

A CRÍTICA AO ANTROPOMORFISMO NOS DIÁLOGOS DE HUME

Tiago Everaldo da Silva<sup>1</sup>

Universidade Federal de Ouro Preto

Sérgio Ricardo Neves de Miranda<sup>2</sup>

Universidade Federal de Ouro Preto

**Resumo**

Neste artigo, discutimos as principais objeções ao antropomorfismo de Cleantes levantadas por Demea e Filo nos *Diálogos sobre Religião Natural* de Hume. Primeiramente, perguntamos se o antropomorfismo de Cleantes estabelece que precisamos de um designer com o máximo de inteligência para explicar a ordem natural. Em seguida, discutimos as críticas de Filo baseadas no princípio da causalidade. Mostramos que (i) uma alternativa antropomórfico-naturalista diminui a imagem de Deus e (ii) o curso natural dos eventos parece dispensar a hipótese antropomórfico-teísta. Em seguida, discutimos se a alternativa naturalista de Filo para explicar a origem e regularidade do universo é bem-sucedida. Concluimos que, quando Filo critica o método experimental de Cleantes, suas objeções minam a perfeição, o infinito e a unidade de Deus, porque o mundo se apresenta a nós cheio de imperfeições, corrupção e multiplicidade.

**Palavras-chave:** Hume. Naturalismo. Antropomorfismo. Teísmo Abraâmico. Argumento do Desígnio. Teologia Natural.

**Abstract**

In this article, we discuss the main objections to Cleantes' anthropomorphism raised by Demea and Filo in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. First, we ask whether Cleantes' anthropomorphism establishes that we need a designer with maximum intelligence to explain the natural order. Next, we discuss Filo's criticisms based on the principle of causality. We show that (i) an anthropomorphic-naturalist alternative diminishes the image of God and (ii) the natural course of events seems to dispense with the anthropomorphic-theistic hypothesis. Then, we discuss whether Filo's naturalist alternative to explain the origin and regularity of the universe is successful. We conclude that when Filo criticizes Cleantes' experimental method, his objections undermine God's

---

1 Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

2 Doutor em Filosofia pela Universidade de Bielefeld (UB).

perfection, infinity and unity, because the world presents itself to us full of imperfections, corruption and multiplicity.

**Keywords:** Hume. Naturalism. Anthropomorphism. Abrahamic Theism. Design Argument. Natural Theology.

## Introdução

A crítica humeana ao antropomorfismo, no contexto dos *Diálogos sobre a religião natural* (DRN)<sup>3</sup>, ataca o coração do argumento do desígnio, tema em torno do qual gira o debate nessa obra. Afirmar que um objeto é produto de um propósito ou desígnio significa dizer 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*” (SILVA, 2020, p. 87). A versão humeana desse argumento<sup>4</sup> é apresentada na Parte II, §5, por Cleantes, o personagem que representa as teses da teologia natural vigentes no século XVIII. De modo sumário e livre, o argumento pretende sustentar que, dadas as observações do mundo ao nosso redor, percebemos uma ordem e finalidade na elaboração e fabricação dos artefatos humanos. Por trás de tais obras há uma inteligência que as planeja, as ordena e as executa, tendo em vista um propósito. Observa-se também que, nos fenômenos naturais, há uma curiosa e espantosa complexidade a funcionar com precisão, ordem e fim similar à dos artefatos humanos. Daí, conclui-se que o universo deve ter sido planejado e ordenado com algum propósito por um grande arquiteto inteligente. E, uma vez aceita essa

---

3 Para facilitar a consulta do leitor às versões diferentes da obra, usaremos a seguinte nomenclatura da Sociedade Humiana nas citações literais: título (nome) da obra, seguido do número da parte, do parágrafo e do número da página. Ex.: D, I, §1, p. 1. Menções livres no decorrer do texto, apenas *Diálogos*. O mesmo critério será aplicado para o *Tratado da natureza humana* (T), para a *Investigação sobre o entendimento humano* (IEH) e para *História natural da religião* (HNR).

4 Para a exposição na íntegra do argumento e uma análise mais aprofundada das lacunas da analogia aplicada a ele, bem como o perfil e a função dos personagens principais (Demea, Cleantes e Filo) e coadjuvantes (Hérmipo e Pânfilo) na obra, ver: SILVA, 2020, p. 87ss. Com relação a um estudo hermenêutico detalhado acerca do caráter literário e dramático da obra, bem como o papel histórico-filosófico de tais personagens, com vasta bibliografia afim, recomendamos consultar: LOPES, 2018, p. 30 – 99.

analogia, pode-se aceitar que um ser de tal grandeza, poder, bondade e inteligência seja Deus.

O argumento humeano apresentado acima é o que os lógicos chamam de indução por analogia. A saber, a partir de casos particulares, comparamos com outros casos particulares até criarmos as condições de fazermos inferências. Quão maiores forem tais condições, mais aumentamos a probabilidade de a conclusão ser verdadeira. Desse modo, podemos construir argumentos indutivos por analogia bem fortes, apesar de as consequências ou inferências desse tipo de argumento não serem conclusivas ou cabais. Ou seja, é um argumento probabilístico e não conclusivo.

Formalmente, o argumento é apresentado assim:

P<sub>1</sub>) Observamos que a, b, c... têm propriedades H e I.

P<sub>2</sub>) Observamos que n tem propriedade H.

C) ∴ provavelmente n terá propriedade I.

Em P<sub>1</sub> estão um ou mais eventos previamente observados; em P<sub>2</sub> está o novo evento através do qual a conclusão será extraída; o advérbio “provavelmente” indica que, em algum grau, as premissas (dadas as boas condições) aumentam a nossa crença na força e razoabilidade de C.

Considere agora que:

Eventos a, b, c... (= relógios, casas, navios, etc.);

Propriedades H (= complexidade em seu funcionamento, ordem e propósito);

Propriedades I (= fabricados por uma mente inteligente);

Evento n (= mundo máquina - sistema).

Obtemos assim o seguinte argumento:

P<sub>1</sub>) Observamos que relógios, casas, navios, etc. (que têm complexidade em seu funcionamento, ordem e propósito) são fabricados por uma mente inteligente.

P<sub>2</sub>) Observamos que o mundo é um sistema que funciona similarmente a uma máquina (artefato humano).

C) Portanto, é provável que o mundo tenha sido fabricado por uma mente inteligente.

Como podemos ver, o pano de fundo do argumento são os atributos humanos projetados no Grande Arquiteto Universal. Filo, que em grande parte da obra fala por Hume, ataca justamente P<sub>2</sub>, na qual está a analogia do universo com os artefatos humanos. No seu entender, aí está o ponto fraco do argumento, pois, quanto mais se aprofunda a investigação, vemos que as propriedades de P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub> vão se tornando drasticamente mais díspares, o que contraria a lógica do argumento<sup>5</sup>. Isto é, ao invés de as premissas reforçarem a probabilidade de a conclusão ser verdadeira, faz o contrário. Disso, podemos concluir provisoriamente que, para Hume, a analogia entre o mundo e máquinas produzidas por seres humanos, basilar no argumento preferido da teologia natural do século XVIII, seria fraca, sob o ponto de vista da filosofia natural e cética, e mesmo herética, sob o ponto de vista da tradicional teologia judaico-cristã.

Desta feita, Filo/Hume ataca essa estratégia antropomórfico-naturalista em duas frentes. Uma é pelo teísmo tradicional de matriz judaico-cristã representado pelo personagem piedoso Demea. A outra é pelo viés cético e naturalista, representado pelo personagem Filo. Este, em nosso entender, é o que conta para a atmosfera científica e filosófica do século XVIII, porque ataca o argumento com aquilo que Cleantes pensava ser sua força e virtude: o homem e a natureza.

Posto isso, propomos apresentar as críticas de Demea e Filo ao antropomorfismo de Cleantes em duas seções. Na primeira, avaliaremos se a alternativa antropomórfico-naturalista será capaz de mostrar a necessidade de um agente maximamente 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

---

5 Essa crítica, com seu aporte epistêmico colocado na boca de Filo por Hume, vem da Seção XI, mais precisamente do §11 ao 16, da *Investigação sobre o entendimento humano* (IEH). Sobre a epistemologia de Hume na base da filosofia da religião dos *Diálogos*, ver: SILVA, 2020, p. 47-62.

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.

### **1. O antropomorfismo parece não ser uma condição necessária para justificar a ordem e um aparente “propósito” na natureza**

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 acríptico nas discussões da parte II dos *Diálogos*, 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 (bondade, perfeição, unicidade, etc.) da natureza de Deus, à qual se aventa aqui discuti-la no âmbito da razão e da experiência. Mas o que é Deus ou a necessidade de sua existência, qualquer homem de bom senso pode assumi-lo como um princípio originário autoevidente<sup>6</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

---

<sup>6</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.

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 é similar a 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).

A crítica de Demea ao antropomorfismo pode partir de um olhar um pouco diferente do de Xenófanes, 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, em sua proporcionalidade, 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 antropomórfica 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 Xenófanes),

que não há concepção teísta fora da esteira antropomórfica (IEH, II, § 6, p. 36 e VII, § 25, p. 110; HNR<sup>7</sup>, III, § 2, p. 36). Tendo a *História natural da religião* como referência, David M. Holley (2002, p. 86) corrobora esse ponto de vista ao dizer que “é através de uma combinação da propensão à projeção antropomórfica e de uma tentativa de ganhar o controle mediante a adulação que as concepções monoteístas da divindade ganham forma” (*Tradução nossa*)<sup>8</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 cristãs 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 desprezíveis como egoísmo, inveja, traição, vingança, vícios, falta de caráter, preconceito, xenofobia, preguiça, etc. Mas esta não é a principal preocupação de Demea, porque, se o problema fosse apenas esse, era só excluirmos as qualidades inferiores ou desprezíveis do ser humano e voltarmos somente para as altivas ou elevadas como solidariedade, inteligência, altruísmo, bondade, sagacidade, sabedoria, perfeição, propósito, 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-se 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

---

7 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”.

8 “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”.

também, considera que o antropomorfismo naturalista é incompatível com a mística cristã, porque a tentativa de sujeitar Deus ao método experimental de raciocínio possibilita confundir a sua natureza, que é imaterial e transcendente ao espaço e ao tempo, com a do mundo, que é material e sujeita à corrupção e finitude do espaço e do tempo. Ou seja, corre-se o risco de transformar Deus numa espécie de objeto físico, o que é um equívoco.

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 sobre “questões de fato e existência” (IEH, IV, ii, § 18, p. 65 e XII, iii, § 34, p. 222)<sup>1</sup> 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 pregressa de Hume, seu posicionamento, segundo o qual os sentidos externos são o mecanismo que fornece o material para que a mente possa pensar e relacionar as ideias

---

<sup>1</sup> Veja nota 9 abaixo!



internamente, pode ser encontrado, por exemplo, na Seção II, § 2, da *Primeira Investigação* (IEH).

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 provenientes dos sentidos são fontes importantes para a 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 instrumento de sustentação para a ideia de “inteligência suprema” (Deus). Dessa forma, adotamos uma interpretação mais suave desse ponto, acenando para a possibilidade do erro, dadas as limitações do entendimento em captar a realidade em si, mas não a impossibilidade de conhecê-la, pelo menos, como as coisas nos aparecem. 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, empenhou-se até então e continuará a se empenhar na empresa de sustentar uma teologia pautada em princípios *a posteriori* ou antropomórficos a fim de dar um verniz científico para sua teologia nos moldes da filosofia moderna. Cleantes rebate o misticismo (D, IV, §§ 1 e 3, p. 53 e 55), alegando que este, ao sustentar a incompreensibilidade absoluta de Deus, coloca-se no mesmo caminho pernicioso dos céticos que, por sua vez, impedem os homens de lançarem suas ideias até onde seu entendimento pode alcançar. Será que o homem só por estar sob os limites da matéria não pode pensar acerca de coisas além dela e/ou ilimitadas?

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 segue o seu curso

indiferentemente da 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, isto é, que geram calor, condição elementar para possibilitar outros elementos geradores de vida, e havendo a possibilidade de vida em geral, poderá vir a ser inteligente, quer dizer, 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, (se não houver antes um acidente nuclear de proporções gigantescas, nem um choque interplanetário, por exemplo), continuará ostentando sua beleza e majestade por mais de 2 bilhões de anos até o colapso total de nosso sistema solar<sup>10</sup>. Assim, dado que este planeta supostamente surgiu a partir do curso natural das coisas e, no seu percurso, a vida, a inteligência e a mente humana apareceram e se extinguirão, e o planeta provavelmente continuará o seu curso, isso 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 pretensão 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 segundo a qual, na verdade, “Deus não é o criador, mas uma mera criatura humana”.

---

10 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.

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 por uma 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 a analogia 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 raciocínios 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 não pensar de modo uniformemente invariável. Então, se o ser humano, mesmo contendo a dimensão mental e material, não consegue sequer dirimir as disparidades entre os seres 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 cujos raciocínios 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, por que especularmos para além do físico? Portanto,

conclui Filo: “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 a experiência-nos fornece, uma vez que a explicação de uma causa por via natural apresenta com eficácia e falhas como uma por via mental e inteligente. Se, por exemplo, para conduzir a água de um ponto A a um ponto B, o ordenamento mental terá que se adequar ao natural, por que razão a melhor explicação para a causa da origem e da ordem no mundo tem que ser de ordem mental e inteligente? Se o entendimento é limitado, é mais humilde, sensato e coerente ficarmos com o que a particularidade da experiência é capaz de nos 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 numa 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 outra 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 ordem natural, é que o ponto de Filo não é afirmar que a explicação da ordem pelo desígnio de Cleantes é falha, ou 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, o qual recusa essa qualificação.

## **2. As inconveniências da solução antropomórfico-naturalista a partir da aplicação 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 este princípio, para Filo, nossa experiência do 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 humeano, 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*<sup>11</sup> ou de existência. Porém, submeter os atributos

---

11 Este critério, juntamente com as *relações de ideias*, faz parte da classificação fundamental humeana acerca de como o entendimento humano é capaz de perceber e/ou conhecer o que o cerca. Essa distinção entre relações de ideias e questões de fato é conhecida pelos epistemólogos como forçado de Hume. Esses conceitos norteiam as análises do livro I do *Tratado da natureza*

divinos à experiência é garantia de que a natureza divina tenha uma conexão necessária com a natureza do universo? Ou melhor, a ordem natural das coisas é capaz de levar o entendimento humano a encaixá-la na lógica de uma mente divina naturalmente ou é apenas uma maneira de a teologia natural forçar o argumento em 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 a 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.

---

(T) e especificamente da Seção IV da IEH. De modo breve, nos dizeres de Hume, relação de ideias “é toda afirmação intuitiva ou demonstrativamente certa” (IEH, IV, i, §1, p. 53). Os enunciados matemáticos e geométricos têm essa característica. Assim, se alguém, por exemplo, negar a proposição *o quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa* entrará em contradição com alguma premissa considerada no ponto de partida da demonstração. Esse é um tipo de enunciado que podemos atribuir um valor lógico *a priori*, ou seja, independentemente da experiência. Diferentemente das relações de ideias, as *questões de fato* são juízos a partir de fenômenos da experiência (*Ibidem*, p. §2. p. 53-4). Por mais que uma sequência de eventos anteriores nos impulse a inferir que o evento seguinte será semelhante, só poderemos atribuir um valor de verdade a uma proposição dessa natureza *a posteriori*, ou seja, depois da experiência. Nossa experiência pregressa tem nos mostrado que *todos os objetos soltos, no ar, caíram* até o momento, mas isso não nos garante aprioristicamente que vá ocorrer o mesmo no futuro. Pode ser que haja uma mudança cósmica que transforme a composição da matéria fazendo com que os corpos venham a flutuar ao invés de caírem. Dessa maneira, só estaremos certos de que um juízo é verdadeiro ou falso, após confrontá-lo com um fato da experiência.

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 macrocosmo, 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 tornar-se “fogo amigo”, porque realmente podemos encontrar semelhanças entre a engenhosidade natural (vide a complexidade dos organismos vivos) e a humana, todavia, ao nos aprofundarmos na investigação, encontraremos mais diferenças do que semelhanças. Ou seja, a natureza se mostra cada vez mais complexa do que o engenho humano e se revela autodeterminante. A autodeterminação não está explícita no excerto acima, porque, certamente, o conhecimento científico e a tecnologia da época não ofereciam uma base segura para Hume chegar a essa conclusão, mas, a nós, parece plausível aventá-la aqui.

Nossa forte inclinação 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 fazer cópias de si mesmos sem o planejamento prévio ou externo. Isso se afasta do princípio segundo o qual 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 adentrarmos 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 humano, 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 passarmos 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 na multiplicidade 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, da perspectiva humana, o argumento do desígnio soa elegante e até atraente, desde que se retire de Deus a sua qualidade de perfeição, ou seja, se, ao invés de concebê-lo como uno e universal, concebamo-lo 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>12</sup> (D, XI, §1, p.115), uma vez que a elevação dos atributos de seu Deus, guardadas as devidas proporções, não é 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 caso dispensássemos 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 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

---

12 David O'Connor (2001, p. 15-16) aponta e comenta esta questão.

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, 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 Divinas, é mais conveniente assumi-la como sendo conhecida de modo *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, mantermos 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 extraída 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 suposto ordenador da natureza. Ora, se pelo regresso causal já detectamos a imperfeição divina, resta dar um pouco de atenção para a 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 vista disso, 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 aqui suas indisposições com a cristandade 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, Filo 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 em provar a natureza divina por argumentos a *posteriori*.

De fato, foi um recurso inteligente, pois Hume 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, Hume faz questão de nos mostrar que tais extravagâncias foram apenas detectadas por ele nos circunlóquios do teísmo corrente de seu tempo, mas tais extravagâncias não

são dele.

Posto isso, temos que, dentro do método experimental de raciocínio que a querela acerca do desígnio trouxe até aqui, se alguma deidade criou esse mundo, percebeu que cometera um equívoco irreparável e insolúvel, porque há uma infinidade de males e imperfeições no mundo, que colocam seus atributos sob suspeita. 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.

### **Considerações finais**

Depois dessa breve incursão sobre a crítica de Hume ao antropomorfismo nos *Diálogos*, concluímos que, submeter Deus ao método experimental de raciocínio, não só trouxe dificuldades filosóficas e teológicas para a piedade cristã, como também prestou um bom serviço aos céticos e aos naturalistas ateus. Os atributos divinos (onipotência, unicidade, onisciência, onipresença e total perfeição, bondade e sabedoria) têm uma marca antropomórfica e podem ser aplicados a um Ser que possui tais atributos e todas as outras perfeições que venham a lhe competir. Mas o teísta tem de ter clareza e honestidade intelectual de primeiro admitir que tal Ser com tais atributos é apenas uma projeção psicológica, devido a sua condição de fragilidade humana e existencial frente à brutalidade da natureza. Em segundo lugar, esses conceitos, que estão mais para a piedade e fé do que para a razão, podem ganhar certa legitimidade num discurso racional somente a partir de princípios *a priori*, isto é, arranjos de modo arbitrário. Compreendemos que esta seja a lógica da piedade e mística cristã tradicional. Em última análise, o piedoso e fiel não tem em sua conta o crivo naturalista como uma condição necessária para avaliar a sua crença em Deus.

Outro ponto a considerar é que só pelo motivo de o universo nos parecer complexo, ordenado e regular em seu funcionamento não é uma razão cabal que nos force a aceitarmos a necessidade de um planejamento inteligente, ou seja,

prévio e externo a ele. Não podemos negar que a aparente ordem e regularidade da natureza nos impressione, o que não nos impede de fantasiarmos. Os encantos dessas belezas naturais puderam e ainda podem render bons resultados analógicos que possibilitem maravilhosas metáforas poéticas e religiosas. Todavia, ao se tratar de ciência e/ou filosofia natural, as conexões entre as propriedades naturais e as divinas são demasiadamente forçadas e tênues. A saber, a associação da necessidade do planejamento inteligente por trás dos projetos humanos com uma pretensa necessidade de um grande projetista por trás da origem, funcionamento e finalidade do universo não passa de uma boa metáfora poética. A ausência de vida simples, até então, fora de nosso planeta é um grande indício de que a mente inteligente não passa de um mero episódio temporário em seu curso de milhares de anos luz.

Dessa forma, ao submetermos os atributos divinos aos ditames da natureza, esta nos mostra disparidades insuperáveis, pois se Ele é infinito, encontramos em toda parte evidências da finitude; se Ele é onipotente, vemos hierarquia de poder por todos os lados, ou seja, sempre nos deparamos com um ser que pode mais do que outro; se Ele é totalmente bom, esbarramos com males em todo canto; e assim por diante.

O saldo da tentativa desesperada dos teístas naturais, aqui representados por Cleantes, ao submeterem o Deus de matriz abraâmica aos limites da experiência do entendimento humano é a naturalização de Deus e a divinização do homem. Cleantes comete uma heresia do ponto de vista teológico e erra sob o ponto de vista da filosofia natural. Comete uma heresia porque, ao equiparar os atributos da mente humana com os da mente divina, acaba por confundir o sobrenatural com o natural; comete um erro porque, uma vez que se adote uma investigação de cunho natural, deve-se ater às regras da experimentação até o fim. Não é o que as objeções de Demea e Filo nos mostraram. As do primeiro nos mostraram que a adesão a Deus é uma questão de mística e de fé, portanto são de ordem metafísica e/ou extramundana; já as do segundo nos mostraram que Deus é dispensável para explicar a ordem e a regularidade da natureza, haja vista a cosmologia moderna nos mostrar que a vida inteligente não é uma condição

necessária para o nascimento, conservação e transformação do universo. Em nosso entender, as objeções de Filo são as que contam no sentido de tomarmos o naturalismo não só como a melhor explicação para a origem, ordem e regularidade do mundo, mas também como uma clara desconstrução e dispensa da hipótese antropomórfico-teísta.

A hipótese naturalista aventada por Hume, através de seu personagem Filo nos *Diálogos*, entendida como uma explicação suficiente para a origem e o funcionamento do mundo e oferecida quase cem anos antes de Darwin, é um debate que merece nossa atenção, aprofundamento e desenvolvimento, mas isso terá de ficar para um próximo trabalho.

## Referências

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

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

HOLLEY, D. M.. The Role of Anthropomorphism in Hume's Critique of Theism. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Mississippi, vol. 51, No. 2, pp. 83-99, 2002. Published by Springer. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40020994>. Acesso em: 25/09/2020.

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

\_\_\_\_\_. *História natural da religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *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*. 2. ed. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

LOPES, L. F.. *A estrutura dramática dos Diálogos sobre religião natural de Hume e o problema do ateísmo*. Belo Horizonte. 366 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

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

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

SILVA, T. E. da. *A crítica de Hume ao argumento do desígnio*. Ouro Preto.132 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia, Arte e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.

REALE, G.; ANTISERI, D.. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I, 5 ed. São Paulo: Paulus, 1990.