 25). Outro que ficou intrigado com esse contraexemplo foi Georges Dicker (1998, p. 10-14). Ele se pergunta por que Hume manteve o princípio do empirismo (ou da impressão sensória) como origem da ideia, se tal princípio poderia ser falso? Para explorar a contradição, Dicker estende-a para outro sentido (audição), levantando a hipótese da surdez congênita de Beethoven e suas ideias de som. Esse exemplo é imaginário, mas o fato é que, para Dicker, o princípio do empirismo como origem da ideia de Hume pode ser falseável por alguma pessoa real. Apesar disso, o princípio foi mantido pelos empiristas a partir da ideia de “*meaning-empiricism*”, ou seja, o significado do que a expressão representa é o seu próprio método de verificação.

complexas com certo grau de método e regularidade que faz com que a articulação mental ou o discurso verbal tenha significado e seja compreensível. Dessa forma, esses princípios de associação podem ser nomeados da seguinte forma: *semelhança*, *contiguidade* (no espaço e tempo) e *causa ou efeito*. Ao depararmos com a fotografia de alguém, somos remetidos, pela semelhança, a pensarmos na pessoa original; quando alguém menciona um corredor de um edifício, somos levados a indagar, por contiguidade espacial, acerca das salas, banheiros, escadas, portas e assim por diante; e ao pensarmos no ferimento, somos naturalmente conduzidos a refletirmos acerca do efeito que o segue: a dor.

Segundo Hume (Ibidem, §4-9, p. 43-5), o entendimento humano comporta-se assim porque é da natureza humana agir com propósito. Seja qual for a construção de uma narrativa, supomos que haja algum plano que delinea o ponto de partida, os passos a serem dados e o ponto de chegada, constituindo assim uma unidade. Se são assim, os princípios de conexão ou de associação estão na base da estrutura do pensar seja no viés filosófico, literário ou historiográfico. Hume estende-se um pouco sobre a aplicação desses princípios na narrativa literária (poesia, mais precisamente) e na historiográfica, pontuando que Ovídio, por exemplo, fez uso da semelhança. Sugere também que se o historiador fizer um recorte num tempo e num espaço, provavelmente vai se utilizar do princípio da contiguidade. Mas, segundo ele, o mais comum é o princípio da causa e efeito, porque o texto se apresenta mais conciso e atraente ao leitor, prendendo assim a sua atenção. Esse resultado, segundo ele, se deve ao fato de que o princípio de causa e efeito é o mais forte dos três apresentados. Esse princípio será desenvolvido a partir do tópico a seguir.

### ***2.1.3. O forçado de Hume: relação de ideias e questões de fato***

Tudo aquilo que está ao alcance do entendimento humano pode ser classificado em dois tipos: *relação de ideias e questões de fato*. *Relação de ideias* é “toda afirmação intuitiva ou demonstrativamente certa”, afirma Hume (IEH, IV, i, §1, p. 53). Os enunciados matemáticos e geométricos fazem parte desse tipo de relação. O teorema de Pitágoras<sup>30</sup>, por exemplo, é demonstrado (nos *Elementos de Euclides*) de tal modo que a sua negação contradiz alguma proposição – premissas – estabelecida como verdadeira no ponto de partida da demonstração; da mesma forma, *três vezes cinco é igual à metade de trinta* pode ser provado quando estabelecemos que  $3 \times 5 = 15$  e  $30/2 = 15$  e que itens relacionados por identidade são intercambiáveis, e, portanto, quando negamos a frase, contradizemos as premissas. Daí,

---

<sup>30</sup> O quadrado dos dois catetos é igual ao quadrado da hipotenusa.

temos que a relação de ideias é uma operação do pensamento que conserva a sua certeza e a sua evidência independentemente da variabilidade dos fenômenos naturais.

Já no que concerne às *questões de fato*, o critério de avaliação do que é certo e verdadeiro é diferente. *Questões de fato* são afirmações que fazemos acerca de fenômenos da experiência. Então, dadas as nossas experiências anteriores de vermos objetos caindo, formulamos a seguinte sentença: *todos os objetos caem*. Para Hume (Ibidem, §2. p. 53-4), esse tipo de proposição por mais certa que possa parecer não pode ser demonstrada por meras relações de quantidade ou grandeza. A sua verificação se dá apenas por meio da experiência. Com base apenas nesta, não temos garantias de que os objetos vão sempre cair no futuro. Por isso, se alguém disser que *todos os objetos vão flutuar*, por mais contraintuitivo e absurdo que isso pareça, essa proposição é concebível sem que isso acarrete alguma contradição. Os relatos  $r_1, r_2, r_3...$  até o momento  $t$  de que “todos os objetos caíram” não são contraditos pela afirmação de que “flutuam” em  $t+1$ , que está no futuro. Ou seja, a verdade da primeira proposição não contradiz a possibilidade da segunda e vice-versa. É verdade que se soltarmos nossa caneta, borracha, lapiseira, caderno, livro, etc. vão seguramente cair. Todavia, isso não garante *a priori* (sem antes experimentarmos uma ou mais vezes) que tal fenômeno vá ocorrer. Futuramente poderá acontecer alguma transformação natural, que incorrerá na mudança do comportamento dos corpos terrestres, que, ao invés de caírem, se tornem flutuantes.

O exemplo clássico de Hume, a proposição de que *o sol não nascerá amanhã*, é tão concebível quanto a de que *ele nascerá*, mesmo que isso soe contraintuitivo e absurdo. Isso porque, de fato, só estaremos certos de que ele nascerá ou não, quando for amanhã. Dessa forma, em se tratando de questões de fato, só teríamos certeza se pudéssemos enumerar todos os fatos. Como isso é impossível, nesse quesito, só podemos ter um conhecimento aproximado, geral ou provável, mas nunca conclusivo ou absoluto.

Apesar disso, a natureza humana busca conhecer os fatos e pode fazê-lo. Dado que o critério para avaliar as relações entre os fatos não é por relações de ideias no pensamento, então deve ser o da experiência. Apesar de, por esta, não obtermos um conhecimento conclusivo dos fatos, nosso entendimento pode se orientar e conhecer o mundo de modo paulatino, cumulativo e probabilístico. Assim, no sistema humiano, o critério para avaliar as questões de fato é a relação de *causa e efeito*.

Este é o ponto forte da teoria do conhecimento de Hume que será testado na proposta de teísmo experimental de seu personagem Cleantes nos *Diálogos*, a qual veremos no próximo capítulo desta dissertação. A estratégia de Cleantes será bem sucedida se os atributos

divinos forem capazes de serem comportados nos limites da experimentação e resistirem aos testes, segundo as regras para avaliação dos fatos de experiência. Mas Cleantes será mesmo bem sucedido? Usando os critérios para as questões de fato aventadas por Cleantes, Filo, mantendo a sua essência, mostrar-lhe-á que, apenas pela chave naturalista, a ordem, a constância, a regularidade e a uniformidade dos fenômenos naturais, que se apresentam a nós, são explicáveis sem a hipótese teísta.

### 2.1.3.1. *Inferência causal*

Para Hume, “todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*” (Ibidem, §3, p. 54). Essa relação vem de uma tendência da mente humana de dar razões para os fatos com os quais se depara. Ora, dado que somos levados a dar razões para os fatos que são apresentados, então há algo que nos leva para além das experiências passadas registradas em nossa memória e do mero contato dos nossos sentidos com os fatos presentes. Duma sequente experiência de comer massas e sentir saciado no passado, ao depararmos-nos com algo similar no presente, suporemos que vai ocorrer o mesmo no futuro. A saber, se comemos massas e nos sentimos saciados, então, ao comermos-las no futuro, seremos similarmente saciados. A partir dos dados presentes, nossa mente tende a dar um passo nos remetendo do passado para o futuro. Logo, esse algo que nos leva para além da situação presente e que nos possibilita inferirmos que uma situação A acarretará uma B é a relação de *causa e efeito*.

Há, dessa forma, em nós, uma tendência natural de justificarmos e explicarmos os fatos por outros que mostrem algum nexos evidente entre eles. De acordo com Hume, ao sermos instigados a justificar nossa crença numa proposição factual cujo conteúdo esteja ausente (fora do alcance dos sentidos), apresentaremos ao nosso interlocutor outros fatos como razões que evidenciam a nossa crença e o persuada de que um evento A está relacionado e realmente provoca um B. Assim, por exemplo, uma fotografia ou uma descrição detalhada sobre projetos e resoluções anteriores são razões que podem ser oferecidas para justificar nossa crença de que “nosso amigo não está aqui, porque está no interior ou na França”.

Hume apresenta outros exemplos para corroborar a sua tese de que inferências causais são feitas a partir de experiências acumuladas no passado e fatos correlacionados no presente. A saber, se alguém encontra um relógio ou uma máquina numa ilha deserta, concluirá que seres humanos passaram por ali, porque sua experiência pregressa lhe aponta que esses

artefatos só podem ser feitos por humanos; se estamos a caminhar numa floresta escura e ouvimos vozes articuladas ou um discurso, inferimos que deve ser gente e não outro animal qualquer, porque tais habilidades são atributos propriamente humanos.

Então, para Hume, dadas informações prévias fornecidas por nossas experiências dos fatos, que são apresentados, podemos tirar consequências, pois de um determinado fato estabelecemos relações próximas ou remotas (como no caso do amigo distante), diretas ou colaterais. Queimar é efeito direto do fogo, já a luz é colateral e desses efeitos podemos inferir outros.

Seguindo os passos de Hume em suas investigações, vimos que ele detectou e apresentou o princípio de *causa e efeito* nas operações do entendimento em relação às *questões de fato*. Ou seja, o nexos que nossa mente estabelece entre um fato A e um B está fundamentado no princípio de causa e efeito. A pergunta que surge nesse momento, que norteará o próximo passo, é *como se conhece a relação entre a causa e o efeito?* Ela é conhecida *a priori* ou *a posteriori*?

Para Hume (Ibidem, §6, p. 56), o conhecimento de que um fato é causa ou efeito de outro, só ocorre depois da experiência do evento que o comprove. Por mais genial e inteligente que um homem possa ser, se lhe mostrarmos um objeto do qual ele nunca tenha ouvido dizer algo a respeito, pelo objeto enquanto tal não será capaz de pensar em sua causa ou em algum efeito que possa dele extrair. Mas, se mesmo assim o fizer, não passará de conjecturas arbitrárias. Dessa forma, o homem só tomou conhecimento de que a água apaga o fogo, mata a sede e pode afogá-lo depois da experiência desses acontecimentos.

Dessas considerações, Hume conclui que *causa e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência* (Ibidem, §7, p. 56). Para sustentar e fazer compreender melhor a sua conclusão, ele exemplifica que quem desconhece a filosofia natural ou o conjunto dos fenômenos que envolvem o comportamento de certo corpo, jamais saberá que, por exemplo, para retirar uma tábua de mármore de uma pilha, gasta-se muito mais força puxando-a perpendicularmente à sua superfície do que se a empurrar para a lateral; ademais, o homem só tomou conhecimento do poder de combustão da pólvora e da atração magnética depois da experiência dos respectivos fenômenos.

Esse é um ponto que vai dificultar a sustentação da tese da teologia natural do personagem Cleantes nos *Diálogos*. O problema a ser enfrentado por Cleantes será o de aplicar o critério de verificação de eventos As causando eventos Bs ao suposto fato de Deus como causa do universo. Do mundo como efeito podemos chegar por regressão a uma causa.

Mas dado que essa causa seja Deus, ninguém pode presenciá-lo criando (causando a existência) o mundo.

A astronomia, por exemplo, faz uso do regresso do efeito para a causa e da analogia frequentemente. Porém, depois de chegarem a uma suposta causa de um dado fenômeno, os astrônomos terão de testar se tal causa provoca o efeito esperado. Ao observar uma série de linhas na superfície de Marte (SAGAN, 1980, p. 107), o astrônomo Giovanni Schiaparelli, no final do século XIX, traçou o mapa de Marte e deu às linhas o nome de *canalli*, em português, *canais*. Como naturalmente os sulcos, traçados por líquidos, não são em linha reta, Schiaparelli e os astrônomos de sua época inferiram que esses “canais” poderiam ter sido feitos por algum agente inteligente que habitasse o planeta, naquele tempo, ou em eras remotas.

Contudo, com a sofisticação dos telescópios e o envio de sondas, no século XX, obtiveram imagens mais aproximadas da realidade e constataram que a causa dos sulcos foram de algum tipo de líquido que escorrera lá em tempos remotos. A causa é natural e não “inteligente”, conforme era suposto, porque, até hoje, não há indícios consistentes de que tenha havido vida lá, muito menos inteligente.

De modo análogo, o equívoco de Schiaparelli indica que o argumento de que Deus seja a suposta causa do universo se torna suspeito, porque fere a reciprocidade dos pontos de partida, uma vez que temos experiência fática apenas do efeito (natureza), no caso, a Terra e o espaço alcançável por nossos mecanismos de observação.

Schiaparelli fez a inferência que era possível dentro dos limites que tecnologia da época poderia lhe oferecer de informação. A sua inferência não violou o princípio de conjunção entre os eventos (seja entre eventos naturais, seja entre eventos decorrentes de ação humana). Ele errou, porque as observações de Marte eram muito pífias, distantes e precárias. Contudo, Marte é um objeto físico, portanto observável. Por isso, seu erro pode ser corrigido com o avanço da tecnologia observacional. Mas Deus pode ser submetido ao mesmo teste? Não, porque, além de Deus criador ser um fato único, portanto não pode ser conjugado com outro evento de natureza semelhante, é um ente de natureza metafísica. Como Schiaparelli imaginou que os *canais* de Marte eram produto de uma inteligência, mas errou, nós também podemos imaginar que Deus seja o grande arquiteto do universo, mas podemos estar errados. Pois, como Marte, para Schiaparelli, as evidências empíricas de Deus, para nós, continuam muito distantes, pífias, precárias e obscuras.

Hume mostrou que a relação de causa e efeito é o modo como nosso entendimento lida com as questões de fato. Ele também deu as suas razões para mostrar que o conhecimento do

qual dispomos acerca da relação entre causa e efeito vem da experiência e não da razão. Ora, se as nossas inferências partem de nossa experiência de observarmos fatos As causando efeitos Bs e estes são distintos, em que está a ligação entre eles, ou seja, causa e efeito? Aprofundaremos essa questão a partir da análise humiana do problema da *conexão necessária*.

### 2.1.3.2. *Conexão necessária*

Reforçamos aqui o que já foi afirmado acima. A saber, para Hume,

em todas as operações naturais a primeira imaginação ou invenção de um efeito particular é arbitrária quando não se consulta a experiência, devemos avaliar do mesmo modo o suposto elo ou conexão entre causa e efeito que os liga entre si e torna impossível que algum outro efeito possa resultar da operação daquela causa. (Ibidem, i, §10, p. 58-9).

Dado que a experiência é a base estabelecida para avaliar a relação entre causa e efeito, o problema é o que faz com que nós concebamos que de A se segue B e não outra coisa, uma vez que não temos garantias *a priori* do que ocorrerá no futuro esperado. E para mostrar que essa conexão não é *a priori*, pois só sabemos que B é efeito de A depois da experiência do fato, Hume traz o clássico exemplo das duas bolas de bilhar. Assim, quando vemos uma bola se movendo em direção à outra, a suposição comum é que a primeira moverá a segunda. Contudo, antes que uma se choque com a outra e provoque o movimento esperado, não temos a menor garantia ou fundamento para nossa preferência inicial, pois uma infinidade de resultados diferentes pode ser concebida de peso igual ao primeiro escolhido. Poderíamos conceber, por exemplo, que ambas as bolas ficassem em repouso absoluto; ou que a primeira saltasse, desviasse ou estacionasse diante da segunda sem tocar nela; e assim por diante.

Com isso, Hume quer mostrar que, num fato particular, só sabemos que A causa B *a posteriori*. Isso significa que “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (Ibidem, i, §11, p. 59). Daí, se há uma conexão entre ambos, ela não é apriorística ou racional. Então, ao chegar nesse ponto, Hume se propõe a responder à seguinte questão: “*Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*” (Ibidem, ii, §14, p. 61). Como já acenamos anteriormente, Hume responde a essa questão negativamente: as inferências que fazemos a partir da experiência “*não* estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo de entendimento” (Ibidem); nossas inferências não estão baseadas em encadeamentos lógicos necessários, mas em algum processo mental levado pela aparente semelhança dos fenômenos.



De acordo com Hume, nossos sentidos são capazes de captar “a cor, o peso e a consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão podem jamais nos informar quanto às qualidades que o tornam apropriado à nutrição e sustento do corpo humano” (Ibidem, §16, p. 62). Assim, sendo que as impressões sensíveis são as fontes originárias de conhecimento dos fatos e os sentidos captam apenas as aparências, nosso entendimento não alcança os “poderes secretos”<sup>31</sup> e mais profundos da natureza das coisas.

Apesar de Hume reconhecer que não haja evidências para uma conexão conhecida entre as semelhanças aparentes dos fatos e os mecanismos mais profundos que regem realmente o funcionamento deles, ele admite que nossas inferências dão conta de nosso cotidiano. A experiência de eventos passados seguidos por seus respectivos efeitos, mesmo que de modo aparente, no momento imediatamente anterior, fornece informações seguras para delas tirarmos consequências. Sempre que bebemos água se seguiu a saciação de nossa sede. Bebemos água agora e a sede foi saciada. Então, deverá ocorrer o mesmo no futuro.

Todavia, por que estendermos essa experiência para o futuro, ou seja, a capacidade da água e outros líquidos de nos saciar a sede, uma vez termos baseado apenas em dados aparentes? Esse é o ponto de Hume, fazemos inferências a partir da conjunção de fatos. Não podemos negar que, mesmo sendo relações factuais, nosso entendimento passa do passo um para o dois. Comemos um pão de trigo que tem essas e aquelas propriedades que nos nutriram, então supomos que, ao comeremos outro pão ou a rosca, o bolo e a rosquinha – que têm propriedades semelhantes –, ocorrerá o mesmo.

Como diz Hume, dessas relações factuais temos duas proposições distintas. Isto é, “(1) *Constatarei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e (2) Prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes*” (Ibidem, §16, p. 64-4). De fato, a segunda indica uma consequência da primeira. É razoável que de uma passe para a outra. A conexão entre elas não é meramente intuitiva. Mas qual é o termo médio que elimina as ambiguidades da experiência? Esta é particular, uma vez que a experiência 1 não garante a mesma eficácia e/ou sucesso da 2. A experiência 2 não será necessariamente idêntica à 1. Assim, a investigação segue ao encalço do algo que garanta a alguém que ao comer o segundo pão não se envenenará.

---

<sup>31</sup> Essa expressão poderia sugerir que Hume estivesse esbarrando nos limites da ciência do século XVIII, pois a ciência atual, com um avançado conhecimento das “microestruturas”, poderia dar uma resposta mais precisa para o problema levantado pelo escocês. Não obstante, o problema parece perdurar, porque as partículas são físicas e alguma variabilidade futura pode ocorrer. Dessa maneira, como sugere Dicker (1998, p. 77), o ponto de Hume se mantém, apesar do alcance mais profundo das ciências no que concerne aos “poderes secretos” ou “microestruturas” dos objetos. A saber, as inferências a partir da experiência não são justificadas de modo conclusivo e *a priori*.

Desse modo, essas inferências a partir de dados de experiência não são derivadas de necessidade lógica, mas sim da probabilidade de que um dado histórico de experiências passadas tenha provocado efeitos semelhantes (a memória de termos comido pão e termos sido saciados, por exemplo), supomos que provavelmente ocorrerá o mesmo no futuro, conforme exemplificado com a questão nutritiva do pão. Essas inferências são probabilísticas e não conclusivas, porque não é contraditório que os fenômenos naturais mudem os efeitos que deles podem derivar. O trigo poderá sofrer uma mutação e, ao invés de nos nutrir, passará a nos matar.

A probabilidade poderia salvaguardar a inferência indutiva, se a experiência atestasse uma regularidade ou certeza do tipo demonstrativo (dedutivo). Mas como já sabemos, a experiência assenta-se nos fenômenos naturais, que apesar da regularidade das leis que os regem, não assegura uma conclusão perene e certa. Ora, se não podemos apoiar a inferência indutiva em regras demonstrativas – porque estas exigem que a verdade contida nas premissas implique a verdade da conclusão –, então as inferências indutivas só poderão se apoiar na experiência. Esta é o referencial a que recorreremos para dar suporte à inferência de um dado efeito futuro.

Dessa maneira, só estaremos certos de tal efeito quando o experimentarmos. Porém, como sabemos, se inferimos tal efeito é porque apenas supomos que ocorrerá no futuro algo semelhante à sequência de experiências que tivemos no passado. Ao vermos frequentemente que a bola 1 moveu a 2, esperamos que assim será no futuro. Há uma antecipação de nosso entendimento de que o *futuro será semelhante ao passado*, mas, na realidade, ainda não temos a experiência desse efeito de fato.

Assim, para “justificar” a indução, temos de fundamentar a ideia de que o futuro será semelhante ao passado. Para tanto, temos que recorrer à experiência da indução dos “futuros” que já passaram, como no caso do movimento das bolas de bilhar, mostrando que a nossa expectativa sobre o futuro foi realizada. Ou seja, para justificar a indução, temos que recorrer à própria indução, porque a experiência passada das induções bem sucedidas que, em tese, seria o seu suporte, garante que os eventos futuros serão semelhantes aos passados somente se supomos que o futuro é semelhante ao passado quando inferimos das induções passadas para os casos de indução presentes ou futuros. Segue-se daí que, para Hume, o raciocínio indutivo entra num círculo vicioso. Apesar disso, deve haver algum fator que leve a mente humana a fazer esse tipo de inferência, que é de caráter psicológico e não lógico. E qual seria esse fator?

Segundo Hume, o princípio pelo qual a mente é levada a ligar um fato a outro como causa e efeito é o *hábito*. Hume diz:

Sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito* (IEH, V, i, §5, p. 74).

Pelo que vimos, Hume tomou esse conceito do uso comum, pois a explicação do seu significado já traz a ideia de que a repetição de ações anteriores traz como consequência a propensão de repeti-las, de modo similar, no futuro. Essa relação associada com a ideia de que a conjunção constante de eventos anteriores seguidos sucessivamente por seus respectivos efeitos e assim direcionando o entendimento a fazer inferências, veio a calhar o espírito de Hume e dar-lhe uma saída para o seu sistema. Como ele mesmo diz, não é uma solução cabal para o problema da conexão causal, mas é razoável para satisfazer as inquietações do intelecto, dada a estreiteza do alcance de nosso entendimento.

E é certo [diz Hume] que estamos aventando aqui uma proposição que, se não é verdadeira, é pelo menos muito inteligível, ao afirmarmos que, após a conjunção constante de dois objetos – calor e chama, por exemplo, ou peso e solidez –, é exclusivamente o hábito que nos faz esperar um deles a partir do aparecimento do outro (Ibidem, p. 75).

De acordo com Hume, o hábito é a única hipótese que pode explicar o motivo pelo qual necessitamos enumerar milhares de casos para daí inferirmos algo. Por que temos a necessidade de fazer isso, se o milésimo caso não difere em nada do primeiro? O motivo é bastante simples. Conforme já visto, em relações de pensamento ou de ideia, por exemplo, a razão não varia como variam as relações de fatos, uma vez que a remota possibilidade de um fato futuro diferir da sequência de fatos passados já é um motivo suficiente para desconfiarmos de um juízo de fato certo e/ou conclusivo *a priori*.

Nas relações de pensamento ou de ideia, um triângulo, por exemplo, terá sempre três lados, duas vezes dois são quatro e assim por diante. Já, ao se tratar de questões de fato, a mente humana não se contenta apenas com um fato. Só de vermos que o movimento de uma bola provocou o movimento de outra apenas uma vez, não estamos certos de que isso vá ocorrer sempre do mesmo jeito. Precisamos da repetição para esperarmos algo mais certo e razoável no futuro. E assim Hume complementa: “Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito e não do raciocínio” (Ibidem).

Hume ainda reforça que nossa propensão a fazermos inferências nos coloca para além de nossa memória e sensações. A saber, uma vez que a sucessão de ocorrências passadas se deu assim até o presente, então podemos esperar que provavelmente se dará de modo

semelhante no futuro. Todavia, tais prognósticos são possíveis graças às experiências presentes aos sentidos somadas com as registradas na memória. Então, a memória e os sentidos são elementos fundamentais na relação e conexão dos fatos.

Hume (Ibidem, §7, p. 78) ilustra esse ponto com o exemplo de um homem que chega a uma região desértica e se depara com a ruína de uma grande edificação. Diante dessa experiência presente e sensível, ele vai puxar em sua memória algum registro histórico que relata algo relacionado com esse tipo de fenômeno. Feito isso, concluirá que uma civilização x ou y habitou esse lugar. No entanto, se não tivesse nenhum desses indícios (deserto, edificações, ruínas, registros históricos, etc.), ele não seria levado a tais conclusões. E conclui que “toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro” (Ibidem, §8, p. 79). Do fogo, por exemplo, segue o calor, do gelo o frio e assim por diante.

Então, fazemos inferências a partir de nossas experiências e da memória que temos delas. Assim como o futuro do passado foi semelhante ao passado, tendemos a acreditar que o futuro do presente será semelhante ao presente. A crença na inferência causal é razoável porque é o mecanismo pelo qual o entendimento se dispõe para operar no mundo dos fatos. É o instrumento que temos para nos orientarmos no mundo. Dessa maneira, se pudermos dizer que a indução a partir do acúmulo de experiências possa ser justificada, será apenas por uma chave psicológica, mas não racional ou lógica.

\*\*\*\*\*

Nossas sensações externas habitam a acreditar que um evento A causa um evento B. Isso é possível e razoável, porque temos impressões sensórias dessas coisas acontecendo externamente, mesmo não tendo garantias de implicações *a priori*. Não obstante, onde estão as impressões internas de que uma ideia de um evento A esteja necessariamente conectada à ideia de um evento B? Essa é uma questão que achamos possível glosar das considerações de Hume acerca da “ideia de conexão necessária”. Como vimos acima, Hume tratou do problema das “impressões”, das “ideias”, da “associação de ideias”, da “causa e efeito” e da “indução” no âmbito das sensações primárias, ou seja, no primeiro contato que temos, pelos nossos sentidos, com o mundo externo. Já na Seção VII, ele avalia o problema do conhecimento no âmbito das operações internas do entendimento ou, em seus termos, das “ideias de reflexão”.

Assim, nessa seção, Hume levanta e tenta, a seu modo, resolver o problema da “conexão necessária” como se segue:

Quando olhamos para os objetos ao nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos jamais capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda (Ibidem, VII, i, §6, p. 98-9).

O próprio Hume explica em seguida que nossas impressões externas nos informam que “realmente o efeito segue da causa” como percebemos ao vermos uma bola de bilhar provocando o movimento da outra. Mas o mesmo não acontece com a “ideia” de “conexão necessária”, porque não temos a “impressão” desse fato que leva a mente a fazer a sua “cópia” e gerar a ideia.

Quanto a algum sentimento ou impressão *interna* [diz Hume], essa sucessão de objetos não faz a mente experimentar nada desse tipo. Não há, conseqüentemente, em nenhum caso particular, isolado, de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária (Ibidem).

O ponto de Hume aqui é o “caso particular ou isolado” do par causa e efeito. Em matéria de experiência nosso entendimento só é capaz de fazer relações ou associação de ideias depois que experimentamos uma sucessão de fatos dos quais a mente fez suas respectivas cópias das impressões transformadas em ideias simples. Só podemos reivindicar a relação ou conexão entre tomar uma barra de ferro, ferir o coração e seguir-se daí a morte, após experimentarmos cada um dos objetos, ajuntá-los numa cadeia de ações ou eventos e vermos as suas conseqüências. De um fato isolado, à luz de Hume, não somos capazes de extrairmos conseqüências necessárias antes de uma cadeia de experiências. E como as cadeias de eventos estão sujeitas às variações, não é possível estabelecer *a priori*, uma ideia de conexão necessária.

A intenção de Hume, nesta seção, é dar uma explicação, pelo menos satisfatória, onde a ideia de conexão necessária possa estar assentada. Ele chega a aventar que essa ideia poderia vir do poder volitivo da mente em comandar os membros do corpo, como movimentar os braços, dedos, pernas, a cabeça, etc... Essa abordagem pode parecer bastante consistente, mas Hume (Ibidem, §17-9, p. 104-5) desconfia dela, porque a mente não tem o mesmo domínio em relação a outros membros, como o coração e o fígado, por exemplo. Ele sugere também que poderia vir do poder que a mente tem sobre si mesma, mas também lhe parece falha, porque a mesma não tem tanto controle assim. Uma pessoa alquebrada por alguma

enfermidade, por exemplo, poderá ter perturbações na mente, que prejudiquem o seu entendimento, ao passo que uma sã poderá não o ter.

Dessa forma, na parte II da Seção VII, Hume aposta que a ideia de conexão vem a partir das impressões que a mente capta das várias relações de causa e efeito que a experiência lhe apresenta. Em seus próprios termos, vemos que

essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária. Nada mais está presente na situação (Ibidem, ii, §28, 113-14).

A mente de fato não capta que um objeto está conectado ao outro diretamente, mas a partir da percepção de que eles lhe aparecem conjugados, ela passa a se inclinar no sentido de conceber que eles estão conectados. Segundo Hume, um homem, diante de um par causa e efeito isolado, vê apenas dois objetos conjugados, mas, a partir do momento que experimentar uma sequência, declarará que estão conectados. A seguir, Hume diz:

Que alteração ocorreu para dar origem a essa nova ideia de *conexão*? Nada, senão o fato de que ele agora *sente* que esses acontecimentos estão *conectados* em sua imaginação, e pode prontamente prever a existência de um a partir do aparecimento do outro. Quando dizemos, portanto, que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que *eles adquiriram uma conexão em nosso pensamento*, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro; uma conclusão um tanto extraordinária, mas que parece fundada em evidência suficiente (Ibidem, § 28, p. 114) (*Grifo nosso*).

Pelo que vimos, a conclusão de Hume para o problema da conexão no âmbito das ideias de reflexão segue a linha das de sensação. Ou seja, tende mais para o campo psicológico do que para o lógico. Nas de sensação, ele elegeu o hábito como elo entre a sucessão de objetos conjugados a partir da experiência. Nas de reflexão, a conexão se dá de modo similar, só que em vez de ser apenas pela afecção de objetos, ela se dá a partir das impressões produzidas pelo hábito no âmbito do pensamento e da imaginação.

Toda essa articulação humiana no sentido de dar sustentação ao seu arcabouço empirista, podemos dizer, está apoiada na sua ideia de causa que sumariamente ele a define, em primeiro lugar, como “*um objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes*”, num segundo momento, como “*um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento àquele outro*”

(Ibidem, §29, p. 115)<sup>32</sup>. A primeira se refere ao modo como os objetos se apresentam relacionados e conjugados na natureza. Já a segunda se refere ao modo como a mente estabelece a relação de eventos vindos da conjunção de objetos puros e simples.

A Lua e a Terra são dois objetos naturalmente puros e simples. Já o movimento da Lua ao redor da Terra, causado pela influência gravitacional desta, é um evento decorrente daqueles objetos que a mente tende ou tem a “necessidade” de estabelecer uma conexão. Isso é evidenciado pela experiência que imprime tal relação na mente, e, por sua vez, tende a estabelecer que a causa está conectada ao efeito. Não obstante, tal ideia de conexão é uma espécie de sugestão advinda das impressões, pois, de fato, o intelecto não tem acesso a ela.

Pensamos que essa apresentação sumária de alguns princípios básicos da epistemologia humiana seja satisfatória para avaliarmos a crítica de Hume ao argumento do desígnio a partir da Seção XI da *Primeira Investigação*.

## 2.2. A crítica ao desígnio

### 2.2.1. O argumento do desígnio

O tom do debate sobre o argumento a partir do desígnio e uma providência divina atuante no mundo é introduzido no décimo primeiro parágrafo, da Seção XI<sup>33</sup>, da *Primeira investigação*, conforme a seguir:

Vós, então, que sois meus acusadores, reconhecestes que o principal ou único argumento para uma existência divina (a qual nunca pus em questão) deriva da ordem da natureza, que contém tantos e tais indícios de inteligência e desígnio que considerais extravagante apresentar como sua causa quer o acaso, quer a força cega e não dirigida da matéria. Admitis que este é um argumento que parte dos efeitos para as causas. Do ordenamento da obra inferis que deve ter havido propósito e premeditação do obreiro (IEU, XI, §11, p.187).

Dada a presente exposição, podemos dizer que o amigo ético de Hume expõe o argumento *a partir do desígnio*, tendo em vista quatro pressupostos, sendo que o último funciona como uma consequência dos três primeiros:

---

<sup>32</sup> Há uma discussão acerca da equivalência ou não dessas duas definições. Não é nosso objetivo debater literatura secundária aqui, mas, para uma análise mais aprofundada desse problema, ver Dicker (1998, p. 110-16).

<sup>33</sup> A crítica é desenvolvida por um personagem que Hume chama de amigo cético, que representa um epicurista num cenário grego antigo. A característica epicurista do personagem denota que a chave crítica de Hume parte do naturalismo. Ao explorar o naturalismo, terá como consequência a desconfiância da hipótese teísta como melhor explicação para a origem do mundo, que nada mais é do que o seu olhar cético sobre o problema Deus. Assim, parece razoável considerar que as características cética e epicurista (naturalista) do personagem constituem o critério da crítica humiana acerca da teologia natural de seu tempo, que serão retomadas na constituição do personagem Filo nos *Diálogos sobre a religião natural*.

- 1) A ordem e a harmonia são percebidas no mundo, por isso têm um caráter objetivo. Se a ordem tem um caráter objetivo, ela não pode resultar de uma mera projeção subjetiva. Ou seja, a sensação de ordem apresenta-se a nós como um fato.
- 2) Há duas causas possíveis para a dita ordem: o acaso ou o planejamento inteligente. Sem ordenador parece não haver ordem.
- 3) O acaso é excluído como um fator do qual possa vir a ordem.
- 4) A ideia de planejamento necessariamente exige uma mente inteligente que planeja e é distinta do que é planejado. Daí, temos que a ordem e o desígnio que percebemos no mundo são resultados de uma ação ontologicamente distinta e anterior ao universo enquanto tal. Ora, essa ordem, por ser resultada de uma ação prévia, tem necessidade de um fundamento objetivo que lhe dê razão para existir. Esse fundamento deve ser um agente pessoal de poder e inteligência superior. Logo, tal agente deve ser Deus.

Pelo exposto, podemos afirmar que Hume concorda em admitir que haja uma ordem aparente no mundo que não é obra do acaso e que, por isso, temos de aceitar algo como causa para tal mundo. O problema é compatibilizar os atributos dessa causa (Deus, no caso) com as regras da regressão do efeito para a causa. Isto é, as qualidades encontradas no efeito devem ser, de alguma forma, também encontradas na causa e vice-versa. Como podemos, por exemplo, dizer que o obreiro é totalmente perfeito, se encontramos imperfeições na sua obra?

Ao desenvolver o problema da ascensão dos fenômenos naturais ao desígnio de um super agente, Hume entende que quando tomamos dois objetos sob o alcance de nossa experiência e percebemos graus de semelhança entre eles, podemos inferir, de tais semelhanças, que esses objetos têm causas semelhantes, desde que respeitemos evidentemente os graus de semelhança encontrados nos objetos, conforme atestados pela experiência de sucessivas relações uniformes de causa e efeito anteriores ao recorte experimental.

Ora, como o alcance de nossa experiência e, conseqüentemente, de nosso entendimento são limitados, ocorre que ao aplicarmos as mesmas regras de regressão do efeito para a causa e/ou da analogia no campo da empiria, não alcançamos a mesma eficácia, quando as aplicamos na fundamentação dos atributos de um super agente capaz de arquitetar e executar uma obra da dimensão do universo.

Vemos, no mundo (efeito), ordem, beleza, simetria, regularidade nos ciclos vitais, longevidade, etc.? Sim, mas também vemos catástrofes, corrupção, finitude e variadas limitações como, por exemplo, a necessidade da associação e cooperação entre os homens para construir um simples edifício. Isso é compatível com um suposto agente onipotente, perfeito e totalmente bom como único arquiteto do universo? A experiência tende a indicar



que não. Hume sugere que um agente com tais atributos é uma construção da imaginação humana.

Observais certos fenômenos na natureza, buscais para eles uma causa ou autor, e imaginais ter encontrado tal coisa. Ficais, a seguir, tão enamorados desse produto de vosso cérebro que imaginais ser impossível que ele não produza algo maior e mais perfeito que o presente cenário, tão cheio de males e transtornos (Ibidem, §15, p. 189-90).

Nossa mente pode ter se habituado a perceber regularidade, sucessão e conjunção entre objetos particulares. O que é razoável, mas daí inferirmos uma causa de caráter universal, parece ser forçoso, a menos que, ao associarmos tal causa com as divindades, submetamo-las às características da natureza, que, conforme as últimas palavras do excerto acima, afinal, não é tão ordenada assim.

Hume, então, assevera:

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

Pelo que vimos, o epicurista quer dizer que as inferências das qualidades divinas, dadas as percebidas na natureza, são razoáveis, desde que não inflem as últimas para encaixá-las nas divinas, que estão mais para invenção do imaginário do que para uma consequência coerente com a natureza. Destarte, se for para seguirmos as regras de causa e efeito, ou seja, não irmos além do que a experiência nos diz, ao invés de pensarmos num desígnio universal, seria mais razoável pensarmos em desígnios particulares, como, por exemplo, um plano para a reprodução vegetal, outro para a animal, outro para a associação de arquitetos e engenheiros frente a um empreendimento e assim por diante. Ou assumimos que a analogia das construções humanas com a cósmica é um mero instrumento no rol de argumentos *a posteriori* que serve para somar algo em favor da existência de um grande agente universal, mas que, na verdade, os atributos deste são concebidos por uma intenção *a priori*; a saber, um ser, de caráter pessoal, concebido, de forma arbitrária, pela mente humana, com suas leis próprias, antes e independentemente da experiência. Os argumentos cosmológicos e teleológicos são artifícios discursivos que acumulam forças em favor das projeções mentais e arbitrárias acerca de um grande agente, mas, de fato, não têm evidente ligação com o que a natureza fornece, uma vez que os atributos divinos são extraordinários.

Mais adiante, o epicurista mostra-se condescendente com o discurso de viés moral dos sacerdotes e poetas acerca de uma autoridade do além, inspirada e atuante no aquém. Não obstante, reprova os filósofos que se dizem cultivar a razão em detrimento de um Deus unilateralmente revelado, mas que, na verdade, usam do mesmo discurso a fim de saltarem do natural para o sobrenatural. No seu entender, esses filósofos (os teístas ou teólogos naturais) dizem estar seguindo as regras do raciocínio pautado nos ditames da experiência, mas, com o intuito de adequar a realidade com suas invenções, acabam por utilizar das mesmas prerrogativas de pregadores e poetas, que têm a liberdade de usar as suas extravagâncias imaginárias. Isto é, o abuso de construções metafóricas, no caso dos pregadores, e de construções fantasiosas e fictícias, no caso dos poetas. Assim nos diz Hume, através de seu amigo céptico:

Se eles me disserem que galgaram os degraus num gradual ascenso da razão, fazendo inferências dos efeitos para as causas, insistirei em que auxiliaram esse ascenso da razão com as asas da imaginação; caso contrário, não poderiam ter alterado tanto seu modo de inferir e passado a argumentar das causas para o efeito, supondo que uma produção mais perfeita que o mundo presente seria mais adequada a seres tão perfeitos como os deuses, e esquecendo-se de que não têm razões para conferir a esses seres celestiais qualquer perfeição ou qualquer atributo além dos que podem ser encontrados no mundo presente (Ibidem, §16, p. 190-1).

O realce dessas objeções do epicurista humiano no diálogo pode parecer que esteja mais para o tom retórico do que para a força argumentativa. Contudo, pelas razões já dadas anteriormente a esse excerto, no tocante às regras para o raciocínio analógico e uma boa conexão do efeito para causa e vice-versa, a questão levantada aqui é pertinente ao intento de demonstrar os limites da analogia, tendo a natureza como ponto de partida, para dar sustentação a um discurso de caráter monoteísta. É certo e razoável que, a partir do histórico de nossas experiências passadas no ambiente que nos rodeiam, podemos inferir projeções futuras. Quando, por exemplo, ao acordar de manhã, vemos um fecho de luz vindo da fresta da nossa janela e, ao abri-la, contemplamos o sol exuberante no firmamento, podemos inferir que, em todas as situações semelhantes posteriormente, ocorrerá o mesmo. Mas sabemos disso porque observamos a regularidade da conjunção entre o fecho luminoso, a fresta da janela e a presença do sol no firmamento. Assim, do efeito (facho de luz) descobrimos a causa (sol). E desta, podemos inferir que causa um efeito semelhante em outros orifícios similares de outras janelas, paredes, teto, etc. Um raciocínio análogo poderia ser feito do universo para o seu suposto agente como causa.

Entretanto, quando os teístas naturais fazem inferências a partir dessa causa (agente), elas se mostram incompatíveis com o que a nossa experiência detecta na natureza. Eles nos dizem que há um grande agente atuando continuamente no mundo, porém a sua presença é detectada apenas pelos efeitos. Mas não se exige para todos os outros tipos de investigação científica que conheçamos experimentalmente as causas provocando os seus respectivos efeitos? Por que, para o grande arquiteto do universo, apenas os indícios de sua atuação na natureza são suficientes para atestarem que ele seja a causa primeira e última de tudo? Ou que, ao chegarem até ele, encontram todas as perfeições, partindo do mundo, mas quando fazem o caminho inverso não encontram as suas perfeições no mundo.

Dessa forma, o ponto aqui é que ou os teístas naturais assumem que o grande agente tenha as peculiaridades, que o identifiquem com o mundo, ou que ele seja algo estranho ao mundo no sentido de que a sua origem e natureza sejam diferentes e independentes do mundo, ou que seja apenas um produto da imaginação. As qualidades atribuídas ao grande agente são incompatíveis com as que nossa experiência aponta para o mundo, porque os indícios, que nosso entendimento é capaz de alcançar na natureza que o circunda, não são suportes suficientes ou não nos conduzem necessariamente para os atributos totalizantes de Deus (todo bom, perfeito, onipotente, onisciente, etc.).

Dada a discussão acima, vemos que o problema não é com a analogia em si, mas com o uso dela para garantir a necessidade de um agente inteligente e único para o universo com atributos totalizantes. Raciocinar do efeito para a causa, ou seja, dos dados da experiência presente regredirmos até o dado evento que os causou, implica seguir uma sequência paulatina de características semelhantes numa cadeia de pares efeito/causa até chegar ao ponto de origem (O sol como origem da luz que entrou em nosso quarto). Ao chegarmos nesse ponto, podemos refazer o caminho, agora da causa para o efeito, e retornarmos ao ponto inicial (experiência presente) sem prejuízo, desde que respeitemos os graus de semelhança entre causa e efeito.

Podemos fazer uma analogia entre esse ponto de origem nessas duas cadeias (efeito/causa e causa/efeito) e um suposto agente criador e causador do universo? Sim, desde que atribuamos a tal agente qualidades que possam ser encontradas em sua obra (efeito), haja vista a analogia ser um tipo de indução. Esta tem em sua base a experiência onde o entendimento relaciona os fatos por meio do princípio de causa e efeito. Ou seja, ao raciocinarmos a partir dos dados da experiência somos levados à relação de causa e efeito e desta à indução. Estando esta na estruturação da analogia, a relação de causa e efeito está na

base do raciocínio analógico. No terceiro capítulo aprofundaremos mais acerca do problema da sua aplicabilidade na argumentação em favor da existência de Deus.

De acordo com o raciocínio humiano, podemos dizer que não é descabido concebermos que o grande agente universal seja um mero produto mental, porque, de modo habitual, nossa mente raciocina conectando um objeto  $x$  como causa de um  $y$ , apesar de que, factualmente essa conexão seja duvidosa, ou seja, que não estejamos certos de que  $x$  seja necessariamente causa de  $y$ . O problema é que, mesmo sendo fictícia ou imaginativa, a conexão causal tem como referência a conjunção dos fatos experimentados e somados anteriormente. É da impressão de dados empíricos que a mente concebe as ideias de reflexão e faz as suas conexões. Então, apesar de a conexão necessária ou poder causal ser um produto mental, o mecanismo para esse raciocínio é disparado pelo gatilho da experiência. Segue-se que o mesmo deve ser aplicado à ideia de um agente causador do mundo.

Como já vimos na seção anterior, esses pressupostos epistêmicos podem ser encontrados das seções II a VII da própria *Primeira investigação* e, para lembrarmos, retomamo-las nos termos do *Tratado da natureza humana*<sup>34</sup>:

A necessidade ou poder que une causas e efeitos está na determinação da mente a passar daquelas a estes ou reciprocamente. A eficácia ou energia das causas não se situa nem nas próprias causas, nem em Deus, nem na confluência desses dois princípios. Pertence inteiramente à alma que considera a união de dois ou mais objetos em todos os casos passados. É aqui que se encontra o poder real das causas, com sua conexão e necessidade (T1.3.14.23, p. 199-200).

Como posto no *Tratado*, a insistência de Hume é que, seja levando em conta a experiência direta dos fatos ou a relação das ideias a partir desses fatos na mente, as regras de raciocínio devem ser aplicadas reciprocamente entre causa e efeito. Se virmos cinza ou carvão, concluiremos que foram causados pela ação do fogo. Se resolvermos botar fogo num cisco, o resultado mais natural é que teremos cinza e carvão. No entender de Hume, os teístas naturais transgridem as regras (*as qualidades presentes no efeito devem estar também na causa e vice-versa*) quando inferem efeitos do agente causador como se estivessem tendo experiência efetiva dele causando os efeitos que “supõem” serem do mesmo, mas que, experimentalmente, não passam de indícios percebidos na natureza.

É inegável, por exemplo, que o sistema reprodutor tanto do animal quanto do vegetal é engenhoso. É preciso acontecer uma sequência de fatos encadeados para que haja uma fecundação e desta até a germinação, nascimento, crescimento e morte de um ser. Ora, isso é

---

<sup>34</sup> Quando referirmos a esta obra, diremos apenas *Tratado*. Nas citações literais, será referido com a letra T, seguido do livro, parte, seção, parágrafo e página: Ex.: T1.1.1.1, p. 1.

indício de um planejamento, porque há regularidade e perenidade na cadeia de acontecimentos. Se aceitarmos que haja planejamento, regularidade, ordem, constância, etc. no processo reprodutivo, não é extravagância supormos um agente, planejador, regulador, ordenador, etc. Porém, esse planejamento, essa regularidade e essa ordem tem que ser necessariamente o resultado de uma agência inteligente? Não poderia vir de uma agência cega da natureza? Pelo que a experiência nos aponta, parece mais razoável e intuitivo inclinarmos para o que sugere a segunda questão.

É razoável regredirmos dos indícios nos efeitos para a causa. Ao nos depararmos com uma pessoa idosa, podemos regredir à sua juventude, infância, nascimento, progenitores, bem como ascendência familiar, étnica, nacional e assim por diante. E sendo todos esses passos experimentáveis, podemos fazer o mesmo caminho da causa para o efeito. Ou seja, dos registros históricos, arqueológicos e paleontológicos de uma nação podemos descer até àquele indivíduo idoso que referimos anteriormente.

Contudo, não é adequado aplicar o mesmo raciocínio para o ato criador do grande artífice do universo, porque tal fenômeno está fora do alcance da experiência humana. Não presenciamos (experimentamos) mundos serem criados por deuses como podemos ver pessoas criando coisas e a própria natureza reproduzindo (criando e recriando) como no caso da reprodução biológica. É razoável fazermos o raciocínio do efeito para uma causa até onde o entendimento alcança e quiçá até saltar do natural para o sobrenatural, mas como o super agente extrapola esse limite, a conexão dele (causa) com o universo (efeito) torna-se arbitrária, fictícia ou imaginária.

### ***2.2.2. Se levarmos em conta as evidências empíricas (causa e efeito), podemos inferir que o universo foi criado por um Deus moralmente bom?***

Hume observa que há um esforço hercúleo de alguns filósofos para justificar e salvaguardar a bondade divina, apesar da flagrante presença do mal no mundo. Em outros termos, Hume diz que esses ilustres filósofos vão na contramão das evidências empíricas, uma vez que estas apontam a incoerência entre reconhecer o mal no mundo e ao mesmo tempo sustentar que o criador desse mundo seja totalmente bom. Hume, através de seu amigo cético, reconhece que tal circunlóquio pode até funcionar, desde que a noção de uma ideia de bondade como um todo fosse capaz de justificar criaturas imperfeitas, conforme sugere os seus dizeres:

As propriedades obstinadas e intratáveis da matéria, dizem-nos, ou a observância de leis gerais, ou alguma outra razão desse tipo, é a única causa que restringiu o poder e a benevolência de Júpiter, obrigando-o a criar a humanidade e todas as demais criaturas sensíveis tão imperfeitas e tão infelizes (IEH, §17, p. 191).

Se o amigo cético de Hume estiver certo, os teístas naturais não negam as indocilidades da natureza, as imperfeições e as infelicidades de suas criaturas. Afinal, esses teístas devem saber que o curso natural das coisas é indiferente aos juízos de valor que a humanidade faz dos comportamentos desagradáveis e hostis (doenças, catástrofes naturais, hecatombes, morte, dor, etc.) concernentes aos fenômenos da natureza. Esses fenômenos estão de acordo com as leis da natureza. Mas os “efeitos colaterais” (males sob o ponto de vista humano), digamos assim, na constituição da natureza, contribuem para constrianger o poder e a benevolência dos deuses. Disso, parece razoável inferir que as lacunas encontradas na natureza é a corroboração ou justificação da necessidade de se supor um agente poderoso e benevolente, além da natureza, orquestrando e reparando a sua criação e conservação. “As propriedades obstinadas e intratáveis da matéria” parecem ficar fora do alcance dos atributos de Júpiter de forma arbitrária e não conforme a lógica natural, porque, segundo esta, os defeitos – que restringem “o poder e a benevolência de Júpiter” – encontrados na natureza teriam de ser encontrados também no seu criador. As consequências disso são ou dar um salvo conduto para as inconveniências da natureza ou isentar a natureza divina das inconveniências da natureza física, depois de terem inserido o divino no mundo ou confundido este com aquele. Em poucas palavras, diríamos que a orquestração argumentativa de tal feitio está mais para livrar a face de Deus dos males do mundo do que projetá-Lo como um escudo que protege as suas criaturas desses males. O que não difere muito, em nosso entender, porque, no fundo, a benevolência divina entra nesse esquema como uma projeção antropomórfica numa tentativa desesperada para explicar o inexplicável, ou seja, uma invenção que não pode ser experimentada.

Dado que essas inconveniências (males) da natureza constriangem o teísmo, somos levados a concluir que o mesmo deve ser descartado como doutrina que se mantém dentro dos limites estritos da razão humana. Pensamos que certa forma de deísmo seja possível, haja vista vislumbrarmos como provável a existência de um Deus como causa de ordem e desígnio do mundo. Mas racionalmente não temos a permissão de irmos além da afirmação da existência de uma razão inteligente para o universo. O problema é que, de acordo com os pressupostos do próprio Hume no presente texto, um Deus apenas racional, impessoal e indiferente ao curso da natureza (não providente) é incompatível com a linha de raciocínio teísta judaico-cristão tradicional.

Então, dado que uma explicação racional, coerente e admissível ao espírito iluminista da Escócia do século XVIII, como se pretendia com a do desígnio, não teve a eficácia pretendida para fazer frente ao agnosticismo e ao ateísmo, a alternativa mais razoável para os teístas é assumir que a hipótese religiosa deve ser desenvolvida no âmbito especulativo e restrita aos meandros da subjetividade mais ou menos arbitrária e irracional. Por quê? Porque as hipóteses religiosas são inferiores às outras (agnóstica e ateísta) sob dois aspectos: i) a hipótese religiosa é duvidosa, porque a inteligência planejadora, tomada como causa, é apenas inferida a partir de *indícios* encontrados nos efeitos, sendo que a própria nunca poderá ser objeto de experimentação; ii) a hipótese religiosa é epistemologicamente supérflua e inútil, porque, segundo as regras para o raciocínio correto em Hume, não podemos fazer inferências novas sem estabelecer princípios morais ou de comportamento além daquelas que nossas experiências mais elementares já fornecem. A saber, apenas o acúmulo de experiências passadas é capaz de dar um parâmetro para rejeitarmos o que deu errado e irmos na direção do que deu e poderá dar certo sem apelarmos para entes ou valores metafísicos descolados da natureza.

De fato, o problema do mal é constrangedor para a concepção de um Deus que possui todas as perfeições, porque, de acordo com a máxima epicurista, somos levados a pensar que ou Deus é mau ou é incompetente. Nos *Diálogos* (Parte X, §§24-27, p. 108-9), Filo, que fala por Hume, desenvolve este ponto, alegando que aplicar atributos morais de caráter antropomórfico<sup>35</sup> a Deus, tendo como referência nossas experiências de mundo, constrange o seu propósito de justiça, benevolência, misericórdia e retidão, porque, se a finalidade disso é a preservação das espécies, tal preservação é mantida à custa de muita dor e sofrimento. Então, pela chave experimental e naturalista, as qualidades antropomórficas de Deus não dão conta de escapar do dilema epicurista.

Contudo, no que se refere à discussão sobre o descompasso entre a excelência divina e os limites da natureza, ironicamente, Hume, quando quer apontar as contradições da apologética teísta, introduz exemplos de divindades politeístas que, pela natureza de sua concepção, são mesmo ambíguas e contraditórias. Todavia, o objeto da investigação da teologia natural é o Deus monoteísta de matriz abraâmica cuja teodiceia tem um poder explicativo de alcance razoável, mesmo que não esgote o problema plenamente. Apesar de Hume se prezar por uma argumentação consistente e lógica acerca desse tema polêmico, justamente por isso, acreditamos que não devemos eximi-lo de um tom galhofeiro introduzido

---

<sup>35</sup> Sobre a crítica ao antropomorfismo, ver abaixo, seção 3.1.3, p. 99.

em seus diálogos fictícios (Seção XI da *Primeira investigação* e nos *Diálogos*) a fim de encontrar alguma alternativa para o problema por meio da polêmica.

### 2.2.3. As inconveniências do mal para o teísmo natural

Na *Primeira investigação*, como mais tarde nos *Diálogos*, Hume, mediante seus personagens, não escapa de atacar o desígnio de um super agente para o mundo ao introduzir o problema do mal ao debate.

Eu nego uma providência, vós dizeis, e nego um governante supremo do mundo que guie o curso dos eventos, puna os maus com a infâmia e o malogro, e recompense os bons com honras e sucesso em todos os seus empreendimentos. Mas não nego, certamente, o próprio curso dos eventos, que está aberto à inquirição e exame de cada um (Ibidem, §20, p. 192).

O amigo cético coloca em dúvida a necessidade de uma providência como um mecanismo que dá a tônica na ordem dos acontecimentos da grande engrenagem moral do mundo. Nossa experiência de mundo mostra que, em todas as civilizações, há uma predominante adesão às ações tidas socialmente como virtuosas e uma recusa às tidas como viciosas. Se pudermos dizer que há uma ordem no curso natural dessas coisas, isso exige de nós que devemos necessariamente supor a providência de um governo supremo para o mundo? Do ponto de vista do amigo cético, não, porque o “curso dos eventos”, que aparece, tem regularidade, sucessão e conjunção, mas só porque tal evento ocorreu do passado até o presente desta ou daquela maneira não quer dizer que será sempre assim; ou que é desta ou daquela forma, porque um super agente providenciou e providenciará assim *ad aeternum*.

Desse modo, conclui o amigo cético, a investigação e o exame dos eventos naturais e/ou morais (principalmente estes) poderão mostrar uma mudança de curso que independe ou depõe contra qualquer ordem providencial de caráter transcendente. A ordem no curso das coisas acontece casual e aleatoriamente – pelo menos, sob o aspecto de uma hipotética dispensa de uma causa universal – sem ir ou vir do além, isto é, está circunscrita às causas particulares e à dimensão horizontal da natureza.

E para mostrar que a natureza segue a sua própria ordem – haja vista Hume não acreditar no acaso<sup>36</sup> – e o homem inserido nela segue o fluxo, o amigo cético exemplifica com um fato de caráter moral, sugerindo que, neste caso, o homem é senhor de si.

---

<sup>36</sup> Hume apresenta essa sentença no *Tratado* 1.3.11.4 e na primeira linha da seção VI da *Primeira investigação*. É curioso que quem criticou sistematicamente a ideia de “poder causal” ou comumente conhecida como “conexão necessária” apresente uma sentença desse tipo, ou seja, de maneira quase categórica. Mas, vale



Percebo que, de acordo com a experiência passada da humanidade, a amizade é a maior alegria da vida humana, e a moderação é a única fonte de paz e felicidade. Nunca hesito entre uma conduta virtuosa ou viciosa na vida, e sei que, para um espírito bem moldado, a primeira tem a seu lado todas as vantagens. E que podeis acrescentar a isso, admitindo-se todas as vossas suposições e raciocínios? Dizeis-me, na verdade, que esse estado de coisas procede da inteligência e do desígnio. Mas, proceda de onde proceder, esse estado, do qual dependem nossa felicidade ou miséria e, conseqüentemente, nossa conduta e procedimento na vida, continua sendo o mesmo. Permanece aberta para mim, bem como para vós, a possibilidade de regular meu comportamento pela minha experiência dos acontecimentos passados (Ibidem, §20, p. 192-3).

Em outros termos, podemos dizer sinteticamente que, se para questões morais usamos como critério o acúmulo de experiências passadas na base da tentativa e erro para julgarmos no presente uma ação virtuosa melhor do que uma viciosa, então parece ser também adequado usarmos algo parecido para as questões de conhecimento de mundo em geral. Ora, se somos capazes de olhar para erros e acertos do passado e elegermos um quadro de valores melhor sucedido numa sucessão de eras para nossa atuação no presente, então o ordenamento axiológico do qual dispomos pode ser uma construção de nossa própria inteligência e desígnio.

Disso, podemos considerar que se nós homens somos capazes de construir um quadro de valores de forma consensual e acordada, então não precisamos de uma régua valorativa, que meça nossas ações, vinda de instâncias supra-humanas ou divinas. Segue-se daí que o mesmo critério pode ser usado para avaliarmos as questões sobre o conhecimento natural. Logo, se isso for verdade, as leis da natureza seguem o seu curso independentemente de um suposto desígnio e inteligência extranatural.

E [continua o amigo céptico] se afirmais que, ao admitir uma providência divina e uma suprema justiça distributiva no universo, eu poderia esperar alguma recompensa mais particular para os bons e uma punição mais particular para os maus, além do curso ordinário dos acontecimentos, vejo aí de novo a mesma falácia

---

lembrarmos que Hume distingue NOÇÃO DE CAUSA (que é como habitualmente nosso entendimento articula as ideias de reflexão vindas das impressões) de PODER CAUSAL (que é onde, de fato, as coisas devem acontecer, mas que estão fora do efetivo alcance de nosso entendimento). Sílvio Chibeni desenvolve essa questão de forma bastante detalhada, mas acreditamos que, para a presente nota, o seguinte recorte basta como esclarecimento. “*Hume é cuidadoso em distinguir claramente a noção de causa da noção de poder causal, ou, em sua expressão sinônima favorita, ‘conexão necessária’.* Isso abre espaço para a possibilidade de se entender a tese da inexistência do acaso em termos puramente empíricos, como simplesmente a existência de regularidade perfeita nas ‘operações da natureza’; ou, em outros termos, a tese de que para cada objeto ou evento do mundo sempre haverá outro objeto ou evento anterior e contíguo a ele que, em casos semelhantes, guarda a mesma relação de anterioridade e contigüidade com objetos do primeiro tipo. Entendida **dessa** forma, a tese não tem implicações diretas para a questão da existência de poderes causais reais, podendo, portanto, ser mantida qualquer que seja a posição que se assuma quanto a essa questão metafísica. Ademais, (...) a tese **efetivamente** defendida por Hume quando ele diz que não há acaso no mundo é apenas essa tese mais fraca da perfeita regularidade da natureza” (CHIBENI, 2012, p. 234).

que antes esforcei-me por denunciar. Insistis em imaginar que, se admitirmos essa existência divina, em favor da qual tão zelosamente argumentais, seria possível extrair dela consequências seguras, e acrescentar algo à ordem natural de que temos experiência, argumentando a partir dos atributos que conferis a vossos deuses (Ibidem).

Pelo que vimos do excerto e outras considerações acima, podemos inferir que, na ótica do amigo cético de Hume, os teístas naturais extraem uma finalidade para os eventos a partir da constatação de uma regularidade nos mesmos. E se há um propósito, há um super agente providenciando tal ordem e fim. Ora, o caminho do raciocínio é do efeito para a causa, sendo esta o agente e aquele o mundo. Para o epicurista, o inverso deveria ser feito sem prejuízo para o agente e para a natureza. Contudo, não é o que parece acontecer, porque os teístas atribuem a aparente ordem do mundo como efeito de uma providência divina e de uma justiça distributiva suprema, ao que tudo indica, possuidora de atributos que não constam no mundo. A consequência é que se formos levar a sério o caminho do efeito para a causa, vamos introduzir qualidades do mundo que serão incompatíveis com as dos deuses; e se formos da causa para o efeito vamos introduzir qualidades dos deuses que serão incompatíveis com as que nossa experiência atesta na natureza.

Acrescentamos ainda que textualmente podemos dizer que Hume vislumbra a plausibilidade da hipótese de Deus. Então, o que ele ataca nessa consideração? O que é falacioso, de acordo com seu ponto de vista? Em nosso entender, Hume ataca diretamente uma espécie de teologia filosófica ou, podemos dizer, “o Deus dos filósofos”. O esforço que os filósofos dispensam em encontrar uma razoabilidade para a ideia de Deus sugere que a religião – fundamentada na revelação e na fé – parecia estar ficando-se à margem das reflexões filosóficas de viés iluminista.

Quer queira ou não, a crítica humiana à ideia de providência enquanto justiça divina traz à tona a ideia de arbitrariedade ou irracionalidade de tal religiosidade seja a estritamente revelada ou à de tendência mais racional. É que a ideia de providência, tendo fundamento filosófico ou não<sup>37</sup>, é essencial para a existência da ideia de Deus pessoal na religião, de toda a relação entre esse Deus e o homem. Negar a providência divina (como um suprajuíz) é retirar da religião toda a dimensão axiológica ou moral. Ou seja, retirar a providência divina torna a ação criadora de Deus, em relação ao homem, sem sentido assim como também torna a ação do homem em relação a Deus. Dessa forma, as consequências de tal crítica à providência

---

<sup>37</sup> A suspeita de uma base filosófica para a providência divina não quer dizer que não tenha base alguma. A questão é que essa base é estabelecida por uma crença na relação esquizofrênica entre o homem e o seu juiz imaginário que governa as suas ações no mundo. Tal base pode ser fantasiosa, mas é um modo de a mente religiosa orientar e justificar as suas ações morais no mundo.

divina são, num primeiro momento, a reivindicação de uma moral social, de um direito consensual, de uma educação laica ou não religiosa e afins; num segundo momento, é um passo importante para o reconhecimento, da carência de substancialidade das reflexões sobre Deus e um conseqüente abandono de uma reflexão religiosa de caráter confessional.

Essa conclusão pode parecer contraintuitiva hoje, haja vista a prática religiosa, ao nosso redor, exercer seu poder econômico e político. Em decorrência disso, até a academia abre espaço para debater o fenômeno religioso. Contudo, na Escócia setecentista, sob influência do pensamento iluminista, um pensador crítico, como Hume, não parece que chegaria a outro tipo de conclusão.

E o fecho dessa questão segue da seguinte maneira.

Não vos recordais, aparentemente, de que todos os raciocínios sobre esse assunto só podem proceder dos efeitos para as causas, e que todo argumento deduzido das causas para os efeitos deve ser necessariamente um grosseiro sofisma, já que vos é impossível saber qualquer coisa sobre a causa além do que anteriormente descobristes - não inferistes - por inteiro no efeito (Ibidem).

O ponto de Hume aqui é que se os teístas naturais usam como critério as informações que há na natureza (efeito) para inferirem um agente como causa dessas informações (leis naturais em geral, a inteligência humana, engenhosidade dos sistemas reprodutores – animal e vegetal – e regularidade nas órbitas dos planetas, nos longos ciclos estelares, nas estações lunares, bem como desastres naturais, doenças, mortes, etc.), tal critério deve ser usado até o fim do processo.

Porém, no seu entender, não é o que o ocorre, pois esses pensadores parecem mudar de estratégia quando os efeitos não corroboram ou vão contra o que eles querem encontrar na causa. A presença do mal físico ou moral em nossas experiências de mundo parece um exemplo para o caso, pois tais anomalias encontradas na natureza comprometem os atributos da onipotência e total benevolência divinas. Assim, a dedução de um agente, com tais atributos (infalíveis), tomado como causa compatível com um mundo falível ou que tal falibilidade não comprometa a infalibilidade divina se torna falaciosa. Porque, na perspectiva do cético epicurista de Hume,

De onde pensais que tais filósofos puderam derivar sua ideia dos deuses? De sua própria fantasia e imaginação, com certeza. Pois, se a derivassem dos fenômenos presentes, ela jamais poderia apontar para alguma outra coisa, mas estaria ajustada exatamente a esses fenômenos (ibidem, §21, p. 194).

Nossa experiência de mundo mostra que a ideia de perfeição é relativa, mas a imagem de Deus projetada na mente dos teístas naturais é absoluta. Então, se formos levar a cabo o raciocínio da natureza como efeito para um agente universal como causa, não podemos adicionar nada a ele que não possamos perceber na experiência. O amigo cético pontua que é admissível concebermos uma ideia de Deus com atributos que transcendam nossas experiências sensíveis, mas que tenhamos a honestidade de assumir apenas como possibilidade, hipótese e como um produto de nossa imaginação, conforme se segue:

Que a divindade *possa* estar dotada de atributos que nunca vimos serem exercidos, que ela possa ser governada por princípios de ação cuja satisfação não podemos verificar, tudo isso de bom grado se admite. Mas não se altera com isso seu caráter de simples *possibilidade* e hipótese. Jamais teremos razões para *inferir* quaisquer dos atributos ou princípios de ação da divindade, exceto na medida em que saibamos terem sido exercidos e satisfeitos (Ibidem, §21, p. 194).

Podemos ver que o amigo cético de Hume não nega que a divindade tenha atributos extraordinários, mas como o próprio adjetivo diz, eles são de outra ordem. Isto é, não são naturais, porque as inferências feitas a partir dos fenômenos naturais não leva muito além deles. O que contraria o pretenso alcance dos atributos divinos que são de caráter metafísico, sobrenatural e de alçada mental e não natural.

E, nesse sentido, depois de considerar que a efetivação da justiça no mundo independe da ação divina, o amigo cético conclui:

Resumo dessa forma, ó atenienses, a disputa com meus antagonistas. O curso da natureza está aberto à minha contemplação, bem como à deles. A sucessão de acontecimentos experimentados é a regra magna pela qual todos regulamos nossa conduta. A nada mais se pode apelar, seja no campo de batalha, seja no Senado. E não se deveria falar jamais de outra coisa, seja na aula pública, seja no estúdio privado. Em vão tentaria nosso limitado entendimento romper essas barreiras, demasiado estreitas para nossa sonhadora imaginação. Quando raciocinamos a partir do curso da natureza e inferimos uma causa particular inteligente que teria originalmente conferido ordem ao universo, e ainda a preserva, abraçamos um princípio que é tão incerto quanto inútil. Incerto porque o assunto jaz completamente fora do alcance da experiência humana. E inútil porque, dado que nosso conhecimento dessa causa deriva inteiramente do curso da natureza, não nos é jamais permitido, segundo as regras do raciocínio correto, retornar a partir da causa em direção a novas inferências ou, fazendo acréscimos ao curso ordinário da natureza conhecido pela experiência, estabelecer quaisquer novos princípios de conduta e procedimento (Ibidem, §23, p. 194-5).

Podemos dizer que, na leitura do amigo cético/Hume que, se para as questões morais, legitimar um agente inteligente, intervindo na conduta e comportamento humano, do natural para o sobrenatural já é forçado e deficitário, quanto mais justificar a necessidade de tal

agente atuando sobre o mundo em termos de conhecimento; a saber, condicionando nosso entendimento a conceber que um objeto natural  $y$  é efeito de uma causa sobrenatural e inteligente  $x$ . A incerteza e a inutilidade do princípio de um agente para deliberar sobre o curso da natureza são dadas pelas razões já apontadas acima, mas que podemos resumir no seguinte: i) esse agente é inalcançável pelo entendimento humano; ii) ele é concebido a partir de inferências de dados naturais, ou seja, suas características deveriam ser as que percebemos na natureza, mas vão muito além, saltam abruptamente do natural para o sobrenatural, então se tornam praticamente desconectadas da realidade natural e empírica. É um objeto que está mais para uma especulação do que para uma investigação circunscrita à lógica da natureza.

#### ***2.2.4. O apelo à analogia como uma fortificação para o argumento***

Após a longa exposição do amigo cético, Hume ironicamente<sup>38</sup> introduz, em nome da plateia ateniense, uma objeção à crítica do cético epicurista para mostrar-lhe a possibilidade de um bom argumento analógico entre a ordem nos artefatos e a percebida na natureza. Hume (IEH, § 24, p. 195-6) articula o argumento com os exemplos de uma construção inacabada e uma pegada humana na areia de uma praia (A). Segundo ele, ao vermos um edifício em construção e, ao seu redor, tijolos, areia, argamassa, madeira, etc., podemos acertadamente inferir que é o efeito de um planejamento de um agente humano. E dada esta causa inferida, podemos dela voltar ao efeito e deste inferirmos que o edifício será terminado em tempo  $t$  e terá características  $x$ ,  $y$  e  $z$ . Podemos desenvolver um raciocínio similar quando encontramos uma pegada humana na areia de uma praia. Ao depararmos com tal fenômeno, podemos inferir que uma pessoa passou por ali. E reconhecida esta causa, podemos descer dela ao efeito e inferirmos que, se for apenas de um pé, a outra pegada dever ter sido apagada pelo movimento da areia ou pela inundação da água.

Ora, dados os exemplos dos efeitos da ação humana acima (construir e caminhar), é razoável considerarmos a natureza e o que nela contém como um edifício imperfeito e inacabado e disso inferirmos que há uma inteligência superior por trás de seu planejamento que, por sua vez, insatisfeita com tal imperfeição tem planos de melhorá-lo e terminá-lo num tempo e espaço distantes; bem como também, podemos averiguar que tal ser, dotado de inteligência e vontade, aprecie fazer uma caminhada na praia. A saber, seja numa situação ou outra, há constatação da atuação humana no mundo (B). Segue-se daí que se é razoável

---

<sup>38</sup> Isso porque o autor narrador, que é o próprio Hume, não é o que representa suas teses filosóficas reais. Estas são representadas pelo que ele chama de “amigo cético”, que topou representar as teses epicuristas acerca dos deuses no diálogo.

aceitarmos as inferências do ponto A, então parece também razoável aceitarmos analogamente as inferências do ponto B. Ou seja, tanto do efeito para a causa (A), como da causa para o efeito (B), ambos os processos de avaliação são passíveis de experimentação.

Ao fazer uma pseudodefesa do argumento analógico, Hume prepara o terreno para o cético atacá-lo. De acordo com o amigo cético (Ibidem, §25, p. 196-7), a diferença de matéria do raciocínio A (do efeito para a causa) para o B (da causa para o efeito) é infinita. O epicurista cético aceita a articulação do argumento A, porque temos uma exaustiva experiência de artefatos produzidos pela ação humana (como também é singular a sua pegada), o que dá certa garantia de que da posse de um dado efeito podemos distingui-lo como produzido pela intervenção humana ou não.

Dessa forma, a vasta experiência da ação humana  $x$  produzindo efeito  $y$ , somos capazes de ir da causa para o efeito com a mesma segurança que vamos do efeito para a causa. Contudo, não teríamos a mesma segurança se tivéssemos apenas uma experiência singular de um produto humano para inferir apenas uma causa (ou apenas um artífice particular) para o mesmo produto. Este é o mesmo problema que encontramos na relação entre o universo como obra e o super agente inteligente como artífice. Há carência de acúmulo de experiências que atestem outras comparações e confrontações para dar alguma segurança na conclusão.

A experiência revela, na natureza humana, uma certa coerência de desígnios e disposições, de tal modo que, quando um fato nos revela uma intenção de algum homem, pode ser muitas vezes razoável inferir, pela experiência, uma intenção adicional, e derivar uma longa cadeia de conclusões acerca de sua conduta passada ou futura. Mas esse método de raciocínio jamais poderá ser empregado em relação a um Ser tão remoto e incompreensível, que guarda menos analogia com qualquer outro ser no universo do que o Sol com um círio de cera, e que se revela apenas por alguns tênues indícios e esboços, para além dos quais não estamos autorizados a conferir-lhe nenhum atributo ou perfeição. O que imaginamos como uma superior perfeição pode na realidade ser um defeito. Ou mesmo que fosse uma perfeição, atribuí-la ao Ser Supremo, quando não parece ter sido de fato plenamente exercida em suas obras, soa mais como adulação e panegírico do que como raciocínio justo e boa filosofia (Ibidem, §27, 199-200).

O ponto do amigo cético é que a medida para fazer inferências, de modo consistente, é a experiência. Uma inferência tem mais força quando a sua conexão com o dado deixa nítida a sua proximidade com a experiência. Podemos até vislumbrar alguma pálida semelhança de um suposto agente com a natureza que nos cerca, mas apenas daqui para lá, mas nunca de lá para cá, porque não temos experiência dele atuando de fato. Nossa experiência acessa apenas os efeitos.

Gaskin, ao comentar esse trecho concorda com Hume que as semelhanças entre objetos naturais e artefatos, que nossa experiência mostra, são muito fracas.

As características de similaridade nomeadas são apenas duas<sup>39</sup> (ou uma se nós assumirmos que a teoria da seleção natural desvalorizou o argumento teleológico) e a escala sobre a qual as características ocorrem nos artefatos e nos objetos naturais é quase ridiculamente diferente (GASKIN, 1988, p. 30) (*Tradução nossa*)<sup>40</sup>.

Isso, conseqüentemente, implicará no enfraquecimento das semelhanças entre a inteligência humana e a universal.

E quando, com a intenção de proteger o agente das inconveniências do mundo natural, separamo-lo deste mundo, o que lhe seria, em tese, a sua perfeição, acaba enfraquecendo o nosso sistema assentado na empiria e, conseqüentemente, mostra que tal agente não é tão perfeito conforme imaginávamos. Assim, sua perfeição está mais para a “adulação e panegírico do que como raciocínio justo e boa filosofia”. E conclui:

Toda a filosofia do mundo, portanto, e toda a religião (que não é senão uma espécie de filosofia) não serão capazes de transportar-nos para além do curso habitual da experiência, ou prover-nos de padrões de conduta e procedimento diferentes dos que nos fornecem as reflexões sobre a vida comum. Da hipótese religiosa, nenhum novo fato pode ser inferido, nenhum evento previsto ou antecipado, nenhuma recompensa esperada ou punição temida, além do que já se conhece pela prática e observação (IEH, §27, p. 200).

Com efeito, se o critério é a “prática e a observação” e estas mostram progresso, mas também imperfeições, as ações humanas, sejam a âmbito do conhecimento ou da moral, não ultrapassam a horizontalidade. Então, quaisquer princípios ou valores que requeiram perfeição e ideais absolutos, numa perspectiva vertical, são de ordem imaginária. Ou seja, nos termos do amigo cético acima, tais concepções não diferem muito das extravagâncias e fantasias dos poetas, pregadores e pseudocientistas que nossa experiência tem mostrado.

Hume (Ibidem, §27-30, p. 200-02), no papel da plateia ateniense (por que não também do vulgo escocês de seu tempo?), não endossa integralmente o discurso do amigo cético que, em síntese, consiste num ataque à atuação contínua (providência) de um grande agente sobre a natureza. O ataque do cético à providência divina atuante no mundo pode parecer mais incisiva, neste diálogo, do que as objeções de Filo ao desígnio nos *Diálogos*. Contudo, o alvo

---

<sup>39</sup> Argumento teleológico (**propósito** encontrado entre os objetos naturais e artefatos); argumento da regularidade (**ordem** entre objetos naturais e artefatos).

<sup>40</sup> “The features of similarity named are only two (or one IF we assume that the theory of natural selection has devalued the teleological argument) and the scale on which the feature(s) occur in artifacts and natural objects is almost ludicrously different”.

do cético não é desconsiderar a possibilidade de um grande desígnio – até porque é pressuposto por ele no início da seção –, mas questionar se a natureza tem mesmo a necessidade de sua atuação constante, bem como se, por meio dela e das regras de raciocínio disponíveis, o entendimento humano é capaz de alcançá-lo. Assim, mesmo sendo um pouco mais continente na Seção XI da *Primeira Investigação*, Hume reconhece que as abjeções do seu amigo cético (atuando como um epicurista) à atuação contínua de um super agente no mundo trazem complicações mais profundas ao desígnio, conforme as que Filo e Demea apontarão nos *Diálogos*.

Sobre a questão apontada acima, Marcos Rodrigues Silva nos diz que:

A intervenção final de Hume na seção aponta para sua sugestão de que o argumento combatido pelo epicurista, pelo fato de se estruturar na passagem dos efeitos para a causa, realmente teria alguma dificuldade em ser estabelecido. Mas é interessante perceber que, ao contrário do que ocorre nos *Diálogos*, Hume adota aqui uma atitude bastante cautelosa, pois ele não referenda o discurso do epicurista, mas limita-se a considerar que seus argumentos estabelecem certas dificuldades para a ideia de planejador (SILVA, 2006, p. 118).

Dadas essas considerações, podemos dizer que para Hume, na *Primeira investigação*, o ponto não é negar o desígnio em si, mas alertar que justificá-lo a partir de fatos naturais, inferindo qualidades não naturais (total benevolência, onipotência, onipresença, etc.) para o agente, é uma estratégia de eficácia duvidosa, porque são atribuídas ao último características que escapam à experiência sensível.

A tentativa de Hume é conscientizar de que a razão natural não nos leva além daquilo que encontramos na experiência. A mente humana é capaz de fazer abstrações, mas estas ocorrem depois de a experiência provocar o disparo das faculdades cognitivas. Dessa forma, nossas crenças em princípios que estão para além da natureza, como, por exemplo, os dogmas religiosos (milagres, vida após a morte, um propósito para o universo, etc.) podem ser aceitos como razoáveis pelo critério da fé, mas não pelo raciocínio e pela lógica natural. Não estamos necessariamente errados quando inferimos a existência de Deus a partir do que observamos no mundo. Esta hipótese é tão razoável como qualquer outra<sup>41</sup>. O equívoco, no entender de

---

<sup>41</sup> Alister McGrath (2016, p. 24ss) pontua que atualmente há pensadores que sugerem interpretações criativas a fim de que as dificuldades da Teologia Natural, refém do mecanicismo clássico, sejam superadas. Segundo ele, por exemplo, a filósofa e romancista Iris Murdoch utiliza o termo “imaginação” como um recurso interpretativo para ir além da superfície empírica e discernir as verdades mais profundas no mundo. Esse é um tipo de abordagem que contrapõe à estritamente científica que, obviamente, se atém apenas aos fatos observáveis. Então, mesmo que essa filósofa esteja usando o termo imaginação de forma mais positiva do que Hume, o seu uso já assinala para o que o escocês entende como o lugar de Deus e seus atributos no entendimento humano. Dessa maneira, McGrath, glosando Murdoch, nos diz que “uma interação imaginativa com o mundo ergue-se acima de uma leitura superficial das coisas, tomando a forma de uma ‘espécie de reflexão acerca de pessoas, eventos, etc.,



Hume, está em inferir características que extrapolam os fatos naturais a partir da hipótese da existência de Deus. O questionamento de Hume aqui é que os atributos divinos supostamente inferidos a partir da natureza só fazem sentido sob a hipótese da existência do mesmo Deus. Ou seja, este é suposto de antemão, porque a experiência dos fatos não nos leva às qualidades que Lhe são atribuídas. Dos fatos naturais podemos inferir, por exemplo, que haja uma inteligência com certo grau de sofisticação em nosso sistema solar, mas não podemos dizer que seja a única ou a superior sequer em nossa galáxia, quanto mais no universo. Ora, apenas a ignorância da inteligência humana, que está sob os limites da natureza, acerca de algo que lhe é similar em outras partes do universo, já é um indício de que a ideia de uma inteligência superior, plena ou algo semelhante é quimérica.

Desse modo, para conceber um ser que tenha todas as perfeições (totalmente bom, sábio, poderoso, etc.), temos que imaginar essas qualidades numa dimensão transcendente à natureza, porque nesta não as encontramos em plenitude. Na linguagem da epistemologia humana para o caso Deus, as inferências feitas do efeito para a causa são garantidas pela experiência, porque vemos conjunção constante, regularidade no ambiente que nos cerca e, conseqüentemente o associamos à ordem que, por sua vez, nos leva a inferir um planejador como a causa.

Contudo, não podemos desta causa irmos para o efeito, haja vista ser, por um lado, um evento particular (um Deus criando o universo e ponto) e, por outro, fora do alcance de nossa experiência comum. Isto é, ninguém vê deuses fabricando mundos. São nesses termos que o autor termina a Seção XI da *Primeira Investigação*: “Há, eu admito, uma certa dificuldade sobre como podemos jamais remontar da causa para o efeito e, raciocinando a partir de nossas ideias da primeira, inferir alguma alteração ou acréscimo neste último.” (IEH, §30, p. 202). Ou seja, como temos acesso a Deus apenas por suas criaturas, as qualidades a Ele atribuídas são estranhas às encontradas nas criaturas. E justamente por causa dessa discrepância, as qualidades divinas se tornam suspeitas.

### **2.3. Ponderações acerca da estratégia naturalista de Hume para crítica ao argumento a partir do desígnio**

Em primeiro lugar, os argumentos *a posteriori* a favor da existência de Deus partem de traços do mundo da experiência (contingência, ordem, finalidade e afins), mas não quer

---

que fornece detalhes, dá cor, levanta possibilidades, ultrapassando aquilo que se afirma ser estritamente factual”. Em nosso entender, tendo textualmente se referido a Deus como produto da imaginação inúmeras vezes, cremos que, nessas condições, Hume avaliaria essa abordagem como razoável.

dizer que tais argumentos sejam teorias empíricas ou científicas. As teorias científicas lidam com problemas estritamente empíricos, concretos e particulares; a saber, elas buscam as razões para as regularidades dos fatos concretos e particulares. Em resumo, diríamos que as ciências funcionam muito bem para explicar o que existe, o que é fático, mas não o que transcende isso. Por outro lado, os argumentos *a posteriori* (cosmológicos e teleológicos) já partem das teorias das ciências de primeira ordem (física, astronomia, biologia, química, etc.) para analisar se a *realidade espaço-temporal* pode ser explicada por ela mesma. Isto é, se há alguma coisa na relação espaço/tempo além da empiria ingênua de senso comum ou da de ciência de primeira ordem. A teoria da gravitação universal, por exemplo, tem como finalidade explicar como a gravidade atua sobre os corpos, mas o que criou a gravidade, por que e para que, é uma discussão de âmbito metafísico.

Dessa maneira, podemos dizer que a natureza da análise epistemológica, na chave cosmológica e teleológica para a sustentação de Deus, está mais para a esfera de um metassistema científico do que para uma teoria de primeira ordem ou de aspectos estritamente concretos da natureza que nos circunda. Os fenômenos naturais são estímulos primários importantes, mas o coração e a perenidade da análise estão para além deles. A natureza seguiu, segue e seguirá seu curso de conservação e transformação de seus ciclos. Estes são os fatos que as ciências da natureza têm que se ater ou se limitar a descrevê-los com a maior fidelidade possível.

A questão Deus pode ser demasiada abstrata para circunscrevê-la aos limites da descrição científica. Não obstante, por mais “concreta” que seja a descrição científica, já é uma representação simbólica de uma experimentação primária. A partir daí vemos que o entendimento humano é capaz de construir um aparato conceitual que o faz distanciar da natureza bruta a fim de compreendê-la. Então, mesmo que a ciência moderna seja capaz de dispensar Deus como explicação de como o mundo funciona, Deus ainda possa encontrar lugar no âmbito das investigações metafísicas a fim de dar alguma satisfação ao intelecto humano que busca saber por que e para quê a natureza opera dessa ou daquela maneira. Na perspectiva de um empirismo extremado, explicar o não experimentável por meio do apelo a Deus pode ser uma aventura inútil, ingênua e ultrapassada, mas também restringir as investigações apenas ao alcance do físico pode ser um posicionamento demasiadamente reducionista.

Em segundo lugar, podemos aventar que o amigo cético de Hume pensa que a intenção dos teístas naturais era fazer teologia nos mesmos moldes de um fazer empírico. Pelo histórico da teologia natural até Hume, não é o que ocorre. O uso da experiência foi apenas

mais uma alavanca para remover os entulhos cósmicos que embaçavam a revelação. Mas esta sempre esteve na retaguarda ou no espectro das reflexões e investigações desses teístas. Parece certo que Hume tivesse clareza do alcance de cada campo do saber, mas (resta saber se foi intencional ou não) colocar o fazer teológico no mesmo nível do fazer científico de primeira ordem (empíria) foi um equívoco. Uma coisa é ascender do natural ao sobrenatural (da natureza a Deus) e daí explicar o que é a natureza de Deus; outra é explicar o que é um fato particular e concreto. Hume pode ter razão quando sugere que esses teístas, ao incorporarem teorias científicas em questões teológicas, dão margem para que a “falibilidade” daquelas possam contaminar estas. Contudo, isso não significa que os teólogos estejam tomando, como conhecimento de fundo, as ciências e a sua empíria de modo unilateral, pois, ao que parece, a teologia natural tomava a abordagem científica mais como inspiração do que se apropriar dela de fato.

Esses dois pontos são importantes, apesar de discutíveis, haja vista serem apresentados por um “personagem” intitulado por Hume como “amigo cético” e, neste caso, se colocou no “papal” de um “epicurista”. Assim, não podemos dizer se Hume concorda integralmente ou não com ele. No final da Seção XI, conforme já apontado anteriormente, ele coloca em dúvida essa questão, porque se diz simpático às suas observações, mesmo não concordando com tudo o que lhe disse. Vale notar que as ideias de Hume estão diluídas no diálogo entre o próprio que fala e o personagem “epicurista”. Então, não estamos certos se seria adequado atribuir a confusão entre o fazer científico e o teológico ao próprio Hume. De qualquer forma, acreditamos que o debate trouxe um ganho epistemológico no sentido de que, se não era claro para Hume na época, veio à luz na teoria do conhecimento posterior.

No presente ensaio discutido aqui, a saber, “*Da providência particular e de um estado futuro*”, Hume apresentou sua versão do argumento do desígnio e suas restrições a ele. Por ser empirista, Hume se interessou pelo argumento<sup>42</sup> como uma estratégia coerente para quem quisesse demonstrar a razoabilidade de Deus numa era de perfil iluminista. Não obstante, como vimos, ao submeter o argumento a alguns princípios que ele entendia como basilares em sua epistemologia, tais como causa e efeito e analogia, o naturalismo não só se mostrou ineficiente para corroborar os atributos do tradicional Deus abraâmico, mas se mostrou até contrário aos mesmos.

O ataque de Hume, na *Primeira Investigação*, concentrou-se nas dificuldades de inferirmos a necessidade dos atributos divinos a partir dos indícios que a natureza apresenta.

---

<sup>42</sup> Ver BAILEY & O'BRIEN, 2006, p. 116.

Esse ponto já indicou as fragilidades do argumento por esse caminho. Contudo, além de Hume retomar a questão da causa e efeito nos *Diálogos*, ele reelabora e aprofunda o argumento por meio de seu personagem teísta natural Cleantes. Na *Primeira Investigação*, Hume tocou na analogia, mas passou ao largo dela. Portanto, é necessário que vejamos a versão do argumento apresentada por Cleantes para analisarmos se as objeções de Filo referentes à analogia e ao antropomorfismo, bem como a sua alternativa naturalista para melhor explicar a ordem no mundo abalam, de fato, as estruturas do desígnio inteligente.

### 3 A CRÍTICA AO DESÍGNIO NOS *DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL*

*Diálogos sobre a religião natural* não foi a primeira obra na qual Hume se dedicou a analisar o fenômeno religioso. Como já vimos no capítulo anterior, no afã de investigar a natureza humana, e ao perceber que a religiosidade esteve presente desde os primórdios das civilizações, os problemas concernentes à religião já aparecem em sua primeira e grande obra, o *Tratado*, posteriormente em ensaios avulsos, nas *Investigações*, na *História natural da religião* e, por fim, nos *Diálogos*.

Vale lembrar que esta obra fora redigida por volta de 1751, portanto antes da *História natural da religião*, mas publicada postumamente, em 1779, ou seja, três anos após a morte do autor. Os motivos para ser publicada postumamente vão do respeito e o cuidado do autor com relação ao tema, pois há notícias de que a revisara algumas vezes (SMITH, 1947, p. 57), até o temor de uma possível execução pública, devido à delicadeza do tema e às polêmicas que o cercam. Assim, mesmo sendo o último livro em termos de publicação e o tema perpassar por quase toda a obra humiana, podemos dizer que os *Diálogos* é a principal e mais profunda das obras do autor no quesito religião, apesar de ser uma obra pouco extensa.

O formato dos *Diálogos* já demonstra o espírito investigativo do autor diluído nas visões de mundo dos personagens. É claro que há, no arcabouço dos *Diálogos*, algumas ideias que são presumidamente dadas como certas, dentre as quais, podemos apontar a existência de Deus, a importância da religião como um instrumento de educação moral, a presença da ordem na natureza por meio da flagrante regularidade das leis, bem como uma finalidade para tudo o que existe e uma patente recusa do acaso. Contudo, além de essas questões não serem apresentadas de modo dogmático, outras que ocorrerão, como o “que é a natureza de Deus”, são apresentadas de modo a estarem abertas ao escrutínio das investidas céticas, no sentido de problematizá-las e investigá-las, mas não de as negar ou as destruir em absoluto.

*Diálogos sobre a religião natural* é uma obra composta por cinco personagens. Quatro são ativos e um é totalmente passivo. Seus nomes são, respectivamente: Pânfilo, Demea, Filo, Cleantes e Hérmipo. Dos que têm um posicionamento ativo na obra, Pânfilo pode parecer aquele que desempenha um papel de menor importância.

Todavia, do ponto de vista literário, essa não é uma avaliação adequada, porque Pânfilo desempenha a função de um narrador-autor. Atribuímos-lhe essa função, porque há dois tempos na estruturação da narrativa da obra: i) o tempo presente ao dos debatedores (Cleantes, Filo e Demea) quando acontece a discussão na biblioteca de Cleantes, assistida por

Pânfilo; e ii) a lembrança de Pânfilo desse episódio presente em um tempo futuro, quando transcreve o debate e o envia a seu amigo Hérmino. Dessa maneira, mesmo que Pânfilo seja, *prima facie*, um mero expectador de um evento real e externo a ele – por isso, não tem pleno controle sobre o mesmo –, ao rememorar o episódio, reconstituí-lo e transmiti-lo ao seu interlocutor, ele ganha o *status* de autor e/ou criador de uma narrativa que ganha o poder de manipular os atores da trama.

Somando às características gerais da obra já mencionadas acima, pensamos ser pertinente abordarmos rapidamente as possíveis razões dos nomes referentes aos personagens da obra. *Diálogos* é uma obra de ficção com personagens fictícios, mas que trata de problemas filosóficos e, provavelmente, tais personagens tenham sido inspirados em questões e pessoas reais da história do pensamento. Um dos pensadores antigos que Hume reverencia em suas obras, sobretudo no que tange à elegância e à eloquência retórica, é Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.). Os paralelos dos *Diálogos* com o *De natura deorum* do grande orador romano são flagrantes.

Segundo Dorothy Coleman (2007, p. xi), Filo provavelmente é uma inspiração vinda a partir de Filo de Larissa, um eclético acadêmico que foi professor de Cícero. Cleantes veio a partir de Cleantes de Asso (331-232 a. C.), um religioso entusiasta vinculado ao estoicismo. Esta escola, na obra de Cícero, é defendida pelo personagem Balbo e confrontada pelo ceticismo acadêmico, defendido pelo personagem Cota.

Ainda de acordo com Coleman (Ibidem), os nomes dos outros personagens podem também ter fontes epônimas, ou seja, podem estar atrelados a algum significado de raiz histórica, ideológica ou mítica, mas os seus significados etimológicos são mais óbvios. Demea, do grego *demos*, significa “povo”. É um nome bastante apropriado para um piedoso que representa a crença popular ou a religião tradicional. Pânfilo, do grego *pan* (tudo/todo) e *filos* (amigo), a saber, “amigo de todos”. Para a autora, o ato de Pânfilo observar a contenda com prazer e narrá-la vai ao encontro do perfil do narrador de Shaftesbury (um pensador contemporâneo de Hume) que tinha a seguinte máxima: “sentimentos opostos, mesmo que não cheguem à decisão alguma, nos proporcionam uma diversão agradável”. Essa observação faz sentido, pois, na última parte, Filo sugere que as querelas religiosas não passam de disputas verbais, porque a racionalização da religião não convence o cético, nem os ataques deste faz o crente desistir de sua crença<sup>43</sup>. Hérmino, do grego *herma* (uma haste de pedra com o busto de Hermes no topo usada para marcar limites de estádios, terras, estradas, etc.) Talvez

---

<sup>43</sup> Veja nota referente ao §8, Parte XII.

a associação com o personagem dos *Diálogos* seja que ele funcione como um marcador do contraste entre os três personagens que desenvolvem o debate.

Além daquela característica de viés estritamente literário, há também o fato de que Pânfilo é aquele que, antes de termos o contato com os discursos e a cosmovisão de cada um dos debatedores, nos informa o perfil de cada um deles, da forma seguinte:

O contraste notável entre seus caracteres elevou ainda mais tuas expectativas enquanto opuseste o espírito filosófico acurado de CLEANTEs ao ceticismo descuidado de FILÃO [Filo], ou comparaste quaisquer das suas disposições à rígida e inflexível ortodoxia de DÊMEAS [Demea]<sup>44</sup>(D, Preâm., §6, p. 15)<sup>45</sup>.

Como podemos ver, apesar de ser um aluno iniciante em filosofia, Pânfilo expõe as suas inclinações filosóficas, alinhando-se ao seu mestre Cleantes (cujo discurso tende ao empirismo) e criticando os seus oponentes. As duas características gerais acima atribuídas ao narrador Pânfilo (a literária e a de aluno iniciante de filosofia alinhado com o empirismo) renderam-lhe o *status* de também ser um forte candidato à voz representante do próprio Hume na presente obra.

Ora, o fio condutor do debate nos *Diálogos* vai nos levar a um ceticismo mitigado em relação às hipóteses religiosas, o que deixaria Filo mais próximo de Hume (SMITH, 1947, p. 59; O’CONNOR, 2001, p.89, 106 e 116). Contudo, não podemos negar que, do ponto de vista do método de investigação do que o entendimento humano realmente pode conhecer, o teísmo experimental do personagem professor e “teólogo” Cleantes está mais alinhado com o empirismo de Hume do que este com o ceticismo de Filo. Não obstante, apesar de essas querelas estarem longe de ser sanadas, o que importa aqui é que tanto as objeções de Filo quanto as de Demea colocaram o argumento do desígnio na linha de fogo tanto dos céticos quanto dos dogmáticos.

Feitas estas considerações introdutórias, passemos à apresentação do argumento do desígnio pelo personagem que defende a teologia natural, Cleantes, e as objeções às suas lacunas, conforme seus oponentes Filo e Demea.

---

<sup>44</sup> Tomaremos, como base e referencial para nossas citações, a versão dos *Diálogos* traduzida por Bruna Frascolla, porque os parágrafos são numerados, o que facilitará o leitor consultar as referências em versões diferentes da obra. Todavia, não utilizaremos a sua transliteração dos nomes dos personagens em nossa própria redação, pois, mesmo que siga a norma do português padrão, entendemos que ao usarmos os nomes FILO e DEMA soa menos “arcaicos”, além de os mantermos mais próximos dos originais em inglês.

<sup>45</sup> Usaremos esta convenção – que é utilizada pelos estudiosos de Hume – com o intuito de simplificar e facilitar a consulta de outras versões pelo leitor.

### 3.1. O argumento do desígnio e as objeções de Filo e Demea às suas lacunas

#### 3.1.1. O argumento nos Diálogos.

Nesta subseção, apenas exporemos uma breve definição do que se entende por desígnio, em seguida, introduziremos a versão informal do argumento por analogia, segundo Cleantes e, finalmente, o aspecto formal do mesmo. As objeções ao argumento virão nas subseções seguintes.

À luz do que vimos no capítulo anterior, dizer que um objeto é resultado de um desígnio significa que *as partes desse objeto foram planejadas, arranjadas, organizadas e montadas com um propósito e fim pré-estabelecidos por uma mente inteligente externa e anterior a tal objeto*. Assim, sem esse planejador ou causa eficiente, as partes do objeto em questão não seriam capazes de se agruparem de tal maneira a proporcioná-lo a cumprir uma função com finalidade pré-estabelecida.

Elementos como silício, cobre, enxofre, manganês, carbono, fósforo, hidrogênio, oxigênio, nitrogênio e outros estão disponíveis na natureza. Todavia, para serem transformados numa mola (liga de aço-carbono) que façam as duas palas de madeira de um pregador de roupas abrirem e fecharem adequadamente, é preciso haver a intervenção engenhosa de um agente inteligente. Para caracterizar o desígnio, esses elementos devem ser agrupados de forma calculada para constituir uma liga que tenha resistência e elasticidade suficiente para tencionar uma pala à outra a fim de mantê-las fechadas. Além disso, as peças devem ser fabricadas em conformidade com as dimensões do objeto desejado, pois se uma delas ficar maior ou menor em relação ao padrão estabelecido, o mecanismo não terá o funcionamento esperado. De modo sumário e intuitivo, essa é a ideia de desígnio introduzida por Hume na Seção XI da *Primeira Investigação* que estará na base da tese desenvolvida e defendida pelo personagem Cleantes nos *Diálogos*.

Como dissemos, a definição acima é o pano de fundo do argumento de Cleantes, porém este dá um passo a mais, uma vez que não vê apenas os artefatos humanos como produtos de um de gênio, mas também, por uma analogia de proporcionalidade, entende que o universo, como um todo, pode ser resultado de um desígnio inteligente. Em outros termos: há uma ordem e fim nos objetos fabricados pela inteligência e engenho humano. Uma ordem e fim são também percebidos no curso da natureza. Ora, se a ordem e fim nos artefatos são resultados de uma mente inteligente, então a ordem e o fim percebidos na natureza também devem ser o resultado de uma mente proporcional ao tamanho do universo.



A versão do argumento apresentada por Cleantes é a seguinte:

Olha o mundo à volta: contempla a inteireza e cada parte sua: descobrirás que ele nada é senão uma grande máquina, subdividida num número infinito de máquinas menores que também admitem subdivisões até um grau além do que sentidos e faculdades humanas podem traçar e explicar. Todas essas várias máquinas, e mesmo as suas mais diminutas partes, são ajustadas umas às outras com uma justeza que arrebatava para a admiração todos os homens que a contemplaram. A curiosa adaptação de meios a fins através de toda a natureza se assemelha exatamente, embora muito exceda, às produções de engenho humano, de desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas. Uma vez, portanto, que os efeitos se assemelham uns aos outros, somos levados a inferir, por todas as regras da analogia, que as causas também assemelham, e que o autor da natureza é dalgum modo similar à mente do homem, embora possuidor de faculdades muito maiores, proporcionadas à grandeza do trabalho que ele executou. Por este argumento a posteriori, e por este argumento apenas, provamos de vez a existência duma Deidade e sua similaridade à mente e inteligência humanas (D, II, §5, p. 34-5).

No discurso de Cleantes, o cenário da argumentação parte do mundo e do princípio de que tal mundo é um grande composto de engrenagens. Essa ideia vem da constatação de que, por exemplo, as órbitas dos planetas e seus respectivos satélites, bem como os ciclos das estações e dos processos de reprodução vegetal e animal são guiados por um curso com tal riqueza de detalhes e regularidade que, se houver uma pequena digressão no processo, o sistema se colapsará.

Este mundo aparentemente bem composto e ajustado não ocorre por acaso, ou seja, a produção “espontânea” da natureza sintoniza e sincroniza meios e fins que, por sua vez, são efeitos de um planejamento similar ao que o homem utiliza na sua produção. Dessa forma, dado que a ordem e o fim na produção humana são semelhantes a um ordenamento e finalidade decorrentes de uma regularidade e uniformidade perceptíveis no mundo, segue-se que é necessário que o mundo tenha um projetista, porque não pode haver ordem, regularidade e finalidade sem um planejamento anterior.

Ora, como o mundo é algo que extrapola incalculavelmente o alcance da experiência sensível e do entendimento humano, tal projetista deve ser proporcional à sua obra (mundo). E um projetista com tamanha magnitude capaz de criar essa obra é Deus.

Assim, para Cleantes, está provada a existência objetiva e atuante de Deus no mundo, bem como consequentemente os atributos (onipotência, onisciência, total benevolência e perfeição) de sua natureza. Vale notar ainda que, para Cleantes, é apenas por meio dessa forma de argumento *a posteriori* que podemos verificar a semelhança da presença atuante de Deus no mundo com a atuação de uma mente e inteligência humanas sobre o que se propõe a construir. No entender de Cleantes, essa observação é importante, porque a crença na

existência precisa passar pelo assentimento de um raciocínio que demonstre alguma evidência de tal existência, pois, de acordo com seu ponto de vista, a existência de Deus não é autoevidente conforme pressupõe a piedade de Demea e uma atribuída mística ao cético Filo. E o raciocínio que toma o dado experimental como evidente do qual se presume um regresso da obra ao obreiro (do efeito à causa) é o que pode atender as demandas de Cleantes na busca de um teísmo coerente com o pensamento ilustrado da época. Resumidamente, temos que a sensação de ordem e fim presentes no mundo exige a existência de um projetista. Se este existe, deve ser similar à inteligência humana, haja vista este ser o fenômeno mais sofisticado de que temos experiência, com faculdades mais potentes, etc.

No entender de Cleantes, que, neste caso, também fala por Hume, por meio de um argumento por analogia, podemos, a partir dos indícios de ordenamento na natureza, inferir um autor inteligente para a mesma, proporcionalmente, similar ao que a inteligência e o engenho humano é capaz de fazer com seus artefatos.

A analogia foi um recurso argumentativo tomado por um segmento do teísmo moderno em favor da existência de Deus a partir da experiência. Essa estratégia, segundo Barker (1989, p. 174), foi uma alternativa à versão escolástica do argumento do desígnio na forma dedutiva expresso na Quinta Via de Tomás de Aquino. Barker apresenta o argumento tomista nos seguintes termos:

- 1) Tudo o que é planejado tem um Projetista (Premissa maior).
- 2) O universo age conforme um plano, mas este não é feito por si mesmo (Premissa menor).
- 3) Logo, o universo tem um Projetista externo a ele (Conclusão).

À primeira vista, essa formulação parece sólida, porque, de fato, a conclusão segue o proposto nas premissas. Contudo, o simples fato de o argumento ser válido – e, dessa maneira, evitar a falácia de *non sequitur* – não garante que a conclusão seja verdadeira.

Essa formulação tomista era razoável no ambiente escolástico, uma vez que, com raras exceções, a questão de um Ser que transcendia e agia sobre o mundo físico fazia parte do consenso geral. Nesse sentido, podemos dizer que Tomás de Aquino e os escolásticos, que o seguiam, pregavam para convertidos. Mas num ambiente com predominância naturalista, como o pós-copernicano, essa formulação, no mínimo, seria vista como suspeita. Quem não via evidências empíricas para agentes extramundo não aceitaria essas premissas.

Por causa disso, a formulação dedutiva deu lugar à indutiva na modernidade. Cleantes de Hume não usa o termo indução, mas o raciocínio apresentado nos *Diálogos* vai ao encontro do que os contemporâneos chamam de indutivo. Ou melhor, um raciocínio *indutivo por analogia* (Ibidem, p. 175).

O raciocínio indutivo é aquele que parte de casos particulares para outros particulares mediante os quais são criadas as condições de se fazer inferências<sup>46</sup>. A peculiaridade desse tipo de formulação é que, diferentemente da dedutiva, cuja consequência é conclusiva e acabada, a consequência da indutiva é apenas provável. A força desse tipo de argumentação está nos dados que são coletados e/ou elementos que são adicionados às premissas para aumentar o grau de probabilidade de a conclusão ser verdadeira. Destarte, podemos ver que o raciocínio indutivo é progressivo e não conclusivo. A seguir, será apresentado seu aspecto formal na estrutura analógica e aplicado ao conteúdo da exposição de Cleantes.

O argumento indutivo por analogia, em geral, pode ser formalizado da seguinte maneira:

- P<sub>1</sub>) Observou-se que a, b, c... têm propriedades F e G;
- P<sub>2</sub>) Observou-se que n tem propriedade F;
- C) Portanto, provavelmente n terá propriedade G.

Em P<sub>1</sub> estão um ou mais casos previamente observados; em P<sub>2</sub> está o novo caso através do qual a conclusão será extraída; o advérbio “provavelmente” indica que, em algum grau, as premissas tornam a crença na conclusão mais forte e razoável.

Dada a exposição de Cleantes, temos que a, b, c... são respectivamente relógios, casas, navios, etc., cujas propriedades são F (= complexidade em seu funcionamento, ordem, propósito, etc.) e G (= fabricados por uma mente inteligente); n (= mundo máquina) tem a propriedade F. Segue-se daí que é bastante provável que n tenha a propriedade G.

O argumento humiano pode então ser exposto como segue:

- P<sub>1</sub>) Ao observarmos o mundo, percebemos que cada parte que o compõe indica propriedades afins que evocam ordem, uniformidade e padrões que encaixam os eventos particulares aos gerais, por meio de leis regulares, constituindo assim um todo.
- P<sub>2</sub>) Os fenômenos observáveis, que constituem o mundo, embora em maior grau de sofisticação, assemelham-se aos artefatos feitos pelos humanos e, como estes, indicam um planejamento e um propósito.
- C) Logo, existe um autor inteligente para o mundo semelhante à inteligência humana, apesar de exceder a esta, de maneira extraordinária, e ser tão grande proporcionalmente quanto à obra que criou.

### ***3.1.2. A debilidade da analogia e a singularidade do universo***

---

<sup>46</sup> Sobre as regras e a estrutura formal do argumento indutivo, veja nota 5, no primeiro capítulo, página 13.

Apresentaremos a seguir as objeções de Demea (o piedoso) e de Filo (cético/naturalista) à aplicação da analogia ao argumento do desígnio. Destacaremos que ambos veem com reticências a submissão da ideia de Deus ao naturalismo, tendo em vista que a consequência mais prática e intuitiva dessa aplicação à teologia cristã é materializar e limitar os atributos de Deus.

Abordaremos ainda, neste tópico, um debate entre alguns intérpretes humanos o qual corrobora o problema da analogia. Esta se assenta no princípio de *causas semelhantes, efeitos semelhantes*. Assim, o debate acerca de sua aplicação ao argumento do desígnio mostrará que as propriedades divinas têm mais diferenças do que semelhanças com as do mundo, o que evidenciará que a possibilidade de sua conclusão ser verdadeira é pequena.

O alvo de Hume nesse argumento é a segunda premissa, onde está a analogia entre o mundo/produto e a produção humana que acarreta a inferência de um grande *designer* como causa do mundo.

A primeira objeção que surge, na obra, após a sua exposição é de um piedoso (teísta), com inclinações metafísicas. Demea questiona se até então a tradição esteve equivocada em dar prioridade para demonstrações dedutivas e formais; ademais, “Não poderemos alcançar neste assunto mais do que experiência e probabilidade?” (D, II, §6, p. 35). Segundo ele, não há “traição à causa da Divindade”, mas formulado dessa maneira pode dar munição para os adversários da religião. Esta é uma objeção similar a que Leibniz fez aos teólogos naturais na Bretanha de sua época por ocasião de suas correspondências com Clarke<sup>47</sup>.

Essas observações, no entanto, são periféricas, porque não é interesse de Hume endossar elucubrações que extrapolem ou estejam descoladas da experiência sensível, uma vez que esta é o critério fundamental ou ponto de partida para a sua epistemologia que estará na base da filosofia da religião pretendida aqui.

Com efeito, é Filo que, com maior frequência, fará as observações que interessam a Hume concernentes aos problemas que envolvem o argumento do desígnio<sup>48</sup>. Tal personagem observa que assentar argumentos religiosos apenas na experiência traz dificuldades, porque em um dado momento teremos que transpô-la. E ao fazermos isso, o argumento perde vigor, porque distanciamos das evidências empíricas e passamos a conjecturar e fazer suposições, pois se mantivermos o raciocínio estritamente nos limites da experiência, sem inferirmos alguma suposta causa que a transcenda, não alcançaremos os atributos totalizantes de Deus

---

<sup>47</sup> Ver seção 1.6 a partir da pág. 37.

<sup>48</sup> Há uma longa discussão sobre qual dos personagens é a voz do próprio Hume nos *Diálogos*. Há lampejos de sua filosofia em todos, mas o consenso, dentre os humanos tradicionais (vide, por exemplo, SMITH, 1947, p. 59; O’CONNOR, 2001, p. 89), é de que Filo é o mais próximo do autor.

(tais como, por exemplo, onipotente, onipresente, totalmente bom, etc.) sem correremos o risco de limitá-lo ou materializá-lo.

Segundo Filo, ao vermos o fogo queimar, as pedras caírem, a solidez da terra, etc., podemos fazer inúmeras inferências com um considerável grau de segurança. Mas ao afastarmos das semelhanças dos casos, as evidências vão diminuindo proporcionalmente à medida que vamos distanciando deles. Daí, ao progredirmos no distanciamento do dado inicial, a evidência será reduzida a uma *analogia* muito tênue sujeita a erro e à incerteza.

A crítica de Filo é que a analogia aplicada aqui não tem o efeito positivo pretendido, porque ela subverte as regras do empirismo. A analogia, como já afirmamos, é um tipo especial de indução que, por sua vez, exige um longo histórico de experiências para garantir a segurança de uma inferência. Ou seja, podemos inferir que uma figura pintada ou esculpida numa rocha há milhares de anos seja uma obra humana, porque ao longo da história da humanidade, as incontáveis experiências com as rochas em situações semelhantes até hoje não produziram tal efeito sem a intervenção do homem. Todavia, o entendimento humano tem um conhecimento ínfimo em termos de extensão espacial do universo. Isto significa que as experiências humanas acerca do mundo são muito pírias para inferirmos, com segurança, que o Deus judaico-cristão seja o único arquiteto do universo ou que sequer esse universo tenha algum arquiteto a não ser seu próprio desígnio interno, conforme veremos a partir da análise da Parte VI.

Pelo exposto acima, Hume se mostra aberto a encontrar uma solução plausível, razoável e objetiva para o entendimento da natureza divina no âmbito da religião natural. Não obstante, como diz Renato de Medeiros Jota (2012, p. 51), “a utilização do método analógico não é capaz de harmonizar o plano físico com o plano mental sem incorrer em um salto lógico irreconciliável entre mundo material e mundo espiritual”, pois essa tensão, entre as regras para o conhecimento do mundo e as do conhecimento de Deus, mostra o descompasso abissal entre elas. Na lógica de Filo, podemos até inferir que o universo seja uma obra divina, mas carente de consistência ontológica e epistemológica. É uma concepção de mundo imaginária – descolada da realidade substancial e factível – que, a rigor, não passa pelo crivo do conhecimento lógico e racional. Tal inferência não passa de mera especulação que gera sofismas e conjecturas capazes de criar mais problemas do que soluções.

Pelo que podemos perceber, Hume (D, II, §7, p. 35-6), através de Filo, reivindica aqui, dentro de sua linha de raciocínio, uma espécie de princípio de contiguidade material para classificar o que entende por analogia mais forte e mais fraca. Assim, quando observamos que, ao nosso redor, há seres humanos e, nestes, a circulação sanguínea, inferimos por

analogia que tenha ocorrido em Tício e Mévio, há centenas de anos, com um grau de evidência forte, porque há contiguidade material ou de natureza entre o dado A e o dado B. Contudo, quando passamos à analogia do sistema circulatório do homem com o de um sapo ou um peixe, por exemplo, mesmo que ainda seja forte – porque A e B pertencem ao reino animal, por isso, há muitas propriedades em comum – a força é menor do que entre apenas humanos, porque, entre estes, há mais propriedades em comum do que entre os humanos e os animais. Mas isso ainda enfraquece mais quando comparamos o nosso sistema circulatório com o da circulação da seiva nas plantas. E indo nessa progressão, vamos chegar a um ponto em que apenas fazemos especulações.

Alguém pode questionar a objeção de Filo acusando-a de fraca e reducionista, pois ele reduz o alcance do conhecimento apenas a um empirismo exacerbado e ingênuo, uma vez que a mente humana é capaz de transcender a natureza e, a partir desta, pensar de modo abstrato. É certo que as informações chegam ao nosso cérebro por meio dos sentidos, mas nossa mente é capaz de criar uma linguagem simbólica, mediante a qual articula e transmite as informações recebidas da natureza sem esta estar, de fato, presente. Podemos, por exemplo, pensar e fazer nosso interlocutor entender que existe e como, mais ou menos, é Ouro Preto, estando em São Tiago, desde que esse interlocutor conheça o léxico e esteja com suas faculdades mentais em bom funcionamento, apesar de nunca ter estado naquela cidade.

Contudo, temos de colocar no lugar de Filo cuja estratégia é contra-argumentar com o mesmo cabedal do adversário, ou seja, a partir de proposições que contemplem a experiência sensível. Ora, quem coloca a experiência como critério de argumentação é Cleantes, quando toma o mundo como uma grande máquina, na primeira premissa; comparando o seu funcionamento com a ordem e fim que há nos produtos do engenho humano, na segunda; e concluindo que este é o “único” critério para, a partir da experiência sensível, “provar, ao mesmo tempo, a existência de Deus e a sua semelhança com a inteligência humana”. Para Filo, se o critério é a experiência, i.e., *efeitos semelhantes, causas semelhantes e vice-versa*, tanto o dado A como o B têm de ser passíveis de experiência na mesma proporção. O que parece não ser o caso no argumento de Cleantes.

No entender de Cleantes, a sua experiência de mundo lhe mostra que a inteligência é capaz de criar máquinas de complexidade admirável (A); a natureza também lhe parece algo semelhante (B). De fato, temos a experiência de ambos os efeitos na mesma medida e é aceitável enxergarmos neles mecanismos similares.

Mas o que nos leva a tomarmos um artefato do tipo A como produto de uma inteligência humana, quando deparamos com o mesmo? A experiência de vermos homens

construindo máquinas, supostamente responderia Cleantes. E o que nos leva a crer que “artefatos” do tipo B são produtos de uma super inteligência? Provavelmente Cleantes responderia que é porque funcionam conforme sua ordem e finalidade similarmente aos feitos pelo homem. Até aí é aceitável.

Não obstante, há outra pergunta que deve ser feita a Cleantes. Alguém já teve a experiência de ver essa “Super Inteligência” fabricando rochas, árvores, riachos, etc.? Certamente, Cleantes responderia que não. Então, ao se deparar com os limites da experiência, ele tem de dar um passo e conceber essa “Super Inteligência” por suposição, conjectura e imaginação, porque as inferências restritas ao critério experimental não dão conta de tal Ser pelas razões já dadas, mas reforçamos que, neste caso, temos apenas experiência do efeito (mundo) e não da causa (*Grande Designer*) como exige o princípio para uma conclusão mais forte. Ou, já que o princípio de causa e efeito não admite saltos, seria mais coerente acatar a sugestão de Demea, pois a ideia de tal “Super Inteligência” seria melhor concebida de modo *a priori* e articulada por um raciocínio dedutivo.

Assim, se for verdade que a crítica inicial de Filo é fraca, é reflexo da fraqueza do argumento de Cleantes, que é o alvo de Hume. Não obstante, antes das objeções de Filo, Cleantes ainda pensa que seu argumento é a expressão mais consistente e irrefutável da aplicação do naturalismo em favor da existência de Deus. Só depois de Filo aprofundar as críticas ao antropomorfismo e ao naturalismo, com o rigor que as regras de causa e efeito exigem, é que Cleantes sente o impacto das críticas de seu rival e se vê compelido a mitigar a sua posição, conforme bem aponta O’Connor (2001, 118; 119ss). Estas questões serão desenvolvidas nas seções que se seguirão.

Até aqui, Filo fez suas objeções à analogia entre a engenhosidade aparente no mundo (similar a uma máquina) e a presente nos artefatos humanos, tendo, como pano de fundo, o mundo ordenado como um “grande mecanismo” exposto em P<sub>1</sub>. Agora, ele ataca a analogia entre o arquiteto humano e o grande arquiteto universal, conforme enunciado em P<sub>2</sub>. A saber, o alvo aqui é verificar se as semelhanças entre o produto (casa) do planejamento humano e o (natureza) de um grande arquiteto são capazes de aumentarem a probabilidade de a conclusão ser verdadeira.

Segundo Filo, quando vemos uma casa, por exemplo, concluímos imediata e certamente que ela teve um arquiteto ou um construtor, porque nossa experiência mostra exaustiva e constantemente que a causa de um edifício é um construtor. Entretanto, as semelhanças entre uma casa e o universo são consideravelmente pífias, para não dizermos quase nulas. Isto é, a maior parte das propriedades da casa distancia-a mais do universo do

que a aproxima. Quais são as semelhanças contundentes entre alicerces, paredes, portas, janelas, piso, teto, etc., que são propriedades da casa, e as galáxias, constelações, planetários, buracos negros, gravidade, luz, etc., que são as propriedades do universo? A rigor, não vemos nenhuma.

É verdade que a matéria, que compõe as características próprias da casa, vem da natureza, mas não temos notícia que pedras, argila, madeira, ferro, areia, terra e outros elementos, que se encontram na construção, sejam capazes de criarem as propriedades da casa sem a intervenção humana. O salto comparativo entre o natural e o artificial é muito grande para assumirmos que haja um planejamento anterior à natureza como há à construção. Dessa forma, as propriedades de ambas as coisas (casa e universo) têm mais diferenças do que semelhanças, o que, conseqüentemente enfraquece a possibilidade de a conclusão do argumento ser verdadeira.

Isso não impede de fazermos alguma analogia entre o construtor da casa com o do universo, mas ela terá uma base muito frágil, pois há poucas propriedades ou, como já vimos, quase nenhuma que os aproximam, a não ser admitirmos que a aparente regularidade das leis naturais seja algo parecido com o *modus operandi* da mente humana. Dessa ligação tênue entre A e B decorre que a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é muito fraca. Então, na perspectiva de Filo, o argumento acaba por assentar apenas em conjecturas, suposições ou presunções de que a causa do universo seja similar a de uma casa. Associar essa suposta causa a Deus não atenta contra a sua existência enquanto tal, mas as lacunas do argumento podem oferecer suspeitas ao público, porque, conforme já mostramos acima, a causa do tipo B (inteligência superior – Deus) não tem as evidências empíricas que podem ser facilmente averiguadas na do tipo A (inteligência humana).

A fraqueza da analogia parece já ser uma unanimidade, inclusive entre os críticos de Hume. Mark R. Wynn, por exemplo, em seu artigo, *William Paley e o argumento do desígnio*, reconhece que a analogia está também presente em Paley, mas com a peculiaridade de que quando este compara dois objetos particulares (o relógio e a pedra), ele quer avaliar “o poder preditivo das hipóteses do desígnio e do não desígnio” (2015, p. 85). A saber, Paley distingue os objetos que parecem cabalmente constituídos pelo desígnio (relógios, casas, carros, etc.) daqueles que não o são (rochas, água, vulcões, etc.). Com efeito, ele faz essa distinção entre relógio e pedra para posteriormente questionar como mecanismos complexos (o olho humano, por exemplo) podem ser explicados: pelo acaso ou desígnio?

Assim, a melhor interpretação do argumento não é fundamentada na analogia, mas na “inferência da melhor explanação”. Disso decorre que, para Wynn (Ibidem, p. 86-7), Hume



mostrou a vulnerabilidade do argumento e, mesmo que não haja qualquer indício de que Paley tenha lido o escocês, suas objeções, certamente conhecidas no final do século XVIII e início do XIX, contribuíram para que Paley reformulasse o argumento de forma a evitar a analogia em si. Pelo que tudo indica, ela deixou de ser algo fundamental e passou a ser acessório, ou seja, mais um “adereço” na construção da grande arquitetura argumentativa em favor da existência de Deus.

Gaskin (1988, p. 27) pontua que Swinburne – um proeminente crítico de Hume na contemporaneidade – também reconhece a fraqueza do argumento, apesar de se recusar a avaliar tal fraqueza por considerá-la uma tarefa mais para poetas e pregadores do que para um filósofo, porque pode funcionar como um adicional à causa de Deus, mas não como o basilar. Digamos que seja um bom artifício para efeitos psicológicos, mas não propriamente lógicos. Contudo, considera que esse desprezo de Swinburne não significa que a crítica de Hume ao argumento seja ruim, mal articulada. De fato, reforçamos que da analogia das semelhanças pontuais entre dois objetos particulares, inferimos causas semelhantes para ambos. Mas – sem informações adicionais e argumentos intermediários, que forcem razões para as semelhanças de tais causas – o argumento analógico, neste caso, torna-se desesperadamente fraco. Esse, na avaliação gaskiniana, é o ponto de Hume.

Na Seção IX da *Primeira investigação*, um dos referenciais epistêmicos para o tema em questão, Hume indica as condições para uma boa analogia ao dizer que:

todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato fundam-se numa espécie de analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes. Quando as causas são inteiramente semelhantes, a analogia é perfeita e a inferência que dela se retira é considerada certa e conclusiva. (...). Mas, quando os objetos não apresentam uma semelhança tão exata, a analogia é menos perfeita e a inferência menos conclusiva, embora ainda preserve alguma força proporcional ao grau de semelhança (IEH, IX, § 1, p. 147)<sup>49</sup>.

No que concerne aos fatos, quando tomamos objetos da natureza, o leque de características destes é tão amplo que, sob algum aspecto, terão alguma semelhança com os artefatos, pois, afinal, os homens fabricam os seus objetos a partir do que a natureza lhes oferece. Mas uma vaga relação de semelhança não dá consistência ao argumento, pois fica vulnerável aos ataques decorrentes das inúmeras dessemelhanças.

Um rio e um canal artificial têm semelhanças aparentes (fluxos d’água, navegáveis, etc.), porém suas causas são díspares. A causa do primeiro é o acúmulo e o fluxo cego da

---

<sup>49</sup> Este argumento é retomado por Filo no primeiro parágrafo da parte V dos *Diálogos*.

água, enquanto a do segundo é o engenho humano. Ora, se entre os objetos naturais e os artefatos é mais fácil encontrarmos mais dessemelhanças do que semelhanças, quanto mais entre um agente universal e um agente humano. De acordo com os pressupostos humianos, a analogia pode até ser feita, mas reafirmamos que seremos levados mais pelas suposições do que pelas exigências lógicas dos fatos.

No sentido de ver o argumento analógico como uma forma razoável de explicar o desígnio, Swinburne expõe-no como a seguir:

Nosso argumento então prova ... para exemplificar um padrão comum na inferência científica. As são causados por Bs. A\*s são similares a As. Portanto – dado que não há mais explicação satisfatória da existência de A\*s – eles são produzidos por B\*s similares a Bs. B\*s são postulados serem similares em todos os aspectos a Bs, exceto na medida em que as dessemelhanças entre As e A\*s forcem-nos a postularmos uma diferença (SWINBURNE *apud* GASKIN, 1988, p. 28). (*Tradução nossa*)<sup>50</sup>.

O argumento pode ser recolocado de modo que **A\*s** significa objetos naturais, **As** artefatos, **Bs** agentes humanos e **B\*s** agentes não humanos semelhantes aos humanos.

(P<sub>1</sub>) **A\*s** são similares a **As**

(P<sub>2</sub>) **As** são causados por **Bs**

(C) Portanto, **A\*s** são causados por **B\*s**.

Gaskin (1988, p. 28) observa que esta formulação seria muito útil para o esclarecimento do que seria uma boa analogia. Contudo, do jeito que está posta, a primeira premissa do argumento de Swinburne (P<sub>1</sub>) “omite a referência ao principal elemento característico do argumento analógico: ‘quão boa é a analogia?’, a saber, ‘quão próxima é a semelhança entre os objetos comparados?’”. Segundo o autor, Swinburne permite tal questão quando qualifica a sua conclusão do seguinte modo: “B\*s, em todos os aspectos, são similares a Bs, exceto na medida em que as dessemelhanças entre As e A\*s forcem-nos a postular uma diferença”. Em outros termos, à luz de Gaskin, Swinburne sugere que o argumento analógico acumula forças em prol da existência de Deus, desde que desconsideremos o que for desagradável ou inconveniente ao propósito do argumento. Daí Gaskin complementa a formulação de Swinburne adversativamente:

Mas os argumentos analógicos não são usualmente estabelecidos por concederem similaridade e então notando diferenças após a conclusão ter sido alcançada. Eles são configurados por estabelecerem pontos explícitos de similaridade na analogia e

<sup>50</sup> “Our argument thus prove... to exemplify a pattern common in scientific inference. As are caused by Bs. A\*s are similar to As. Therefore – given that there is no more satisfactory explanation of the existence of A\*s – they are produced by B\*s similar to Bs. B\*s are postulated to be similar in all respects to Bs except in so far as the dissimilarities between As and A\*s force us to postulate a difference”.

confrontados ao se disputar se as similaridades se mantêm, se elas são de importância suficiente, ou se elas são negadas pelas dessemelhanças. Assim, pareceria desejável que o esquema para o argumento analógico deveria, pelo menos, permitir os pontos de similaridade entre os objetos a serem determinados: objetos são similares *com respeito a certas características* que têm de serem especificadas se a similaridade for desafiada (Ibidem, p. 28-9). (*Tradução nossa*)<sup>51</sup>.

De modo mais direto, o que Gaskin quer dizer é que se as semelhanças entre dois objetos forem maiores do que as dessemelhanças em todos os aspectos observados, a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é aumentada e a analogia ganha força. E, no sentido contrário, a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é diminuída e a analogia é fraca.

No entender de Gaskin, Swinburne reconhece que as dessemelhanças importantes entre As e A\*s implicam no enfraquecimento das semelhanças entre B\*s e Bs, mas, ao que parece, não em todos os casos. A saber, há diferenças entre os artefatos e os objetos naturais, mas só serão levadas em conta, quando elas desafiarem as semelhanças entre os agentes não humanos e os humanos. Ele extrai isso da conclusão de Swinburne, mas, por enquanto, não aponta em que circunstâncias, somos forçados a considerar essas diferenças.

Como Gaskin sugere, numa relação entre dois objetos, o que é semelhante ou não entre si está lá e pronto. Não há exceção. O esforço, para além disso, não passa de um capricho na busca por legitimar a atuação do desígnio de um poder inteligente invisível sobre os homens e o mundo. Com efeito, a partir de algumas leis lógicas, podemos arranjar estruturas elegantes de raciocínio que funcionem bem em casos específicos, mas temos dúvidas se resistem a generalizações ou encontram respaldo no mundo prático, objetivo e empírico. Assim, ao reformular o esquema de Swinburne, Gaskin mostra que, em situações específicas, podemos conseguir uma boa analogia, mas o resultado não é o mesmo, quando generalizamos.

**A\*s são similares a As nas características  $x_1, x_2, \dots, x_n$**   
**As são causados por Bs**  
 Então, **A\*s são causados por B\*s.**

Onde B\*s são tão similares a Bs quanto o número e/ou a escala relativa de  $x_1$  a  $x_n$  nos permite supor. Desse modo, a analogia seria fraca se n fosse um número muito pequeno ou se a escala de algum  $x$  particular encontrado na associação com A\*s

---

<sup>51</sup> “But analogical arguments are not usually set up by conceding similarity and then noting differences after the conclusion has been reached. They are set up by establishing explicit points of similarity in the analogy and countered by disputing whether the similarities hold, are of sufficient importance, or are negated by dissimilarities. Thus it would seem desirable that the scheme for analogical argument should at least allow the points of similarity between the objects to be stated: objects are similar *with respect to certain features* which have to be specified if the similarity is challenged”.

fosse muito diferente da escala do mesmo  $x$  encontrado na associação com As (Ibidem, p. 29). (*Tradução nossa*)<sup>52</sup>.

O autor ilustra a formulação acima fazendo uma analogia entre o besouro e o homem. Sob o aspecto geral do movimento, tanto um quanto o outro são capazes, salvas as devidas proporções, de se deslocarem de um lugar para outro. Dessa característica singular de similaridade, podemos inferir que ambos têm uma razão comum: a capacidade de se moverem. Mas apesar dessa similaridade particular, há uma vasta diferença de escala e complexidade que impede de inferir que, como o homem, o besouro também seja capaz de apreciar uma música. Dessa forma, se entre dois seres viventes, encontramos uma vasta dessemelhança em número e escala relativa, que os distancia drasticamente, será que entre os artefatos e os objetos da natureza, cuja complexidade é de escala imensurável, encontraremos mais semelhanças do que o contrário? Pelo que vimos até aqui, para Hume, não, porque a ideia de semelhança entre as propriedades de dois conjuntos comparados é um critério relevante para aumentar a probabilidade de a conclusão ser verdadeira. Como vimos, a discussão acima aponta para a dessemelhança. Por isso, também pensamos que a resposta não seria outra. As razões para isso são aquelas já expressas a partir da parte II dos *Diálogos* e das seções IX e XI da *Primeira investigação*. As duas primeiras apresentadas nessa seção e a última no segundo capítulo deste trabalho.

### ***3.1.3. A crítica ao antropomorfismo***

Nesta seção, apresentaremos as críticas de Demea e Filo ao antropomorfismo de Cleantes. Dividimos a seção em duas subseções. Na primeira, avaliaremos se a alternativa antropomórfico-naturalista será capaz de mostrar a necessidade de um super agente inteligente para justificar a ordem natural. Na segunda, avaliaremos as inconveniências do antropomorfismo para o teísmo judaico-cristão a partir do princípio de causa e efeito assumido por Cleantes e aplicado por Filo em suas objeções. A partir dessas objeções, verificaremos que as qualidades dos atributos da natureza divina estão em descompasso com os da natureza do universo. Em primeiro lugar, a alternativa antropomórfico-naturalista macula a imagem de Deus. Em segundo, o curso natural parece prescindir da hipótese antropomórfico-teísta.

---

<sup>52</sup> “A\*s are similar to As in features  $x_1, x_2, \dots, x_n$ . As are caused by Bs. Therefore A\*s are caused by B\*s. Where B\*s are similar to Bs as the number and/or relative scale of  $x_1$  to  $x_n$  allow us to suppose. Thus the analogy would be weak if either n were a very small number or if the scale of the same x found in association with A\*s were very different from the scale of the same x found in association with As”.

### 3.1.3.1. O antropomorfismo é uma condição necessária para justificar a ordem natural?

Veremos aqui, num primeiro momento, que Demea ataca o antropomorfismo, porque entende que este subverte a tradição e a mística cristã, ao colocar o homem como medida para os atributos de Deus e não este como a medida daquele. Nessa esteira, Filo explora o antropomorfismo objetando-o na chave naturalista. Se a mente divina é semelhante à humana, ela não poderá ser única e perfeita, porque o pensamento varia de uma mente para outra, inclusive até numa mesma mente, bem como está também sujeito a equívocos. A consequência é que a explicação da origem do mundo, mediante a chave teísta antropomórfica macula a imagem de Deus e não supera a do naturalismo.

Demea, adotando uma postura piedosa de modo bastante compulsório e acrítico nas discussões da parte II, concebe que os atributos divinos estão fora do alcance do entendimento humano, pois Deus é uma entidade tão misteriosa e incompreensível aos olhos do homem que não restaria a este senão aniquilar-se, submetendo-se a Ele compulsória e acriticamente.

O entendimento humano se esforça e é capaz de dar conta da presença dos atributos da natureza de Deus, à qual se aventava discuti-la no âmbito da razão e da experiência. Mas o que é Deus, qualquer homem de bom senso pode assumi-lo como um princípio originário autoevidente<sup>53</sup>, todavia a sua natureza, em essência, jamais será alcançada por demonstrações empírico-rationais. Deus é de uma dimensão extramundana, por isso, ao homem resta apenas detectar a sua presença e “adorá-lo em silêncio” (D, II, §1, p. 32).

Essa confissão piedosa pode parecer um pouco exagerada para um ateu, um agnóstico ou até mesmo um cético, porém, nos dizeres de Demea, “devemos reconhecer que ao representar a Deidade como tão inteligível e compreensível, e tão similar à mente humana, somos culpados da parcialidade mais grosseira e estreita e fazemos de nós mesmos o modelo de todo o universo” (D, III, §12, p. 50). Ou seja, na ótica de Demea, o antropomorfismo pode transformar os homens, que são criaturas, em criadores de deuses.

A crítica de Demea ao antropomorfismo pode ter sido inspirada na de Xenófanes, dirigida aos poetas clássicos (Homero e Hesíodo), século VI a.C. Segundo o pré-socrático,

se os animais tivessem mãos e pudessem fazer imagens de deuses, os fariam da forma animal, assim como os etíopes, que são negros e têm o nariz achatado, representam seus deuses negros e com o nariz achatado, ou os trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos, representam seus deuses com tais características (XENÓFANES *apud* REALE, 1990, p. 48).

---

<sup>53</sup> Sobre a discussão se Hume, mediante Filo, realmente assume Deus como a “primeira verdade” ou uma espécie de “causa primeira” para o universo nos *Diálogos*, ver FERRAZ, 2012, p. 47ss.

A crítica de Demea ao antropomorfismo pode partir de um olhar um pouco diferente da de Xenófanés, porque enquanto este ataca a hipocrisia do teísmo, que finge ignorar sua gênese essencialmente antropológica, aquele quer purificar o teísmo do antropomorfismo. Não obstante, ambos têm um ponto em comum: o antropomorfismo macula o teísmo cuja pretensão é buscar a pureza, a perfeição e a unidade.

O ponto principal é que a piedade de Demea coloca-se em rota de colisão com o teísmo natural que, dentro de suas proporcionalidades, associa a mente humana com a mente divina que planeja e governa o universo. Na perspectiva da piedade e da mística de Demea, que representa o corpo místico do cristianismo tradicional e escolástico, por exemplo, o antropomorfismo de Cleantes é herético, porque abre espaço para se pensar que o homem se torna a medida para Deus e não o contrário como tradicionalmente se supõe. (D, IV, § 2, p. 54).

A princípio, de modo geral, o antropomorfismo não seria aviltante para um teísta, pois parece não haver mal em atribuir qualidades humanas à divindade. Na verdade, não há característica mais propriamente antropológica do que a de prestar culto a um ser transcendente com os traços daquele que lhe presta o culto. Em outros termos, diríamos, à luz de Hume (pela sugestão de Xenófanés), que não há concepção teísta fora da esteira antropomórfica (IEH, II, § 6, p. 36 e VII, § 25, p. 110; HRN<sup>54</sup>, III, § 2, p. 36). Tendo a *História natural da religião* como referência, David M. Holley (2002, p. 86) vai mais ou menos nesta linha ao dizer que “é através de uma combinação da propensão à projeção antropomórfica e de uma tentativa de ganhar o controle mediante a adulação, é que as concepções monoteístas da divindade ganham forma” (*Tradução nossa*)<sup>55</sup>.

Não obstante, o que leva Demea a rejeitar o antropomorfismo? O problema é o grau de intensidade antropomórfica que a tradição e a prática cristã são capazes de aceitar e suportar. Poderíamos pensar que o fato de associarmos atributos humanos a Deus incorre no risco de submetê-lo às características humanas mais baixas como inveja, traição, vingança, vícios, etc. Mas esta não é a principal preocupação de Demea, porque, se o problema fosse apenas esse, era só excluirmos as qualidades inferiores ou negativas do ser humano e voltarmos somente

---

<sup>54</sup> Nesta, podemos ler: “Os homens têm uma tendência geral para conceber todos os seres segundo a sua própria imagem (...). Descobrimos formas de faces humanas na lua, e de membros nas nuvens, e por uma inclinação natural, se não for corrigida pela experiência ou pela reflexão, atribuímos maldade ou bondade a tudo que nos faz mal ou nos agrada”.

<sup>55</sup> “It is through a combination of a propensity towards anthropomorphic projection and an attempt to gain control through flattery that monotheistic conceptions of deity take shape”.

para as positivas ou superiores como inteligência, bondade, sabedoria, perfeição, propósito, poder, justiça, etc.

O problema sob o escopo de Demea é que a analogia do humano com o divino, mesmo na forma positiva, coloca em risco a existência divina, uma vez que esta se torna tutelada pela existência humana. Ou seja, como a humanidade é temporal, antes dela Deus não existia e depois de seu cabo Ele deixará de existir. Isto, evidentemente, choca com a concepção tradicional do Deus de matriz abraâmica, que é a posição do teísmo em questão aqui. O antropomorfismo da teologia natural é questionado por Demea, porque sai da seara do debate sobre a natureza divina – que é discutível – e atinge a da existência de Deus – que foi dada como certa, evidente e indiscutível antes de iniciar o debate (D, II, §1, p. 31-2). Por isso, Demea e, ao que tudo indica, Hume também, considera que o antropomorfismo naturalista é incompatível com a mística cristã, porque ao inserir Deus no mundo como algo passível de experimentação, possibilita confundir a sua natureza, que é imaterial e transcendente ao espaço e ao tempo, com a do mundo, que é material e sujeita às corrupções e à finitude do espaço e do tempo. Ou seja, Deus é transformado numa espécie de objeto físico para experimentação laboratorial.

O ataque do teísta e piedoso Demea ao antropomorfismo do teísta natural Cleantes tem muito da epistemologia de Hume anterior à primeira redação dos *Diálogos*. O argumento apresentado nos *Diálogos* parte do princípio de que os sentimentos humanos (gratidão, ressentimento, amor, amizade, aprovação, culpa, piedade, emulação e inveja) vêm à tona conforme o estado de espírito da pessoa. Dada a variabilidade das sensações e humor da pessoa, temos que

todas as nossas ideias, derivadas dos sentidos, são confessadamente falsas e ilusórias; não podem, portanto, ser suspeitas de ter lugar numa inteligência suprema. E como as ideias de sentimento interno acrescentadas àquelas dos sentidos externos, compõem todo o equipamento do entendimento humano e devemos assim concluir que nenhuns dos *materiais* do pensamento são em algum respeito iguais à *maneira* de pensar, como podemos fazer alguma comparação entre elas ou supô-las dalgum jeito assemelhadas? (D, III, §13, p. 50)

Em resumo, o argumento consiste em que a fonte das ideias conhecidas pela mente são os sentidos. Estes são variáveis e falhos. Então, o conhecimento humano em “questões de fato ou de experiência” é limitado e passível de falha. A conclusão de Demea é de que o antropomorfismo é inaceitável, porque além de a extensão do conceito de Deus ser demasiadamente ampla para ser suportada pelo alcance do entendimento humano, na hipótese de aceitá-lo, a pureza de Deus seria contaminada pelo aspecto “flutuante, incerto, passageiro,

sucessivo e composto” do pensamento humano. Deus é para ser adorado em silêncio, porque seus atributos são incompreensíveis e indizíveis. No tocante à epistemologia progressiva de Hume, seu posicionamento, de que os sentidos externos são o mecanismo que fornece o material para que a mente possa pensar e relacionar as ideias internamente, pode ser encontrado, por exemplo, na Seção II, § 2, da *Primeira Investigação*.

O rechaço categórico de Demea aos sentidos como fonte de conhecimento que dê base para o entendimento humano conceber uma “inteligência suprema” poderia, à primeira vista, distanciá-lo do empirismo de Hume, uma vez que, para este, as impressões vindas dos sentidos são fontes importantes para formação de ideias no entendimento. Contudo, entendemos que ele não esteja negando o princípio da cópia de Hume (em si) como uma característica do entendimento humano, mas sim, negando-o como o instrumento de sustentação para a ideia de “inteligência suprema” (Deus). Dessa forma, adotamos uma interpretação mais suave de seu ponto, acenando para a possibilidade do erro, dadas as limitações do entendimento em captar a realidade, mas não a impossibilidade de conhecê-la. Daí, podemos dizer que o ataque ao teísmo antropomórfico-naturalista é próprio de Demea, mas o seu cabedal epistêmico é o princípio da cópia da *Primeira Investigação* de Hume.

Por seu turno, Cleantes, o teísta natural moderno, se empenhou até então e continuará resignado na empresa de sustentar uma teologia pautada nos princípios *a posteriori* ou antropomórficos a fim de dar um verniz científico para sua teologia nos moldes dos primados modernos. Cleantes rebate o misticismo (D, IV, §§ 1 e 3, p. 53 e 55), alegando que este, ao sustentar a incompreensibilidade absoluta de Deus, está se colocando no mesmo caminho pernicioso dos céticos, que impedem os homens de lançarem as suas ideias até onde seu entendimento pode alcançar. Será que o homem só por que está sob os limites da matéria não pode pensar acerca de coisas além dela e/ou ilimitadas? Nesse clima, segue a disputa argumentativa entre os teístas, em alguns momentos, de forma bem acalorada.

Na visão de Filo, o antropomorfismo possui aquelas inconveniências já pontuadas acima e retomadas aqui, ou seja, segundo ele, “não há razões para supor que a mente divina tenha formulado um plano do mundo, constituído de distintas ideias, diferentemente arranjadas de maneira análoga à de um arquiteto que formula em sua cabeça o plano de uma casa que ele tenciona executar” (D, IV, §5, p.55-6). Isso sugere que a matéria indica que vai muito bem obrigada sem a presença e atuação da mente humana. Isto é, o arranjo da “arquitetura” natural parece não ter muito a ver com a arquitetura humana.

Quando olhamos para outros planetas de nosso sistema solar, que ainda tenham atividade interna – que geram calor, condição elementar para possibilitar outros elementos



geradores de vida e havendo a possibilidade de vida genérica, poderá vir a inteligente – podemos vislumbrar o surgimento de uma mente. Contudo, fiquemos com a nossa própria terra, que preenche todos esses requisitos e mais um pouco. Daqui a aproximadamente 3 bilhões de anos, não só a vida inteligente, mas qualquer tipo de vida será extirpado deste planeta que, apesar disso, continuará ostentando sua beleza e majestade por mais de 2 bilhões de anos até o colapso total de nosso sistema solar<sup>56</sup>. Assim, dado que este planeta surgiu a partir do curso natural das coisas e, no seu percurso, a vida, a inteligência e a mente humana apareceram e se extinguiram, e ele continuou o seu curso, significa que essa mente não é necessária. A mente divina é concebida a partir da ideia de mente humana.

Em suma, se o curso da natureza é capaz de se arranjar internamente, a mente divina não é necessariamente a causa do ordenamento e arranjo natural. A ideia de que o mundo é ordenado por uma mente divina é apenas uma projeção do homem que, ao se dar conta de sua quase insignificância perante o cosmos, imagina um ser com todas as perfeições para legitimar seu pretense protagonismo no mundo, seus ideais de poder e moralidade, bem como vencer o medo da finitude. Nesse sentido, o monoteísmo não escapou das amarras do politeísmo, conforme detectado por Xenófanes há 2 milênios e meio, pois todos os circunlóquios do teísmo natural não conseguem ir muito além daquela tese de que, na verdade, “Deus não é o criador, mas uma mera criatura humana”.

Posto isso, podemos perceber a diferença considerável entre o mundo mental e o mundo material estabelecida por Filo. Assim, a relação entre estas duas instâncias é feita pela analogia arbitrária. E quem é o árbitro? O pensamento humano que, por sua vez, é a fonte de ambiguidades e de enganos. Mas vamos supor que esse fosse o único método que, apesar de inadequado, tivéssemos à disposição, então Filo nos diz que:

Temos espécies em miniatura de ambos os mundos. Nossa própria mente se assemelha a um; o corpo animal ou vegetal, ao outro. Que a experiência, portanto, julgue a partir destas amostras. Nada parece mais delicado no que diz respeito a suas próprias *causas* do que o pensamento, e como essas causas jamais operaram da mesma maneira em duas pessoas, então jamais encontraremos duas pessoas que pensem exatamente igual. Nem, de fato, a mesma pessoa pensa exatamente igual em dois períodos diferentes. (D, IV, §8, p. 57)

Daí, sintetizamos o exposto acima, considerando que os juízos humanos são tentados a levar em conta os fenômenos particulares que, por sua vez, variam de indivíduo para indivíduo e até de momento em momento no mesmo indivíduo, haja vista uma mesma pessoa

---

<sup>56</sup> Sobre o nascimento, vida e morte de uma estrela ver GLEISER, 1997, p. 359ss; ou de forma mais detalhada, os capítulos IX e X de *Cosmos* do astrofísico e cosmólogo Carl Sagan.

não pensar uniformemente invariável. Então, se o ser humano, mesmo contendo a dimensão mental e material, não consegue sequer dirimir as disparidades entre os mesmos de sua espécie, quão improvável se torna encontrar semelhanças contundentes ou plausíveis numa dimensão transcendente que, sequer seja capaz de travar um mínimo contato empírico. O divino (nos moldes da tradição judaico-cristã) e o humano são dimensões cujas lógicas são mais divergentes do que convergentes.

Desse modo, percebemos que Hume, através de Filo, apresenta a sua artilharia sobre o antropomorfismo que tenta explicar o mundo material apelando para artifícios ideais. “Se, diz Filo, o mundo material repousar sobre um mundo ideal similar, este mundo ideal terá que repousar sobre algum outro, e assim por diante, sem um fim; seria melhor, portanto, nunca olharmos para além do presente mundo material” (D, IV, §9, p. 58).

Ora, dado que temos de encontrar um ponto de apoio e que tanto o conhecimento físico quanto o metafísico são precários, devido aos limites de nosso entendimento, para que ficarmos especulando para além do físico? Portanto, conclui Filo que “seria sábio limitar nossas investigações ao mundo presente sem olhar para mais longe” (D, IV, §11, p. 59). Isto é, sem especularmos para além do que as experiências dos fatos fornecem, uma vez que a explicação de uma causa da ordem natural apresenta com eficácia e falhas como uma da ordem mental. Se, por exemplo, para conduzir a água de um ponto A a um B, o ordenamento mental terá que se adequar ao natural, por que razão a melhor explicação para causa da origem e ordem no mundo tem que ser de ordem mental e inteligente? Se o entendimento é limitado, é mais humilde ficarmos com o que a particularidade da experiência é capaz de fornecer.

Aqui, a força que o empirismo exerce sobre a cosmovisão de Filo fica evidente, no que concerne ao que podemos conhecer, mas, diferentemente de Cleantes, ele não o usa como instrumento de respaldo a circunlóquios teológicos, pois “um sistema ideal, arranjado por si só, sem um desígnio precedente, não é nem um pouquinho mais explicável do que um material que atinge sua ordem duma maneira parecida, e tampouco há mais dificuldade na primeira suposição do que na última” (D, IV, § 14, p. 60-1). Ou seja, só porque não conhecemos a causa de uma causa dada como geral, não significa que daquele ponto de partida para frente a questão não seja satisfatoriamente explicada. Vamos supor que não saibamos a causa da concentração de energia num ponto minúsculo. Mas parece razoável que a concentração dessa energia causou uma grande explosão que provocou a expansão e aceleração do tecido espaço/tempo. O que esta explicação fica a dever para a suposição de uma causa mental e/ou inteligente para o universo? Em nosso entendimento, nada. Na

verdade, esta é até mais coerente com uma natureza que parece se auto-ordenar independentemente de um desígnio externo ou antecedente a ela.

A sugestão de David O'Connor (2001, p. 108), acerca dessa contenda entre a ordem mental e a natural, é que, o ponto de Filo, em questão, não é afirmar que a explicação da ordem pelo desígnio de Cleantes falha ao explicá-la, porque deixa perguntas sem respostas, mas porque a explicação pelo desígnio *não é melhor* do que a explicação naturalista, a qual estabelece que a causa última da ordem é inerente à natureza. Ora, se a explicação pelo desígnio não é cabal e conclusiva, pareceria mais razoável e simples ficarmos apenas com a naturalista que, pelo menos, está ao alcance de nossas experiências ordinárias. O entendimento é de que essa abordagem aponta para um bom empreendimento de Filo contra o teísmo, pelo menos, até agora.

Nesse sentido, podemos dizer que, pelo espectro de Filo, o antropomorfismo de Cleantes, além de não oferecer uma melhor explicação do que a do naturalismo, depõe mais contra Deus do que o misticismo ou sobrenaturalismo de Demea, recusado pelo mesmo.

### *3.1.3.2. As inconveniências do antropomorfismo a partir do princípio de causa e efeito*

A seguir, avaliaremos a aplicação do princípio de causa e efeito assumido por Cleantes e aplicado por Filo em sua crítica ao antropomorfismo. De acordo com o princípio, para Filo, nossa experiência de mundo não leva aos atributos divinos aventados pelo teísmo tradicional. O resultado desse problema, explorado por Filo, é que se levarmos a sério o método indutivista de Cleantes, chegaremos ao politeísmo; ou, se assumirmos que a natureza de Deus seja idêntica à do mundo, ao panteísmo. Então, para Filo, a solução antropomórfico-naturalista não dá guarida para os atributos divinos sem admiti-los de forma *a priori* ou fideísta.

Tendo em vista que Cleantes é um teísta na esteira do empirismo humiano, ele, então, reivindica e tem à sua disposição um postulado fundamental dessa epistemologia para respaldar o seu antropomorfismo: “efeitos semelhantes provam causas semelhantes” (D, V, §1, p. 63). Filo toma este postulado para lhe mostrar que o princípio de causa e efeito é o critério de que se dispõe para explicar as questões de fato ou de experiência. Porém, submeter os atributos divinos às questões de experiência é garantia de que a natureza divina tenha uma conexão necessária com a natureza do universo? Ou melhor, a lógica natural das coisas é capaz de levar o entendimento humano a encaixá-la com a lógica de uma mente divina

naturalmente ou é apenas uma maneira de a teologia natural forçar a lógica do argumento a seu favor?

Antes de desenvolver essas questões, Filo reforça e relembra a Cleantes que, segundo o próprio, esse é o argumento experimental e o único teologicamente coerente com a experimentação, por isso, será seguido rigorosamente até as últimas consequências. Então, a partir desse princípio, Filo observa que se deverá respeitar o equilíbrio entre ambas as dimensões, pois qualquer distanciamento das semelhanças entre os efeitos ou entre as causas comprometerá a estrutura do argumento. Com isso, ele assegura o consentimento de Cleantes para que a estrutura argumentativa não seja alterada no decorrer do debate, pois não se pode duvidar do princípio nem recusar as suas consequências.

Assim, tendo como instrumental o princípio acima, Filo mostra para Cleantes que as suas conclusões não são, de fato, consequências do que a lógica natural lhe oferece. De fato, quanto mais as ciências da natureza perscrutam as entranhas da natureza, mais informações e dados mostram uma flagrante e complexa engenhosidade que adiciona força aos argumentos em favor de um ordenamento e ajuste regular na matéria.

Isso pode somar mais alguns pontos em favor da suspeita de um desígnio inteligente externo à natureza. Não obstante, a harmonia dos corpos, que compõem o universo, no macro, e o intrincado e complexo funcionamento no microcosmo demonstram que a conclusão de que os produtos da natureza são efeitos de um engenho semelhante ou igual ao humano é um *non sequitur*, porque, nos termos de Filo, as semelhanças entre os objetos da natureza e os artefatos humanos vão se tornando cada vez mais tênues.

Todas as descobertas na astronomia que provam a imensa grandeza e magnitude dos trabalhos da natureza são tantos mais argumentos adicionais para uma Deidade, de acordo com o verdadeiro sistema do teísmo – mas, de acordo com tuas hipóteses de teísmo experimental, elas se tornam tantas objeções mais, por removerem o efeito para mais longe de toda semelhança com os efeitos de arte e engenho humanos (D, V, §2, p. 63-4).

Assim, usando a mesma base teórica de Cleantes, Filo lhe mostra que a empiria, ao invés de ser uma arma na defesa dos princípios divinos, pode virar “fogo amigo”, porque realmente podemos encontrar semelhanças entre a engenhosidade natural (vide a complexidade dos organismos vivos) e a humana, todavia, ao aprofundarmos na investigação, encontraremos mais diferenças do que semelhanças. Ou seja, a natureza vai se mostrando cada vez mais complexa do que o engenho humano e se revelando autodeterminante. A autodeterminação não está explícita no excerto acima, porque, certamente, o conhecimento

científico e a tecnologia da época não oferecessem uma base segura para Hume chegar a essa conclusão, mas, a nós, parece plausível aventá-la aqui.

Nossa fissura por padrões “inteligentes” pode ser o que nos cega para a possibilidade cada vez mais patente de que a química resultante da energia dissipada das grandes colisões aleatórias – porque não há uma intenção prévia, mas “intenções” possíveis conforme as leis que regem a sua física – seja capaz de combinar uma série de fatores que viabilizam o surgimento de padrões biológicos, por exemplo, que possibilitam a reprodução. Isto é, os microrganismos são capazes de fazerem cópias de si mesmos sem o planejamento prévio ou externo. Isso distancia do princípio de que o modo do fazer humano é semelhante ao do fazer de um poder inteligente por trás dos fenômenos naturais e, conseqüentemente, enfraquece o argumento, que tem a necessidade de angariar o maior número de semelhanças entre os objetos selecionados para aumentar a probabilidade de a sua conclusão ser verdadeira. Quanto mais adentramos na investigação do macro ou do microcosmo, veremos que a “vida inteligente” não é uma regra, mas uma exceção. Ela é só mais uma consequência e um adendo da complexa composição material deste universo.

Com efeito, na modernidade, com o reconhecimento dos limites do entendimento, acentuou-se o caráter particularista da ciência. Assim, ao se lançar mão dos princípios de tal natureza, “é ainda menos razoável formar nossa ideia duma causa tão ilimitada a partir de nossa experiência das produções estreitas de desígnio e invenções humanas” (D,V, §2, p. 64). Com isso, depois da ascensão do empirismo fica difícil saltarmos da dimensão natural para a sobrenatural por meio de um encadeamento lógico-causal.

Podemos ainda corroborar essa inferência provisória com a seguinte passagem: “Para quanto mais longe empurrarmos nossas investigações deste tipo, mais somos levados a inferir que a causa universal do Todo é vastamente diferente da espécie humana ou de qualquer objeto de experiência e observação humanas” (D, V, §3, p. 65). Assim, ou o teísta admite que Deus, com seus atributos, é indiferente ao mundo e aos homens, ou, sendo ligado ao mundo, incorra nas multiplicidades e imperfeições do mesmo. Mas, ao que parece, qualquer uma das alternativas são heréticas aos olhos do teísta, porque a do primeiro tipo não é providente, a do segundo é panteísta. Então, na formulação de Filo, as conclusões do teísmo de Cleantes são incongruentes. Em nossa avaliação, Filo está correto.

Nesse ponto, imaginamos que, dentro da perspectiva humiana, o argumento do desígnio soa elegante e até atraente, desde que retire de Deus a sua qualidade de perfeição, ou seja, se, ao invés de concebê-lo como uno e universal, conceba-o como um ser cuja bondade, potência e presença sejam geralmente singulares frente a outras divindades semelhantes. É

claro que Cleantes não aventa, nem defende o politeísmo, mas, ao acompanharmos a sua argumentação até aqui, sobretudo no final, é coerente inferirmos que seu teísmo é modesto ou limitado<sup>57</sup> (D, XI, §1, p.115), uma vez que a elevação dos atributos de seu Deus não ser estranha ao que os homens possam vivenciar e experimentar no mundo. Mas como está num paradigma, cuja ideia de Deus é tradicionalmente judaico-cristã, a concepção clássica ou *a priori* de onipotência, onipresença e onisciência é muito mais coerente com a condição de universalidade e/ou perfeição divinas.

Em vista disso, Filo diz a Cleantes que,

(...) por este método [de raciocínio indutivo], renuncias a todas as reivindicações de infinitude em quaisquer dos atributos da Deidade. Pois como a causa deve apenas ser proporcionada ao efeito, e o efeito, até onde sabemos, não é infinito, que pretensões temos, baseados em tuas suposições, de atribuí-la ao ser divino? Ainda insistirás que, removendo este Ser para tão longe de toda a similaridade com criaturas humanas, inclinamo-nos para as hipóteses mais arbitrárias e ao mesmo tempo enfraquecemos todas as provas de sua existência (D, V, §5, p. 65).

Mais adiante, Filo argumenta que, mesmo de acordo com a hipótese de Cleantes, se admitirmos que seja uma concepção a partir de um sujeito finito, que se esforça para vislumbrar uma passagem para o infinito, isso seria impossível dispensando um princípio de características *a priori*.

Não tens razão alguma, com base em tua teoria, para atribuir perfeição à Deidade, mesmo em sua capacidade finita, ou para supô-la livre de todo erro, falha ou incoerência em seus empreendimentos. Há muitas dificuldades inexplicáveis nos trabalhos da natureza, as quais, caso admitamos que um Autor perfeito está provado *a priori*, se dissolvem facilmente e tornam-se apenas dificuldades aparentes, oriundas da capacidade estreita do homem, que não pode remontar a relações infinitas. (...). No mínimo deves reconhecer que nos é impossível dizer, a partir de nossas vistas estreitas, se este sistema contém alguma falha grande ou merece algum elogio considerável se comparado a outros sistemas possíveis ou reais (D,V, §6, p. 65-6).

Na avaliação de Filo, e estamos de acordo com ele, mesmo que aceitemos um teísmo limitado, não resolveremos as incongruências de sua suposta perfeição e infinitude com as ambiguidades, obscuridades e limitações do curso da natureza, haja vista o critério de avaliação e aferição ser a própria natureza. Ora, só podemos avaliar se a experiência A é boa ou ruim a partir de uma B. Mas, como estas são particulares, para sabermos se, de fato, elas são razoáveis, temos de compará-las com uma C, uma D e assim por diante, sem a garantia de estarmos certos, uma vez que partimos de um ponto duvidoso A. “Acaso, questiona Filo,

---

<sup>57</sup> David O'Connor (2001, p. 15-16) aponta e comenta esta questão.

poderia um camponês, se a ENEIDA fosse lida para ele, dizer que este poema é absolutamente impecável ou atribuir-lhe o posto adequado dentre as produções do espírito humano?, ele que nunca viu outra produção?” (Ibidem). Dessa maneira, se quisermos adotar um critério de melhor explicação para a perfeição e infinitude Divina, é mais conveniente assumirmo-la *a priori*, pois, assim, evitamos contaminá-la com as imperfeições e finitude da natureza, deixando estas a cargo da debilidade do entendimento humano e ainda mantemos um padrão do que é perfeito e infinito.

Até aqui, as objeções de Filo se dirigiram à *perfeição* e à *infinitude* Divinas. A partir de agora se dirigem para a *unidade*. Como já dissemos acima, pelo princípio *a posteriori*, podemos vislumbrar a existência divina de forma múltipla e não una. Lembramos que essa é uma consequência tirada do regresso do efeito (natureza) à causa (agente) de Cleantes. A partir desse pressuposto, Filo ataca a unidade divina pretendida por Cleantes usando o mesmo sistema deste, ou seja, o caminho do efeito à causa, observado pelo engenho humano e a analogia deste com o da natureza. Ora, se pelo regresso causal já detectamos a imperfeição divina, resta dar um pouco de atenção para analogia do artifício humano.

O regresso do efeito para a causa levou à imperfeição por conta da incompatibilidade entre a ordem natural e a sobrenatural. A imperfeição surgida aqui abriu um precedente para que surjam objeções à unidade, uma vez que a generalidade das ações inteligentes não garante a singularidade de um grande agente inteligente. Com isso, ao lançarmos mão do princípio da analogia entre o artifício humano e a ordem da natureza superior, temos de admitir a pluralidade, haja vista o projeto humano ser criado e executado coletivamente.

Os projetos humanos são criados a partir de experiências de outros no passado e de demandas no presente. Em virtude dessa questão, Filo questiona:

E qual sombra de argumento podes produzir a partir de tuas hipóteses para provar a unidade da Deidade? Um grande número de homens se alia ao construir uma casa ou navio, ao erguer uma cidade, ao forjar uma comunidade: por que não podem combinar-se várias Deidades ao engendrarem e forjarem um mundo? Isto é apenas uma similaridade muito maior com os negócios humanos. (...). E se criaturas tão tolas, tão viciosas como o homem podem se unir e executar um plano, o quão mais não poderão essas Deidades ou Demônios, que podemos supor mais perfeitos em vários graus. (D,V, §8, p. 66-7).

Reforçamos mais uma vez que, a partir dos exemplos apontados acima e outros que seguem no decorrer da argumentação, Filo mostra que a perfeição e a unidade divina se tornam inviáveis se a teologia natural for levada a cabo; a não ser que se adote uma teogonia limitada ou plural como a greco-romana, por exemplo. E mais adiante comenta:

Este mundo, pelo que ele saiba, é muito faltoso e imperfeito comparado a certo padrão superior, e foi apenas o primeiro ensaio rude dalguma Deidade criança que depois o abandonou, envergonhada de seu desempenho parco; é apenas o trabalho dalguma Deidade dependente, inferior, e é objeto de escárnio por parte dos seus superiores; é a produção da velhice e senilidade nalguma Deidade aposentada, e desde a morte dela tem percorrido... (D,V, §12, p. 68).

Nesse ponto, como podemos ver, Filo interrompe a exposição para informar o horror que, provavelmente, os gestos de Demea lhe transmitiam, dizendo: “Com justeza dá sinais de horror, DÊMEAS, a estas suposições estranhas – mas estas e milhares doutras deste mesmo tipo são suposições de CLEANTEs, não minhas” (Ibidem). O ato de Filo atribuir essas consequências indesejáveis aos princípios de Cleantes sugere que Hume quis disfarçar seu deísmo e/ou ponderar sobre as implicações negativas de seu ceticismo para a religião. Se isso for verdade, ao combater seus adversários em seu próprio terreno, demonstrou a inconsistência de seus argumentos sob o aspecto racional e, ainda de bônus, colocou a mácula de heresia na conta daqueles que se empenharam a provar a natureza divina por argumentos a *posteriori*.

De fato, foi um recurso inteligente, pois ele tinha clareza, como o trecho sugere, que a sua forma de argumentar assustava os teístas ingênuos, aqui representados por Demea, e que isso não deixava de ser uma inconveniência social e até um perigo de caráter inquisitorial para ele. Entretanto, ele faz questão de lhe mostrar que tais extravagâncias foram apenas detectadas por ele nos circunlóquios do teísmo corrente de seu tempo, mas não dele.

Posto isso, temos que, dentro de uma lógica experimental do que a querela acerca do desígnio trouxe até aqui, se alguma deidade criou esse mundo, percebeu que cometera um equívoco irreparável e insolúvel. Por isso o abandonou à sua própria sorte, ou seja, às suas próprias leis. Então, se houver uma possibilidade de conceber Deus, não pode ser pela via da ciência, mas pela mística, ou seja, por uma espécie de fé em algo que pode ser intuído, mas não compreendido.

#### **3.1.4. A alternativa naturalista como melhor explicação para o desígnio**

Nosso percurso sobre as críticas de Hume ao desígnio culminará nesta seção, na qual veremos a alternativa naturalista proposta por Filo como melhor explicação para o desígnio. Para expor e desenvolver a sua tese, Filo lançará mão de duas hipóteses:

i) a hipótese do universo como um animal e Deus como sua alma;



ii) e a hipótese epicurista da semelhança do universo com a geração animal e vegetal como mais coerente com o naturalismo.

Da investigação da primeira hipótese, provavelmente chegaremos a alguma coisa próxima ao panteísmo, pois, ao transformar Deus em “alma do mundo”, Filo deifica a matéria e materializa Deus. Isto é, tudo é Deus e Deus é tudo. Pelo teor da segunda hipótese, a conclusão de um ateísmo parece inevitável, já que a origem, a ordem e a finalidade do universo se apresentam inerentes a si mesmo. Ou se forçarmos um pouco, podemos aventar um politeísmo nos moldes das cosmogonias antigas. Contudo, nenhuma dessas conclusões está de acordo com o teísmo judaico-cristão, por isso, não serão aceitas por tal.

Em resumo, o que Filo mostrará para Cleantes é que o naturalismo, em sua essência, entra em rota de colisão com o que propõe o teísmo, por isso, está muito longe de ser a melhor opção para dar suporte à existência de Deus. Assim, sendo que a controvérsia chega a esse ponto de tensão, a saída mais humilde, sensata e sábia será a suspensão do juízo até que o progresso do conhecimento apresente explicações mais completas e melhores para a origem, a ordem e a finalidade do universo.

#### 3.1.4.1. *A hipótese do universo como um animal e Deus como a sua alma*

Como vimos, tanto Filo quanto Demea mostraram para Cleantes que a teologia natural, sem alguma escapada metafísica, traz problemas para os atributos de uma divindade de perfil monoteísta (D, VI, §1, p. 71). Então, dado que o parâmetro epistêmico da discussão é o de Cleantes, a saber, *efeitos semelhantes vêm de causas semelhantes*, Filo replica a Cleantes e propõe-lhe uma hipótese alternativa ao desígnio. Ora, na perspectiva de Filo, se o critério para entender objetos, que se referem às questões de fato, é a experiência, não podemos dar preferência à razão antropomórfica de Cleantes como critério de ordem em detrimento da geração animal, porque esta mostra um ordenamento intrínseco à sua própria constituição. Isto é, o mundo animal é capaz de reproduzir e replicar sem a interferência direta de algum planejamento prévio e externo a ele. Se há um desígnio, este é interno e está em conformidade com as suas próprias potencialidades de adaptação ao meio.

O argumento do desígnio está amparado na ideia de inferência causal, que consiste em conceber que dada uma qualidade no efeito, esta deverá aparecer de modo similar na causa. Assim, a atenção sobre as proximidades ou semelhanças das características dos objetos ou eventos comparados ganham relevância aqui. Conforme aponta Filo, “há outro princípio do mesmo tipo, não menos certo e derivado da mesma fonte de experiência: onde se *observa* que

várias circunstâncias conhecidas são similares, *descobrir-se-á* que a desconhecida também é similar” (D, VI, §2, p. 72).

Filo então aplica esse princípio a dois exemplos corriqueiros. Ao vermos vários membros de um corpo humano, inferimos que devem ser acompanhados de uma cabeça, mesmo estando oculta. Do mesmo modo, ao vermos a luz do sol através de uma fresta da parede, inferimos que, retirando a parede, contemplaremos o sol inteiramente. Em resumo, ele arremata, dizendo que “este método de raciocínio é tão óbvio e familiar que não podemos ter nenhuma hesitação a respeito de sua solidez” (Ibidem).

Ora, estabelecido o “novo princípio” e suas razões para levá-lo adiante, Filo dá o segundo passo ao fazer a analogia do universo com o corpo animal, que, segundo ele, é mais apropriada do que a do engenho humano com o do divino. Assim diz Filo:

Ora, se examinarmos o universo, ele tem, até onde o conheçamos, uma grande semelhança com um corpo animal organizado, e parece movido por um princípio semelhante a vida e movimento. Uma circulação contínua de matéria nele não produz desordem alguma, um desgaste contínuo em cada parte é incessantemente reparado, percebe-se a concórdia mais minuciosa através do sistema inteiro, e cada parte ou membro, ao desenvolver seu ofício próprio, opera tanto pela sua própria preservação quanto pela do todo. O mundo, portanto, infiro eu, é um animal, e a Deidade é a ALMA do mundo, movendo-se e sendo movida por ela (D, VI, §3, p. 72).

A premissa está de acordo com os princípios gerais da ciência moderna. O universo é um grande mecanismo regido por leis regulares e uniformes que garantem o seu movimento constante de transformação e conservação. Do ponto de vista experimental e intuitivo, a conclusão é procedente, porque não é fora de propósito a comparação do mecanismo do grande corpo universal com o de um particular, bem como também a pulsão vital da dinâmica universal com a de um corpo particular. Se o universo é o que é com seus ciclos de convulsões, revoluções e estabilidade, qual é a dificuldade em admitirmos a sua ordem e ajustes internos como aquilo que segue seu percurso por si mesmo? Pela lógica da causa e efeito, nenhuma, haja vista a experiência de um fato remeter a outro e ambos carregando alguma identidade recíproca.

No entanto, essa conclusão é inadmissível para o teísmo judaico-cristão. Deus jamais se confundirá com a matéria. É de outra dimensão. Vale lembrar que Filo tem ciência disso, mas adverte a Cleantes que, mesmo que a sua conclusão esteja em conflito com a cosmovisão da teologia natural moderna, ela encontra respaldo na literatura clássica antiga (Ibidem, §4, p. 72-3). De fato, a teologia natural moderna não admite uma conclusão de forte apelo

panteísta<sup>58</sup> como a que está em tela, mas reforçamos que a mesma não é incompatível com os princípios fundamentais da ciência moderna, porque, no final das contas, a ciência prescinde da hipótese teísta.

Ainda sob a égide dos antigos, Filo lembra a Cleantes que conceber uma mente distinta, mas inerente ao corpo, é mais razoável e, portanto, mais intuitivo, do que a conceber como uma “substância” incorpórea e separada do mesmo. E ao transferirmos para a dimensão cósmica, o raciocínio não seria diferente, pois, afinal, “o corpo e a mente divinos são coevos e têm, ambos, ordem e arranjo que são naturalmente inerentes e inseparáveis” (D, VI, §5, p. 73).

De acordo com Kemp Smith (1947, p. 110), essas objeções de Filo levaram a hipótese do teísmo de Cleantes a um impasse, porque “se nossa experiência limitada é um padrão irregular pelo qual se julga o universo, então a hipótese de Cleantes deve ser abandonada. Se, por outro lado, é para ser confiável em algum grau, que é a conclusão que ela sustenta, não é a do desígnio”. Na avaliação de Kemp Smith, dado que o entendimento humano é falho, então a hipótese de que a inteligência divina é semelhante à humana é também falha. Mas se é para levar em conta que o entendimento humano tem algum percentual de confiabilidade dentro de seus limites, a hipótese de Filo – que o universo é semelhante ao corpo e Deus é sua alma – é mais coerente do que a de Cleantes, ou seja, a hipótese do desígnio é dispensada.

Como pontuado acima, apesar de Cleantes reconhecer a força e a naturalidade do argumento de Filo, ele se esquiva da conclusão. Mas, apesar da crise de seus princípios, suas falhas são amenizadas por dois breves comentários: i) o universo não tem órgãos de sentidos<sup>59</sup>, não se assenta no pensamento e na razão, nem possui um órgão específico para ação e movimento; além disso, é mais semelhante ao mundo vegetal do que ao animal; ii) a hipótese de Filo implica a eternidade do mundo, sendo assim ela é inconsistente com a origem das artes e ciências recentes, que apontam para ciclos e extinção de espécies. Nada menos do que uma convulsão para que os animais e a vegetação de um determinado lugar sejam extintos (D, VI, §8-11, p. 74-6).

Filo pondera que apelar para convulsões globais como fenômenos que depõem contra o princípio de ordem e eternidade do mundo é falaz. Segundo ele,

é possível remontar a provas fortes e quase incontestáveis sobre toda a terra de que cada parte deste globo permaneceu por muitas eras inteiramente coberta por água. E

---

<sup>58</sup> David O’Connor (2001, p. 122) sugere que a hipótese panteísta aventada por Filo pode ser associada, nos tempos modernos, à de Baruch Espinosa (1632-77).

<sup>59</sup> Cf. acima, nota 22, pág. 39.

mesmo que a ordem fosse suposta como inseparável da matéria e inerente a esta, ainda assim a matéria pode ser suscetível a muitas e grandes revoluções através dos períodos infundáveis de duração eterna (D, VI, §12, p. 76).

Daí, o fato de nossa experiência mostrar degradações de partes com alguma constância, não significa que seja incompatível com o todo. O que parece traumático e destruidor pode ser nada mais do que a passagem de um estado para outro, pois, ao que parece, “tampouco possa a matéria permanecer para sempre em deformidade e confusão totais” (Ibidem).

Como já abordamos acima, as ideias de ordem e desordem são marcadamente antropomórficas. O que do ponto de vista humano parece desastroso e desordenado, para a natureza, certamente, deve ser a ordem natural das coisas. Dessa forma, as transformações cíclicas não implicam nada na eternidade do universo.

Pelo curso do raciocínio, mesmo assumindo uma postura fortemente materialista, Hume, através Filo, mostra que o ordenamento é fundamental e estará sempre presente no processo de transformação e conservação da matéria. Por isso, o *acaso* é sumariamente recusado, porque, mesmo que o super *designer* externo seja refutado, a experiência mostra um ordenamento interno e intrínseco na matéria por meio da regularidade e uniformidade de “leis firmes e invioláveis”. “Como as coisas poderiam ter sido como são, não houvesse um princípio de ordem original, inerente, nalgum lugar, no pensamento ou na matéria? (...) O acaso não tem lugar em hipótese alguma, cética ou religiosa” (Ibidem, p. 77). Ou seja, se há uma ordem imanente, o acaso não tem lugar.

E Filo conclui dirigindo-se a Cleantes:

Todos esses sistemas, pois, de ceticismo, politeísmo e teísmo, debes admiti-lo, com base nos teus princípios estão em pé de igualdade, e nenhum deles tem qualquer vantagem sobre os outros. Podes daí tomar conhecimento da falácia de teus princípios (D, VI, §13, p. 77).

Ele esclarece que, ao submeter os atributos da Divindade Suprema (teísmo) aos critérios de avaliação das questões de fato ou de experiência, coloca a existência dessa Divindade em dúvida (ceticismo), porque buscamos provas daquilo cuja evidência não temos certeza. Ademais, ao colocar a razoabilidade de Deus a partir de suas experiências de mundo, abre precedentes para a pluralidade de deuses (politeísmo)<sup>60</sup>, uma vez que as experiências humanas são limitadas, falhas, confusas e particulares. Na avaliação de Filo, que parece acertada, Cleantes, ao submeter os atributos divinos à régua do empirismo sumariamente,

<sup>60</sup> David O'Connor (2011, p. 113-14) tende a concluir algo nesse sentido.

ofereceu munição para as hipóteses rivais (ceticismo e politeísmo), tornando a sua estratégia de defesa do teísmo não conclusiva e vulnerável aos ataques naturalistas.

#### 3.1.4.2. *A hipótese epicurista é coerente com a perspectiva naturalista*

O percurso de Hume até aqui mostrou que tanto para o ceticismo (Filo) quanto para o teísmo tradicional (Demea), os limites da natureza não abarcam a grandiosidade da natureza divina, uma vez que esta, no espectro naturalista, é entendida como uma questão de fato. Dado que em questões de fato só podemos avaliar a veracidade de um juízo depois da experiência, Deus ficará a mercê da variabilidade dos experimentos.

Quais são, então, as consequências da submissão do teísmo ao naturalismo? Na ótica dos personagens acima, podemos, por este método, chegar à concepção de uma natureza divina com atributos elevados, mas com características exóticas e estranhas ao teísmo judaico-cristão. Dessa maneira, sendo que Cleantes adota o método experimental e tenha achado a última conclusão estranha ao teísmo (de que o mundo é um animal e Deus a sua alma), Filo vai sugerir-lhe, indo ao último grau do naturalismo, que será mais adequado associar Deus com o impulso gerativo e vegetativo do mundo.

É claro que os teístas, sobretudo Cleantes, o mais interessado na questão, vão achar essa conclusão absurda. Não obstante, o objetivo de Filo, na sua exposição a seguir, é justamente mostrar para Cleantes que, ao transformar Deus numa questão de experiência, terá de obedecer às regras de causa e efeito para avaliar tal questão e, ao segui-las, o resultado mais coerente será próximo disso.

Cleantes passará quase toda a Parte VII ouvindo as exposições de Filo instigadas por Demea e só no final dessa exposição se pronunciará, considerando que as conclusões de Filo são tão delirantes que nem valerá a pena as refutar. Contudo, não poderíamos dizer que isso seria um sinal de que nosso ilustre teísta natural estaria dando a “mão à palmatória”? Isto é, ao ter aceitado que Deus é uma questão de fato e que o critério de provação de sua existência deve obedecer rigorosamente ao princípio de causa e efeito, será que tenha dado conta de que caíra na “arapuca antropomórfica” (O’CONNOR, 2001, p. 112) de Filo? Tais sugestões são corroboradas pela postura do próprio Cleantes que, em vez de rebater Filo com argumentos, simplesmente apela para uma falácia *ad populum*, dizendo-lhe que o “senso comum e a razão” (D, VII, §18, p. 85) estão contra ele. Então, a hipótese de Filo é ruim só porque contraria a opinião da maioria? Parece que não.

Tendo em vista o critério experimental de Cleantes, Filo pensa que:

Se o universo sustenta uma semelhança maior com os corpos animais e vegetais do que com os trabalhos de arte humana, é mais provável que sua causa se assemelhe mais à dos primeiros do que às dos segundos, e sua origem deve ser atribuída antes à geração ou à vegetação do que à razão ou ao desígnio (Ibidem, §1, p. 79).

Filo desenvolve esse argumento a pedido de Demea, mas também para mostrar a Cleantes que sua conclusão de que a “causa do mundo é algo similar à inteligência e ao engenho humano” é falha. Reapresentaremos o argumento do desígnio de Cleantes reformulado por Filo na seguinte forma:

P<sub>1</sub>) Questões de fato só podem ser analisadas e provadas por meio da experiência e a existência de Deus é uma questão de fato.

P<sub>2</sub>) Se o mundo é semelhante aos artefatos humanos, então a causa do mundo é semelhante à dos artefatos humanos.

P<sub>3</sub>) O recorte no humano e na matéria inanimada alcançada pelo entendimento é uma parte muito ínfima para ser critério de salto de uma experiência particularmente terrestre para o todo cósmico.

P<sub>4</sub>) Há muitas coisas no universo que apresentam mais semelhança com a estrutura do mundo, que cerca os humanos, do que com os artefatos feitos por eles.

P<sub>5</sub>) As partes que apresentam mais semelhanças com a origem de nosso sistema universal (cosmo) são os animais e os vegetais.

P<sub>6</sub>) O mundo assemelha-se mais claramente a um animal e a um vegetal do que a um relógio ou a um tear.

P<sub>7</sub>) É mais provável que a causa do mundo seja semelhante à dos animais ou à dos vegetais (conseq. de P<sub>5</sub> e P<sub>6</sub>).

P<sub>8</sub>) A causa dos animais e vegetais é a geração ou a vegetação (conseq. de P<sub>7</sub>).

C) A causa do mundo é análoga à da geração ou da vegetação (Cf. D, VII, §3, p. 80).

De forma mais sintética e formal, podemos reapresentá-lo assim:

1) Dadas as regras da analogia<sup>61</sup>, se as similaridades relevantes entre A e C forem maiores do que as similaridades relevantes entre B e C, é mais provável que a causa de A seja similar à causa de C do que a causa de B similar à causa de C.

2) Os seres biológicos têm mais similaridade com o mundo do que os artefatos humanos.

3) Logo, a causa do mundo é mais similar à causa dos seres vivos do que a causa dos artefatos humanos (de 1 e 2).

---

<sup>61</sup> Ver acima a seção 3.1.1, p. 87ss.

4) A causa dos seres vivos é a geração.

5) Logo, a causa do mundo é a geração (de 3 e 4).

Podemos dizer que Hume ensaia aqui algo parecido com a “seleção natural” como um método mais plausível para explicar e entender a origem do mundo e a ordem presente nele. Este *insight* pode parecer anacrônico se fizermos o recorte apenas na filosofia e na biologia do século XVIII<sup>62</sup>. Mas não o é. Não estamos a dizer que Hume é, de fato, um precursor de Darwin. Todavia, dado que é de conhecimento comum na história da filosofia que as suas obras estão recheadas de naturalismo – os *Diálogos* são uma prova disso –, a inferência de que há uma ordem interna e intrínseca na natureza é uma consequência que salta aos olhos de qualquer investigador desse período. Ademais, há respeitadíssimos estudiosos de Hume, como O’Connor (2001, p. 142), por exemplo, que vê na “conjectura de Filo” um aceno à “antecipação da teoria da evolução pela seleção natural”.

É óbvio que, de acordo com o que vimos até aqui e o pouco que ainda virá, a principal preocupação de Hume não era explicar o desígnio natural, mas demonstrar que o desígnio aparente na natureza não é uma prova suficiente para garantir a existência de Deus. Entretanto, ao reconhecer e explorar a ordem natural dos fenômenos, ele abriu a questão para o debate e a investigação que se desenrolaria depois.

Richard Dawkins (2011, p.13) sugere que um ateu, antes de Darwin, poderia se pautar em Hume e afirmar mais ou menos o seguinte: “Não tenho explicação para a complexidade do design dos seres vivos. Tudo o que sei é que Deus não é uma boa explicação, portanto devemos aguardar e esperar que alguém avente algo melhor”. Como avalia Dawkins, o reconhecimento de que a biologia da época não dispunha de recursos para dar uma boa explicação para a ordem natural e apostar na espera de uma melhor explicação para tal não era, de fato, uma boa justificativa para o ateísmo. Não obstante, uma consequência já podemos tirar daí: Deus já não era uma boa explicação para o ordenamento natural; se não o era, a explicação deveria ser naturalista; se Hume era um naturalista, por que não poderíamos dizer que a “seleção natural” não estaria sendo gestada no século XVIII?

Posto isso, temos que a crítica de Filo concentra no fato de que é demasiadamente pretensioso tomarmos as faculdades humanas, que são apenas um episódio na constituição cósmica sob o ponto de vista das ciências naturais, como um critério que oferece uma solução

---

<sup>62</sup> Segundo O’Connor (2001, p. 120), podemos enxergar três ideias embrionárias nos *Diálogos* que revolucionaram não só a biologia, mas também a teoria científica posterior de modo geral: i) a ideia de matéria viva, que é o conceito central na biologia; ii) a ideia de evolução por meio de adaptação não guiada de organismos nos ambientes; iii) e a ideia de que as estruturas estáveis poderiam emergir de colisões de átomos, isto é, através de forças aleatórias e cegas de atração e repulsão.

conclusiva para as lacunas da origem do mundo. Isso não significa que possamos ter algum conhecimento, mas que tenhamos a humildade de reconhecê-lo como limitado e parcial, haja vista não ser adequado irmos além daquelas semelhanças evidentemente atestadas pela experimentação. Eis o que diz o personagem humano a respeito de tal pretensão.

Nossa experiência, tão importante em si mesma e tão limitada tanto em sua extensão quanto em sua duração, não pode nos fornecer nenhuma conjectura provável sobre o todo das coisas. Mas se tivermos necessariamente que nos fixar nalguma hipótese, por que regra, rogo que se responda, deveremos determinar nossa escolha? Há outra regra que não a maior similaridade dos objetos comparados? E uma planta ou um animal, que surgem de vegetação ou geração, sustentam uma semelhança mais forte com o mundo do que qualquer máquina artificial que surge de razão e desígnio? (D, VII, §8, p. 81).

Filo não é muito simpático aos métodos que tentam explicar a engrenagem da natureza se distanciando dela, haja vista ser um cético que, por sua vez, não lhe resta outra coisa a não ser se orientar pelas experiências mais comuns. É certo que ele entende que a analogia, mesmo entre organismos aproximados como o animal ou o vegetal e o mundo em geral, é algo já forçado por uma inteligência cuja pretensão é estabelecer alguma relação entre essas duas dimensões. “O mundo, digo eu, se assemelha a um animal, portanto é um animal, portanto surgiu da geração. Os passos, confesso, são largos; mas ainda há uma aparência de analogia em cada passo” (Ibidem, §15, p. 84). Porém é muito mais forçoso e menos convincente ligar a engenharia do mundo com a do homem. “O mundo, diz CLEANTES, se assemelha a uma máquina, portanto é uma máquina, portanto surgiu do desígnio. Os passos aqui são igualmente largos; e analogia, menos arrebatadora” (Ibidem).

Não obstante, Filo adverte que, se Cleantes acha razoável conceber que o mundo fora arquitetado por uma mente racional, também é tão razoável, inclusive até mais intuitivo, conceber que a origem do mundo tenha vindo da geração. Afinal, segundo Filo, não temos notícia de outra fonte para o surgimento da inteligência e da razão que não seja a geração natural. Ao dar um passo além da proposta naturalista de Cleantes, Filo pontua que as teogonias (que são ao mesmo tempo cosmogonias) gregas e hindus, por exemplo, sugerem que a hipótese da geração é intuitiva e razoável. No caso dos hindus, o mundo surgiu de uma aranha infinita que o tecera de suas entranhas. Depois, o aniquila, no todo ou em parte, reabsorvendo-o e dissolvendo-o em sua essência (Ibidem, § 17, p. 84-5). Por mais bizarra que uma cosmogonia dessa possa parecer, é tão razoável e intuitivo pensarmos que as engrenagens do mundo natural tenham sido tecidas a partir de um ventre de uma aranha quanto serem arquitetadas por uma mente racional.



Filo rebate o desdém de Cleantes, justificando que a “fertilidade da sua invenção” não é um capricho extravagante seu para troçar, mas se deve à natureza do assunto. Assim, mesmo que as cosmogonias anteriormente sugeridas pareçam extravagantes e bizarras, há algum grau de plausibilidade, quando se assume que objetos, cujos pontos de semelhança são tênues, sirvam como parâmetro para alguma analogia. Se se concebe que a engenhosidade da natureza tenha um grau de semelhança suficiente com um artefato para justificar que ambas tenham causas de mesma ou semelhante estrutura, por que espantamos com a analogia entre o nascimento de um animal qualquer com o suposto nascimento do mundo? Ao que parece, Filo tem razão, pois o que há de verdadeiro na primeira concepção (mental/racional) não é de outro modo na segunda (animal/vegetal).

Ao aprofundar nas investigações, Filo explora a matéria à procura de origem, ordem, e eternidade no seu próprio interior. Para tal empresa, ele retoma a tese epicurista com suas adaptações. Em sua adaptação, a matéria é supostamente finita.

Um número finito de partículas numa duração eterna, que cada ordem ou posição possíveis sejam tentadas num número infinito de vezes. Esse mundo, portanto, com todos os seus eventos, mesmo os mais diminutos, foi antes produzido e destruído, e será novamente produzido e destruído sem quaisquer impedimentos ou limitações (D, VIII, §2, p. 88).

Filo apresenta uma cosmovisão aqui em caráter especulativo por causa dos limites da época. O aparato científico de seu tempo ainda não lhe permitia apresentar a teoria dos ciclos cósmicos de forma assertiva. Mas seja consciente ou não, o *insight* de Hume, por meio de seu personagem, vai ao encontro do que é tratado em qualquer manual de ciências relacionado à cosmologia atual.

Há teorias cosmológicas, como os ciclos das estrelas (GLEISER, 1997, 375ss), que morrem e se transformam em supernovas que, por sua vez, fazem surgir novos sistemas solares, com seus respectivos planetas, luas, cometas, etc. Todavia, obviamente os teístas tradicionais vão insurgir contra essa teoria, objetando que ela dispensa a possibilidade do “agente voluntário e o primeiro motor” (D, VIII, §3, p. 88). Filo replica a Demea através do princípio de que o movimento é inerente à matéria independente da ação voluntária. “O começo do movimento na própria matéria – diz Filo – é a priori tão concebível quanto sua comunicação por mente e inteligência” (Ibidem, §4, p. 88). Ou seja, independentemente de uma consciência, mente, inteligência ou coisa do gênero, os ciclos das estações vão seguir o seu curso, o globo vai esfriar e esquentar, vulcões surgirão e se extinguirão, as placas

tectônicas se movimentarão e causarão abalos sísmicos, etc., assim como nossas consciências emitirão juízos de fatos e de valores sobre essas coisas como estamos a fazer agora.

Então,

quaisquer que sejam as causas, o fato é certo: a matéria sempre está e sempre esteve em agitação contínua até onde a experiência ou tradição humanas alcançam. Provavelmente agora não há no universo inteiro uma única partícula de matéria em repouso absoluto (D, VIII, §5, p. 88).

O ponto de Filo é que os ciclos finitos de cada evento interno garantem a eternidade do movimento e, a regularidade dessas revoluções, a ordem do todo universal. A saber, o mundo, o universo, enfim, a matéria, por incrível que pareça, tem ordem, mas é interna. Portanto, não precisa do desígnio de um agente externo.

Hume pode ter evocado o naturalismo epicurista, porque a física da época podia prever os ciclos e as revoluções cósmicas com bastante precisão matematicamente. Porém, ainda não se dispunha de sondas, satélites e telescópios e outros equipamentos de precisão, que apareceram no século XX, para que pudesse ter um experimento que fosse mais direto e mais próximo de suas experiências ordinárias e, assim, ter chamado a responsabilidade para si, ter sido mais arrojado, assertivo e conclusivo.

Não obstante, o fato de ele olhar para a natureza munido com um instrumental newtoniano e inspirado por uma milenar investigação naturalista/epicurista – e, então, detectar uma organização natural e cega descolada do DIVINO – não é trivial para um pensador pré-darwinista. Como podemos ver na seguinte passagem, Hume, por meio de Filo, aponta para uma visão de mundo que, no geral, certamente um cosmólogo, físico ou biólogo contemporâneo não a reprovava:

Assim o universo prosseguirá por muitas eras numa sucessão contínua de caos e desordem. Mas não é possível que ele se estabeleça por fim, de modo não a perder seu movimento e força ativa (pois a supusemos inerente a ele), mas a preservar uma uniformidade de aparência em meio ao movimento e flutuação contínuos de suas partes? Isto descobriremos ser o caso no universo agora: cada indivíduo está mudando perpetuamente, e toda a parte de todo o indivíduo, e o todo, em sua aparência, ainda permanece o mesmo. (...)...havemos de descobrir que esse ajuste de estabilidade aparente nas formas, se alcançado pela matéria, com uma revolução de movimento real e perpétua das partes, fornece para a dificuldade uma solução possível, se não verdadeira (D, VIII, §8, p. 90-1).

Apesar de a avaliação de Filo estar de acordo com a cosmologia laica, como o teísmo tradicional, o natural não aceita a ordem interna do cosmo, nem que dos ciclos caóticos surja a

ordem universal. Dessa forma, Cleantes contra-argumenta que há particularidades associadas para determinada espécie que não são absolutamente necessárias para a manutenção dessa espécie. Não obstante, estão lá e não seriam de outro modo se não fosse por um desígnio externo.

De acordo com esta hipótese, donde surgem as muitas conveniências e vantagens que os homens e todos os animais possuem? Dois olhos, dois ouvidos não são absolutamente necessários para a subsistência da espécie; a raça humana poderia ser propagada e preservada sem cavalos, cães, vacas, ovelhas e esses inumeráveis frutos e produtos que servem à nossa satisfação e diversão. Se nenhum ímã tivesse sido forjado para dar à agulha essa direção maravilhosa e útil, a sociedade e o gênero humanos teriam sido imediatamente extintos? Embora as máximas da natureza sejam no geral bem frugais, exemplos desse tipo ainda estão longe de ser raros, e qualquer um deles é prova suficiente de desígnio, e dum desígnio benevolente que deu origem à ordem e arranjo do universo (D, VIII, §10, p. 92).

A presente objeção também mostra os limites da época. O primeiro ponto que vem à tona é que o teísmo ainda parece estar aferrado à ideia de que Deus é aquele elemento necessário que preenche todas as lacunas do modelo padrão de raciocinar e fazer ciência. Em segundo lugar, o exemplo para ilustrar os argumentos é excessivamente antropocêntrico. Ou a ciência ou Hume ainda não havia dado o passo para compreender que a humanidade é um ínfimo episódio no imenso percurso da história do universo.

Podemos ainda acrescentar que Cleantes acena para um ponto que os defensores do desígnio inteligente ainda insistem, mesmo após Darwin ter dado cabo dele: a complexidade irredutível dos organismos (BEHE, 1996, p. 39ss)<sup>63</sup>. Esta é baseada na ideia de que os organismos vivos são demasiadamente complexos para evoluírem gradualmente, dado que ao retirarmos algum componente, o sistema deixa de funcionar, ou seja, ele só tem a sua função, a sua finalidade ou o seu propósito, se estiver completo no estado em que se encontra. Isto é, se a peça está ali é porque fora colocada por uma inteligência com um propósito pré-definido. Por isso, os sistemas, sobretudo os sistemas de organismos vivos, só podem ter sido

---

<sup>63</sup> Behe defende a “complexidade irredutível” no âmbito da bioquímica. Não é o objetivo deste trabalho desenvolver e avaliar os problemas dessa “teoria”, pois demandaria conhecimentos muito específicos sobre biologia e química. Contudo, o apelo de Behe à bioquímica não é diferente do de Paley à anatomia, século XIX. Ou seja, explorar o inexplicável sob o aspecto natural a fim de justificar a necessidade de Deus como aquele elemento capaz de preencher as lacunas da ciência e da filosofia. Behe quer passar a aparência de que o seu alvo é apenas corrigir as lacunas deixadas pelo darwinismo mediante a “teoria” do “*design* inteligente”. Decorre disso que, ao desacreditar o darwinismo enquanto ciência, abre-se um flanco para a atuação do “*design* inteligente” cuja consequência será legitimar a atuação de Deus no mundo. Então, na verdade, o foco de Behe não é fazer ciência em si, mas buscar uma possibilidade teológica a partir de seu fazer científico. Nossas perguntas a Behe são: por que a análise da complexidade irredutível por meio da bioquímica é preferível ao invés da anatômica? Só por que a ciência e a tecnologia atuais não dão conta de explicar a complexidade bioquímica? Mas não era esta a visão dos séculos XVIII e XIX em relação à anatomia, contudo não foi superada? Que garantias ele tem de que a complexidade irredutível no campo bioquímico é insuperável? Apelar para o inexplicável em favor de Deus não é tão sofisticado e muito melhor do que para as cosmogonias.

produzidos por um *Designer* Inteligente externo a eles. Segundo essa teoria, o olho, por exemplo, tem um mecanismo tão intrincado e complexo que, para funcionar e cumprir a sua finalidade, não pode ter vindo de um processo gradual de imperfeito (meio olho, por exemplo) para o perfeito. Não há como ter surgido, de modo aleatório, primeiro, a esclera e sucessivamente a córnea, a coroide, a íris, a pupila, o cristalino, etc. Todas essas “peças” têm de estar no seu devido lugar, cumprindo a sua função para o olho enxergar. Neste caso, Cleantes chega a aventar, que o olho não é essencial para a preservação da espécie, assim como os animais de carga e a interação da carga magnética da agulha da bússola com as linhas magnéticas da Terra, pois foram colocados, por um capricho do Grande *Designer*, em favor da humanidade.

O antropocentrismo dessas ideias é flagrante. Mas esse tipo de alegação ainda persiste, apesar do avanço científico, em grande parte, porque o processo evolutivo é demasiadamente lento. Leva centenas ou milhares de anos para haver uma transformação significativa num sistema, quanto mais de uma espécie para outra nova (DAWKINS, 2011, p. 46). Os registros históricos de nossas civilizações não alcançaram tais evoluções. É preciso que recorramos aos registros fósseis. E como o olho não fossiliza (Ibidem), não há um dado empírico (um fóssil) anterior ao estágio atual para confrontar com as especulações dos adeptos da complexidade irreduzível.

Outro fator levantado por Cleantes, que vale a pena o problematizar, é a pressuposição de que cada fenômeno ou ser, que existe no mundo, tem um PROPÓSITO predeterminado e planejado por um agente inteligente anterior e externo a ele. Mas, para o naturalismo de matriz darwinista, que, até então, parece o mais razoável, tal propósito não existe. O ordenamento de um sistema dá-se de modo aleatório e cego. A ordem, a regularidade e a uniformidade de um sistema ocorrem depois de uma série de circunstâncias ambientais concorrerem para o funcionamento de um sistema. A abundância e a constância da luz no planeta Terra proporcionaram, a uma gama de animais, o desenvolvimento de um órgão capaz de localizar os objetos mediante o seu reflexo. Já a ausência de luz, nalguns ambientes, fez com que outros animais (como o morcego, por exemplo) desenvolvessem a capacidade de ecolocalizarem (Ibidem, p. 18ss), ou seja, localizar objetos por meio do eco de sons de alta frequência. E quando ocorrer uma transformação ambiental e uma das espécies de ambos os conjuntos exemplificados for capaz de se adaptar, pode ser que algum órgão perca a sua função ou o seu propósito originário e passe a ter outro, se não virar um tipo de “lixo evolutivo”. O exemplo mais comum e intuitivo que os biólogos dão é o das penas nas asas de um pássaro. Da função inicial, apenas de proteger e controlar a temperatura, evoluiu para o

prolongamento e aerodinâmica da asa. Daí, podemos concluir que talvez a natureza não seja essencialmente uma exímia jogadora de dados, mas que sabe muito bem improvisar com o que se dispõe e, assim seguir no jogo.

No que concerne aos exemplos de Cleantes, podemos dizer que ele atirou no que viu e acertou no que não viu. A saber, a sua intenção era mostrar que os órgãos, as plantas e os animais domesticados, bem como o uso do magnetismo da Terra para se orientar seriam meramente acidentais para a existência humana, se não houvesse um desígnio inteligente por trás deles. Ora, havemos de convir que há, de fato, uma ordem e desígnio nessas coisas, mas é interno e cego. Esse desígnio não é externo, anterior e inteligente, conforme ele o imagina e o quer. Ao colocar todas essas coisas como se fossem todas arquitetadas para o uso e o benefício humanos, Cleantes leva seu antropomorfismo até ao ponto de trair a humildade científica e trazer à tona o egoísmo humano de se achar o centro de tudo. Mas acreditamos que seja mais ingenuidade, devido aos limites de época, do que egoísmo e arrogância de fato.

Filo reconhece os limites e as imperfeições de sua hipótese materialista, mas, esperta e humildemente evoca a dúvida cética para questionar a Cleantes, se alguém, de fato, teve sucesso no tocante à explicação sobre a origem e a causa do universo. Uma teoria, no espectro humano, poderia obter um sucesso razoável, se levar em conta dois critérios: i) não estar sujeita a exceções, ii) nem extrapolar os limites da experiência daquilo que temos como efeito e suas semelhanças com sua respectiva causa possível. No entanto, diz Filo,

tua própria teoria não pode pretender ter com segurança qualquer vantagem – mesmo que tenhas corrido para o *antropomorfismo*, o melhor para preservar uma conformidade à experiência comum. Então levemos mais uma vez a julgamento isto: ‘Em todos os exemplos que vimos, ideias são copiadas de objetos reais; e são éctipos, não arquétipos’, para expressar-me em termos eruditos. Invertes esta ordem e dás ao pensamento a precedência. Em todos os exemplos que já vimos, o pensamento não tem nenhuma influência sobre a matéria, exceto quando esta lhe é conjugada de modo a ter uma influência igual recíproca sobre aquele (D, VIII, §11, p. 92-3).

A crítica aqui é que se os teístas naturais seguissem à risca as regras do raciocínio a partir da experiência, colocariam as ideias, que são elaboradas no pensamento, a partir do contato com os objetos, mas o que eles fazem é o contrário: dá ao pensamento o *status* de criador da matéria. Nossa experiência mostra que a mente que pensa é capaz de criar a partir da matéria, mas não a gerar. No caso da exceção, poderíamos exemplificá-la com o comando que o pensamento dá para que a mão pegue um objeto. Mas, se for uma “mão fantasma”, por exemplo, o comando não terá influência alguma sobre a matéria (o referido objeto).

A essa altura do debate, vemos que, se pelo curso natural das coisas, a prova em favor da existência de Deus não encontra a consistência desejada – porque num determinado momento do encadeamento causal, temos de arbitrar sobre uma suposta causa primeira ou saltarmos do natural para o sobrenatural –, então temos de apelar para algum artifício reparador. No entender de Filo, o desígnio de uma grande mente inteligente é o artifício reparador ao qual os teístas naturais apelam. Todavia, como o desígnio tem um caráter racional – haja vista ser embasado nos produtos do engenho e racionalidades humanas –, no final das contas, acaba por distanciar do propósito inicial do naturalismo, que é provar a origem do mundo por um super agente racional e inteligente. A analogia entre os organismos naturais e os arranjos artificiais é mais frágil do que a relação contígua entre eventos naturais. Então, a relação entre mente e natureza é menos consistente do que o hipotético nexo natural de eventos. Entretanto, Hume propõe, através de Filo, uma solução para o problema apelando para uma clássica arma cética: a suspensão do juízo. Dessa forma, conclui:

**Todos os sistemas religiosos, confessa-se, estão sujeitos a dificuldades grandes e insuperáveis.** Cada disputante triunfa a seu turno, quando leva adiante uma guerra ofensiva e expõe os absurdos, barbaridades e preceitos perniciosos do antagonista. Mas todos eles, em conjunto, preparam **um triunfo completo para o cético**, que lhes diz que não se deve abraçar nenhum sistema a respeito desses assuntos, por esta razão simples: não se deve jamais assentir a absurdo algum a respeito de qualquer assunto. **Uma suspensão total do juízo é aqui o nosso único recurso razoável.** E se todo ataque, como comumente se observa, e nenhuma defesa entre teólogos tem sucesso, o quão completa não tem que ser a vitória **daquele**, que permanece sempre, com toda a humanidade, na ofensiva, e que não tem ele próprio um posto fixo ou cidade em que more, a que esteja, em qualquer ocasião, obrigado a defender? (D, VIII, §12, p. 93) (grifos nossos).

À primeira vista, poderíamos imaginar que a solução cética seria uma saída evasiva ou covarde de Filo a fim de se acomodar. Porém, não é isso que enxergamos, pois a proposta de não “ocupar posto fixo ou cidade em que more” é no sentido de deixar os problemas obscuros do entendimento humano em aberto. Assim, seguindo o curso natural das coisas, despojaremos de nossas pretensões estereis e arrogantes. E daí, podemos ter a humildade de reconhecermos os nossos limites e aproximarmos do conhecimento verdadeiro e não do tomado como verdadeiro de forma arbitrária. Nesse sentido, a estratégia de Filo chegou a bom termo, pois mesmo que as especulações acerca de Deus continuem, quem for honesto com a lógica natural das coisas, ficará cada vez mais distante d’Ele. Talvez isso possa parecer desesperador para uma mente dogmática, haja vista estar habituada a sistemas fechados e a lógicas forjadas, mas confortante para quem, ao invés de forjar uma lógica do como deveria

ser o mundo, procura observar e entender, dentro de suas capacidades, como é, na realidade, o mundo.

### **3.2. Breve nota sobre o mal nos *Diálogos*.**

O mal é a maior dificuldade ou, quiçá, a avaria quase irreparável que compõe a edificação do teísmo. Se é indesejável para os teístas, para os seus adversários, é a vidraça que todos se sentem autorizados “tacar suas pedras”. É um alvo fácil e infalível. Ora, nosso trabalho, teve como fio condutor, apresentar o peso e os constrangimentos que as críticas de Hume trouxeram à teologia natural. Então, o problema do mal seria o coroamento de seu pretense sucesso no ataque ao teísmo em questão, conforme é exposto nas Partes X e XI dos *Diálogos*. Entretanto, uma vez que o problema já fora tratado no capítulo 2 e também ser reconhecido, de forma bastante unânime pelos estudiosos, como uma inconveniência perene ao teísmo, sobretudo ao natural, optamos por deixar de retomá-lo nesse capítulo, pois, somadas a isso, entendemos que as críticas ao antropomorfismo e a estratégia da alternativa naturalista, tomada por Filo, são suficientes para mostrar ao leitor que a hipótese teísta não é satisfatória.

## CONCLUSÃO

Tendo em vista os dados científicos dos quais Hume se dispunha em meados do século XVIII, as suas críticas à estrutura do argumento do desígnio foram à altura de seu tempo. Dessa forma, se não fora bem sucedido em tudo ou excepcional, certamente dera sua contribuição no sentido de provocar teólogos e naturalistas a debaterem o problema e, de certa forma, preparar os caminhos que conduziram a Darwin mais tarde.

O problema da origem do universo sempre foi, é e será motivo de contendas e especulações, porque nossas investigações partem, obviamente, de dados que estão do lado de cá do horizonte para, daí, inferirmos o que deve ter acontecido primordialmente do lado de lá. O mistério que há além da linha do horizonte é o estímulo para que levantemos hipóteses plausíveis e sérias para então as investigarmos. Mas também, é devido a esse mistério que surgem as hipóteses rivais imaginativas, fantasiosas e bizarras. Isso não faz mal, porque, uma hipótese rival, mesmo que bizarra, pode ajudar a melhorar e evidenciar a sensata e séria.

Todavia, em questões de fato, como não há, *a priori*, contradição entre as hipóteses, é aconselhável seguirmos as evidências de fatos já conhecidos e relacionados ao objeto investigado. Um observador, por exemplo, vê um gato entrar por um buraco de uma caixa. Ao mesmo tempo um rato desavisado entra por um segundo buraco. Alguns segundos depois, o observador ouve o barulho de luta corporal e o rato solta um guinchado. A inferência mais natural antes de ver o interior da caixa é que o gato pegou o rato e o comeu, porque, além dos dados do experimento, suas experiências pregressas sempre lhe mostraram que gatos pegam e comem ratos. Contudo, alguém pode levantar uma hipótese bizarra, alegando que o rato seja um lutador de caratê e ganhou a luta contra o gato. Algum tempo depois, o rato sai vivo e o gato mancando. Não temos evidências diretas do que realmente aconteceu dentro da caixa a não ser que recorramos às indiretas fornecidas pelas experiências presentes e relacioná-las com o histórico das que até então ocorreram. Nesse caso, as evidências empíricas apontam para a hipótese de que o rato entrou em luta corporal com o gato e o venceu.

De modo similar é o que ocorre com o evento da criação do universo. Nunca estaremos lá para vermos como de fato ocorrera. Temos que contentar com os indícios que estão ao alcance de nossa experiência. Esses indícios inclinam para um evento material ou natural ao qual Hume se inclina também. Contudo, como não seria sábio ele recusar categoricamente a hipótese do desígnio (racional ou intelectual), apesar de ser menos provável, ele opta pela suspensão do juízo. Essa posição foi no sentido de deixar a ciência



evoluir em sua incansável investigação da natureza a fim de colher mais informações e assim sedimentar melhor suas conclusões sobre as origens do universo.

Nesse espírito, como um bom naturalista, Hume reconheceu que há uma organização na natureza. Ele bem sabia que esta é regida por leis cujas evidências são apresentadas pela ordem, regularidade e uniformidade dos fenômenos e eventos que aparecem.

Além dessas e outras razões expostas no presente trabalho, o alegado recuo de Filo na Parte XII, §33, apesar de irônico, pode ser algo que também aponte na direção da aquiescência de um desígnio mitigado. Não obstante, como bom leitor do livro da natureza, este o fazia distanciar do desígnio prévio e inteligente e o direcionava para algo mais compatível com o curso natural das coisas, isto é, um ordenamento natural, intrínseco à natureza, e cego. Ora, se o universo é capaz de seguir seu curso de transformação e conservação, então, a hipótese de um agente planejador anterior e externo é dispensável. Logo, a hipótese teísta é dispensável como explicação da origem e das engrenagens do universo; ou para sermos modestos, tal hipótese não é tão melhor e tão mais simples do que a naturalista. Ao que tudo indica, com o ceticismo de Filo, tendo como retaguarda a experiência sensível, Hume vê, em seus horizontes, a emancipação do naturalismo frente ao teísmo. Se esta emancipação, pelo menos, foi um dos intentos dos *Diálogos*, as ciências da natureza se encarregariam de confirmar as suas profecias posteriormente.

Hoje, apesar de dispormos de mais informações e de tecnologias muito mais avançadas do que a do tempo de Hume, o princípio inferencial continua valendo para as investigações cosmológicas e as religiões ainda continuam muito bem obrigadas, mas, dado que o critério são os fatos, nossa tendência é seguir o viés natural. Nesse sentido, a matéria é nossa base e origem.

Assim, sendo que nosso critério é a natureza, temos três formas de lidarmos com o divino de modo razoável: pelo fideísmo, pelo ceticismo ou pelo politeísmo. Dos três, o primeiro, apesar de dogmático, é o mais compatível com o monoteísmo judaico-cristão, mas não vem a calhar bem com o espírito de uma sociedade ilustrada, como a do século XVIII. O ceticismo pode ser uma boa saída para a questão, porque, ao deixar o caminho aberto para o progresso da investigação, abre a possibilidade do encontro da solução no futuro. Não obstante, ao reconhecer a equivalência da hipótese rival ao teísmo, abre e dá força ao precedente de negação do teísmo. O politeísmo é a perspectiva mais compatível com o naturalismo, porque reconhece que o confronto de forças antagônicas, para o bem e para o mal, mantém e equilibra a natureza em seu curso. Todavia, esta pode ser explicada sem recorrer à gama de divindades que existem. Logo, os deuses podem ser usados como uma

explicação para a origem e a complexidade do universo, mas estão muito longe de ser a mais simples e melhor das explicações. Ou seja, a cosmovisão naturalista torna os deuses desnecessários e até dispensáveis. Dessa forma, no final das contas, mediante a chave naturalista, as objeções de Filo inclinam para a dispensa da hipótese teísta, não só como a melhor explicação, mas até como possibilidade explicativa para a origem do universo. Como vimos no último capítulo, a ciência e a tecnologia do século XVIII podiam ainda não ter ferramentas que justificassem fundamentalmente o ateísmo, mas os *insights* de Filo já apontaram para o que viria nos séculos posteriores. Se este foi o propósito de Hume, mediante seu Filo, este combateu um bom combate.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Túlio Roberto Xavier de. *Causalidade e direção do tempo: Hume e o debate contemporâneo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. [em linha]. Acropolis, 2002. Disponível em < <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/norganum.pdf>>. Acesso em 30/05/2019.

\_\_\_\_\_. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.

BAILEY, Alan e O'BRIEN, Daniel. *Hume's Inquiry Concerning Human Understanding: Read's Guide*. London: Continuum, 2006.

BARKER, Stephen F. Reasoning by Analogy in Hume's *Dialogues*. In.: *Informal Logic*, X.3. Fall 1989.

BEHE, Michael J. *Darwin's Black Box: the biochemical challenge to evolution*. New York: Free Press, 1996.

BENTLEY, Richard. *A confutation of atheism from the origin and frame of the world*. Part 1. A sermon preached at St. Mary-le-Bow, October the 3rd, 1692. London: Henry Mort-lock, 1692. 34p.

\_\_\_\_\_. *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture, in first Year MDCXCII*. London: Cornelius Crownfield, 1724.

BUTLER, Joseph. *The Analogy of Religion Natural and Revealed*. London: J.M.Dent & Sons Ltda, 1906. 280 p.

CHIBENI, Sílvio Seno. Hume e as bases científicas da tese de que não há acaso no mundo. *Principia*, v. 16, nº 2, 2012, p. 229-254.

CLARKE, Samuel. From A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. In: \_\_\_\_\_. *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Cap. IX, p. 161-164.

COLEMAN, Dorothy. Introduction. In.: HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. xi-xl.

DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Disponível em: <<https://ateuespia.files.wordpress.com/2010/07/7074974-dawkins-o-relojoeiro-cego.pdf>>. Acesso em 09/10/2019.

DICKER, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics: an introduction*. London: Routledge, 1998.

FERRAZ, Marília Cortes de. *Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume*. 2012, 195 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

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

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos de criação ao big-bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. Bruna Frasca. Salvador: EDUFBA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

NUNES, Álvaro. Introdução. In.: HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70, 2005. p. IX-XLV.

JANTZEN, Benjamin C. *An Introduction to Design Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

JOTA, Renato de Medeiros. A resposta empirista-analógica de Hume ao problema da religião natural. *Controvérsia*. v, 8, nº 1: p. 46-55 (Jan/Abr 2012).

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garshagen. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Anoar Aiex et al. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os pensadores).

MCGRATH, Alister. *Deus e Darwin: teologia natural e pensamento evolutivo*. Trad. Thaís Semionato. Viçosa: Ultimato, 2016.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos*. LEIBNIZ, Gottfried Willielm Leibniz. *A monadologia; Discurso de metafísica e outros textos*. Trad. Carlos Lopes de Mattos et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

O'CONNOR, David. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion*. New York: Routledge, 2001.

PETERFREUND, Stuart. *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin: The Way of the Argument from Design*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Vol. I).

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Vol. II).

ROGERS, Katherin; PARKER, Hasker. Anselmo e a ideia clássica de Deus: um debate. In: JORDAN, Jeffrey J. (org.). *Filosofia da Religião*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 17-34.

ROSSI, Paolo. *Storia della Scienza: la rivoluzione scientifica – dal Rinascimento a Newton*. Roma: L'Espresso, 2006.

SAGAN, Carl. *Cosmos*. Trad. Ângela Nascimento Machado. Rio de Janeiro: F. Alves, 1986.

SILVA, Marcos Rodrigues da. Hume e o argumento do desígnio. Belo Horizonte: *Kriterion*, nº 113, Jun/2006, p. 115-130.

SMITH, Norman Kemp. Introduction. In.: HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Bomms-Merril, 1947. p. 1-79.

WYNN, Mark. R. William Paley e o argumento do desígnio. In: JORDAN, J. Jeffrey (org.). *Filosofia da religião*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 71-96.