

David Hume e o “curioso ajuste das causas finais”

Fernão de Oliveira Salles

Professor no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
da UFSCar

discurso 43

Não é exagerado pensar que a investida de David Hume contra a teleologia bem poderia estar terminada na segunda parte dos *Diálogos sobre a religião natural*. Nela, através de uma análise cerrada da analogia que articula o argumento do teísmo, Filo, o personagem cético da obra, parece assegurar sua vitória sobre Cleantes, personagem que representa o teísmo experimental. Afinal, é exatamente na segunda parte da obra que Filo cuida de criticar a prova *a posteriori* da existência de Deus, mostrando que a argumentação da qual o teísta se serve está fundada sobre uma analogia ilegítima e incorre em flagrante antropomorfismo¹. Exposta a ilegitimidade do argumento era de esperar que a tese que ele sustenta deveria ser imediatamente descartada.

Quem considerar que com essas observações Hume teria desferido um duro golpe contra os teístas está decerto em boa companhia. Kant, por exemplo, afirma no parágrafo 57 dos *Prolegômenos* que as objeções de Hume ao teísmo “são muito fortes e até, conforme a maneira em que se estabelece esse conceito [ente supremo], irrefutáveis em certos casos (de fato, em todos os comuns).” Dentre essas objeções “irrefutáveis”, o próprio Kant destaca a acusação de antropomorfismo e a discussão acerca das regras corretas da analogia. E o essencial destas objeções, como dissemos, estaria justamente na parte II dos *Diálogos*.

O fato, porém, é que, mesmo que se considere que a prova *a posteriori* teve sua base seriamente abalada pelas críticas de Filo, a discussão não termina por aí. Em vez disso, como se sabe, a controvérsia perdurará por mais dez seções e vai culminar na conhecida virada da parte XII, quando Filo anuncia seu assentimento à tese de que o espetáculo da natureza evidencia a divindade e seu desígnio ordenador². Ora, essa reviravolta coloca o leitor dos *Diá-*

1 Cf. A argumentação de Filo contra a analogia teísta na parte II dos *Diálogos*.

2 “Um propósito, um desígnio, uma intenção atingem em todo lugar o mais descuidado, o mais estúpido pensador; e nenhum homem pode ter sido tão enrijecido em sistemas absurdos para rejeitar o tempo todo a admiti-lo.” (DNR, XII, p. 116).

logos diante de ao menos duas questões: por um lado, é necessário entender por que, apesar de ter detectado uma falha irremediável na analogia do teísmo experimental, Filo se vê obrigado a continuar sua refutação; por outro, é preciso entender por que o cético pode dar seu assentimento a uma tese logo após ter solapado o argumento que a sustentava.

Nosso objetivo aqui consiste em indicar um caminho possível para a resposta a essas duas questões, a partir da consideração de alguns aspectos do teísmo experimental que Hume põe em relevo na parte III dos *Diálogos*, após a crítica de Filo à constituição analógica da prova *a posteriori*. Como se sabe, é exatamente neste momento, quando a causa do teísmo experimental parece irremediavelmente perdida, que Cleantes, seu defensor nos *Diálogos*, reformula o argumento teísta de modo a ressaltar a naturalidade da inferência de um Deus providencial a partir da observação da experiência.

Em que consiste essa naturalização da crença teísta? *Grosso modo*, trata-se de apontar que, mesmo que a analogia não seja perfeita, a sua evidência se mantém, pois, a forma pela qual os objetos se nos apresentam (ordem, regularidade e ajuste das partes) afeta nossa imaginação de modo a produzir, sem mediações, a crença numa causa produtora da natureza. Segundo os termos de Cleantes, mundo e os produtos da arte são da mesma “matéria” e apresentam uma “forma” semelhante; tal similaridade pode não ser perfeita, mas é suficiente para que o argumento conserve seu poder de produzir convicção. Neste sentido, a analogia entre a ordem do mundo e a ordem das produções humanas é “autoevidente” (DNR, p. 54). É do mesmo modo que o signo aponta para o seu significado que a ordem da natureza nos sugere a ideia de uma causa ordenadora (Jaffro, p. 5-6). Assim, para o teísta dos *Diálogos* não basta alegar a ilegitimidade lógica da prova *a posteriori* para resolver a questão da teleologia, já que a harmonia do mundo suscitaria naturalmente a crença na existência de um desígnio e de um autor inteligente. Razão pela qual talvez não seja exagero

dizer que, ao menos para o teísmo experimental, a experiência da ordem da natureza seria quase que uma experiência da finalidade, sem a qual a própria ordem não seria apropriadamente compreendida.

A estratégia de Cleantes para defender este ponto é engenhosa, tal defesa nos parece possuir duas etapas fundamentais às quais correspondem os seguintes passos da argumentação: 1) a evidência do desígnio que se exhibe na cena da natureza tem que ser ilustrada e exemplificada (segundo os termos do próprio Cleantes) e, para tanto, a personagem teísta vai começar por propor dois conhecidos exemplos; dois “experimentos do pensamento” que, apesar de eminentemente distantes da experiência comum, estão no campo dos possíveis e radicalizam a evidência que se quer ilustrar; 2) o segundo passo será dado quando, tendo mostrado de que evidência se trata, Cleantes vai indicar em que fatos ou objetos a teleologia se apresenta com tal evidência, trazendo o argumento de volta à esfera da experiência, por assim dizer, de fato. Ao chamar a atenção para esse aspecto “autoevidente” da teleologia, a argumentação de Cleantes opera um deslocamento no centro de gravidade dos *Diálogos*: o foco agora desvia-se do âmbito da estrutura lógica da analogia e remete a discussão ao âmbito das afecções da imaginação, naturalizando em certa medida a crença na divindade. É justamente essa passagem que Cleantes realiza a partir de seus dois “experimentos”.

O primeiro passo, obtido através do primeiro “experimento”, consiste em mostrar que aquela desproporção entre os termos da analogia não é assim tão determinante como pretendia Filo:

Suponha, então, que uma voz se fez ouvir nas nuvens, muito mais alta e melodiosa do que qualquer outra que a arte humana pudesse produzir;

3 Tomamos a expressão “experimentos de pensamento” de empréstimo a David O'Connor (O'Connor 2001, p. 77ss).

suponha que esta voz se estendesse, no mesmo instante, sobre todas as nações e falasse a cada uma delas em sua própria língua e dialeto; suponha que as palavras proferidas possuíssem, não apenas um sentido e um significado precisos, mas, também, alguma instrução absolutamente digna de um Ser benevolente, superior à humanidade. (DRN, III, p. 54).

Um discurso celestial, que se expressa em todas as línguas, evidentemente seria em muito superior ao humano, como Cleanthes faz questão de ressaltar. A desproporção entre ambos seria flagrante e mesmo assim seria necessário e inevitável atribuir-lhe um desígnio e finalidade, à semelhança do que ocorre com o discurso humano. Ante a tal desproporção, a inferência deveria ser passível das mesmas críticas que o céptico utilizou contra o argumento teísta. Todavia, como nota Cleanthes, concluir que tal discurso foi produzido por um “sopro acidental dos ventos” requeria sutileza e esforço, enquanto atribuir sua origem a uma inteligência divina é algo natural (*Ibid.*, p. 54-55). Mas essa “ilustração” ou “experimento mental” apenas prepara o caminho para uma segunda, que apesar de fantástica nos é apresentada como sendo ainda mais próxima do que ocorre de fato no universo:

Suponha que há uma linguagem natural, universal e invariável, comum a todo indivíduo da raça humana, e ainda que os livros são produtos naturais que se perpetuam da mesma maneira que os animais e vegetais, pela descendência e propagação. (*Ibid.*, III, p. 55).⁴

Por estranha que pareça ao leitor, esta hipótese permite agora que Cleanthes se aproxime do ponto que lhe interessa: não só o espetáculo da natureza é comparável a uma linguagem articulada,

⁴ Vale notar que adotamos aqui, como em outros lugares, a solução de tradução do prof. José Oscar de Almeida Marques, cuja edição dos *Diálogos* é arrolada na bibliografia deste artigo. Não obstante esse fato, mantemos a referência à paginação da edição inglesa.

mas os organismos superam as obras da arte humana, da literatura neste caso, em termos de ordem, ajuste e harmonia e, portanto, evidenciam de modo mais imediato e inequívoco uma causa final, um princípio designante⁵: “A anatomia de um animal fornece muitos exemplos mais fortes de desígnio do que a leitura cuidadosa de Tito Lívio ou de Tácito” (DRN, III, p. 56), dirá Cleantes.

Ora, exposta dessa forma, a analogia entre as obras literárias e os organismos estabelece um paralelo entre a ordem da natureza e a ordem das composições baseadas na linguagem. Organismos e livros são casos exemplares de organização cuja ordenação sofisticada torna manifesta a presença de uma causa racional que opera teleologicamente. Assim como a ordem de composição de uma obra de Tácito indica uma finalidade e um autor racional, a ordenação do organismo indica naturalmente uma teleologia e uma causa racional do mundo. O caminho que vai da ordem à finalidade é aqui colocado como análogo à relação que liga o signo a seu significado. E dessas duas linguagens a mais eloquente e direta, por assim dizer, é justamente a do espetáculo da natureza. E seu melhor exemplo é o dos organismos.

Considere, anatomize o olho, investigue sua estrutura e seu engenho; e diga-me, consultando teu sentimento (*feeling*), se a ideia de seu autor não jorra sobre você (*flow in upon you*) com força semelhante à de uma sensação. (*Ibid.*, III, p. 56).

O espetáculo da natureza como um todo e os organismos em particular nos afetam e “falam” através de uma linguagem de causas finais que explicita sua organização e nos leva a conceber

5 O'Connor resume bem este ponto: “O ponto deste experimento mental é que, para Cleantes, a ordem de meios e fins que encontramos na natureza não é menos assombrosa que aquela que encontraríamos nas letras escritas nas folhas das plantas, caso houvesse tais letras. Mas a extensão e a complexidade da ordem de meios e fins na natureza ultrapassa em muito a extensão e complexidade da ordem dos produtos da arte, incluindo a fala e a escrita (...) (O'Connor, p. 81-82).”

a ideia de seu autor. Por isso, a conclusão do argumento do desígnio vem a nós por um caminho distinto daquele do raciocínio meramente lógico. Trata-se de um tipo especial de argumento que convence apesar da inconsistência lógica apontada por Filo na parte II, pois a ordem final do mundo nos atinge através do *feeling* que faz a ideia da divindade aparecer naturalmente em nossos espíritos. Por isso é um argumento de “natureza irregular”, reconhece Cleantes, mas ele é análogo àquelas belezas da escrita que “conquistam nossas afecções e animam a imaginação” mesmo sendo opostas aos princípios da crítica e dos mestres da arte. Por isso, é preciso grande engenho e muito artifício, a serviço de um ceticismo tolaemente obstinado, para negar as conclusões do teísmo. Pois, recusando-se a admitir tal evidência, o cético se igualaria ao dogmático mais cego. Afinal, o ceticismo consequente nega apenas aqueles argumentos mais abstrusos e concede seu assentimento ao senso comum (*common sense*) e aos instintos naturais. Ante esse argumento Filo mostra-se embaraçado e nada tem a dizer.

Que lição tirar dessa virada no argumento dos *Diálogos*? Antes de mais nada que Hume ressalta, através de Cleantes e do silêncio de Filo diante dela, a necessidade de tratar da questão da teleologia sob dois aspectos⁶: um ligado à estrutura lógica da prova *a posteriori* e outro à maneira pela qual ela persuade e produz convicção. Sob este segundo ponto de vista, o embate entre o teísta e o cético desloca-se para um outro terreno, situando-se agora no campo do *feeling*; no qual a inferência de uma divindade providencial parece naturalizada⁷. A ordem no universo, seja do pon-

6 É importante notar que esta natureza peculiar do argumento teísta coloca um impasse cético, que no texto dos *Diálogos* se traduz pelo silêncio de Filo e pelo comentário de Panfilo a Hérmino: “Aqui pude observar, Hérmino, que Filo estava um pouco embaraçado e confuso. Mas, enquanto ele hesitava em dar uma resposta, para sua sorte, Demea interveio, e o livrou de seu embaraço.” (DRN, III, p. 57).

7 Vale mencionar aqui o comentário de Beryl Logan: “Considero que a diferença entre o argumento regular do Desígnio, na parte 2, e o argumento irregular, na parte 3, está na maneira pela qual são feitas as inferências da causa originária da Voz e da causa

to de vista amplo do sistema da natureza, seja do ponto de vista do organismo, traz *naturalmente* a ideia de que uma causalidade teleológica presidiu sua origem. Ora, se entendermos que numa linguagem o signo sugere o objeto por ele significado, a ordem, harmonia, ajuste, mecanismo são aqui, para empregarmos a feliz expressão de Michel Malherbe, “signos sensíveis” do desígnio divino (Malherbe 2005, p. 51); mas signos de uma linguagem que é exposta pelo defensor do teísmo como natural e compreensível a todos os homens sem quaisquer mediações do intelecto. Não é de estranhar que Cleantes afirme que “nenhuma linguagem pode transmitir um significado mais inteligível e irresistível do que o curioso ajuste das causas finais” (DRN, III, p. 56). Afinal, trata-se de afirmar que o espetáculo da natureza é justamente o índice natural⁸ de seu autor. E é esta afirmação que coloca dificuldades para a crítica do teísmo experimental.

Ao contrário do que sugerem alguns comentadores, a estratégia de Cleantes não deve ser entendida apenas do ponto de vista da disputa retórica, como um mero “contra-ataque” aos argumentos de Filo⁹. A mudança de registro que se observa na passagem da 2^a para a 3^a parte dos *Diálogos* aponta para um outro aspecto

originária dos livros vivos. A inferência é feita com base numa propensão natural ou influência irresistível e imediata e a atribuir desígnio instantaneamente onde quer que sejam encontradas ordem e arranjo (*contrivance*).” (Logan 1992, p. 489).

⁸ Ao que parece é, sobretudo, enquanto índices que o signos são considerados no interior da filosofia de Hume. Como mostra Lebrun em seu comentário sobre a relação entre Hume e Husserl: “Por que, com efeito, o empirista cogitaria de descrever aquilo que *se dá* ou *se anuncia* numa representação? Para ele o operador *representação* de é desprovido de valor. O que há são somente conexões entre conteúdos indiferentes – e essa palavra conexão exclui tudo que poderia se assemelhar a uma afinidade de natureza. (...) No universo empirista nada há além de índices (mesmo o retrato que vejo é índice de meu amigo ausente, da mesma maneira que o estigma é índice do escravo; a bandeira o signo da nação), e não se faz outra coisa senão interpretar (Lebrun 2006, p. 267-268)”.

⁹ Este é o viés de autores como O’Connor, por exemplo. (O’Connor 2001, p. 77).

da discussão, aspecto esse bem conhecido de Hume. Trata-se de abordar as tentativas, de diversos autores, filósofos e teólogos, que de alguma maneira buscaram naturalizar a inferência de uma divindade providencial a partir da contemplação da experiência. Expediente argumentativo que, curiosamente, foi empregado por pensadores dos mais diversos matizes (ela está presente de alguma forma em autores tão distantes quanto Berkeley e Hutcheson, por exemplo), a naturalização da crença na divindade busca situar o problema não apenas no campo da prova racional, mas no das afecções e dos sentimentos¹⁰.

Essa curiosa mistura está presente tanto nos filósofos quanto nos teólogos de língua inglesa do período. Caso de William Derham, por exemplo, teólogo versado nos avanços da ciência de Newton, que vai compor populares sermões nos quais a analogia teísta vai de par com numerosos exemplos de ordem e harmonia extraídos das ciências da época¹¹. A ordem celeste, a constituição da terra (a forma do globo, os princípios dos ventos, a força da gravidade, entre outros), a organização dos seres vivos em gêneros e espécies, a estrutura dos organismos, as plantas, em todos estes níveis Derham encontra exemplos de ajuste e harmonia, de ordem e unidade, em meio à imensa diversidade¹². Trata-se de

¹⁰ Essa tradição, a julgar por alguns comentadores, remonta às *Boyle Lectures*, nas quais conhecidos defensores da religião e da ciência newtoniana como Samuel Clarke e William Derham atribuíam uma parcela considerável da força da prova *a posteriori* ao sentimento despertado pela contemplação da harmonia e ordenação da natureza. Desde então, somos convidados a contemplar as maravilhas da natureza e a nos deixar levar pelo arrebatamento que elas produzem, entregando-nos a imaginar o entendimento artístico que as teria produzido. Sobre esta origem ver Taranto 2005, p. 86. Vale notar ainda que os exemplos dados por Cleanthes sugerem que, além desse autores, Hume pode ter em vista também teses como a de Berkeley, a ordem da natureza é como uma linguagem instituída por Deus. Sobre esta última, cf. Berkeley 2008, parágrafos 65-67 e o ensaio de Laurent Jaffro intitulado “*L’évidence de l’existence d’autrui est-elle un modèle pour la connaissance de Dieu? Berkeley, Hume, Reid, et l’‘argument irrégulier’*”.

¹¹ Sobre a popularidade e a importância da obra de Derham neste debate ver Migliorini 1974, p. 74-76 e Casini 1969.

¹² É bem verdade que os textos de Derham não são exatamente originais, mas um apanhado de uma série de lugares-comuns da teologia natural dos séculos XVII e XVIII. Todavia, isso faz dele uma referência ainda mais interessante para nós, na medida

expor, como ele mesmo diz, “a cena da obra do grande Criador” (Derham 1727, p. 425). Aos olhos do teólogo, a natureza, em sua profusão, oferece tantos exemplos tão absolutamente manifestos da ação ordenadora de Deus que sua evidência é irresistível. Por isso, ainda que instrução e reflexão reforcem os preceitos e tornem mais preciso o conhecimento da divindade, não por acaso, como nota Derham, até mesmo povos desprovidos de cultivo e de ciência, seriam naturalmente levados a inferir a existência de Deus a partir da cena da natureza: “pois não há língua na qual sua voz não seja ouvida, sua fala (*line*) se espalha pela terra e suas palavras até o fim do mundo (...) (*Id., Ibid.* 1727, p. 429).” A profusão dos efeitos é quase que signo natural da causa e a inferência quase inevitável: “isto mostra o quão natural e universalmente toda a humanidade concorda em deduzir a crença na existência de um Deus a partir da contemplação de suas obras (*Id., Ibid.*)”, esta é, como explicará o sermão um pouco mais adiante, uma “noção que a própria natureza imprimiu nas mentes dos homens (*Id., Ibid.*)”. O efeito natural desta contemplação é, como notou Paolo Casini, semelhante ao entusiasmo. Com efeito, a obra apologética de Derham combina, nas palavras do comentador italiano, “a informação minuciosa, exata, extraída seja da literatura científica, seja da própria pesquisa; e o êxtase diante do milagre permanente da natureza” (Casini 1969, p. 151).

Essa naturalização da crença assumirá diferentes formas, mas continuará presente no pensamento de filósofos que atentaram para este aspecto da prova *a posteriori*¹³. É notável que Francis

em seu pensamento é um caso ainda mais que exemplar desta concepção de religião natural que esboçamos sumariamente aqui. Como nota Paolo Casini, o interesse da obra de Derham reside, sobretudo, no fato de que ela é a compilação de diversos argumentos que sugerem uma inesperada continuidade de uma apologética, que vai dos platonistas de Cambridge aos newtonianos, mostrando como as descobertas de Newton foram absorvidas e acrescentadas a um discurso apologético existente desde autores como Henry More. (Casini 1969, p. 150).

¹³ Convém notar que, ao que tudo indica, Hutcheson leu e inspirou-se em Derham (Migliorini, 1974).

Hutcheson, por exemplo, no *Ensaio sobre a natureza e a conduta das paixões e afecções*, de 1728, mencione com bastante ênfase o “efeito natural” de alguns objetos sobre nosso “sentido interno”, pelo qual tais objetos suscitam a ideia da divindade: “Grandeza, Beleza, Ordem, Harmonia, onde quer que ocorram, produzem a opinião de uma Mente, de Desígnio e Sabedoria. (...) Nenhuma determinação da mente é mais natural que esta e nenhum efeito mais universal” (Hutcheson 2002, p. 116).

É claro, porém, que afirmar que a ideia da divindade surge de modo pré-reflexivo, pela mera afecção, não exclui a necessidade do refinamento desta mesma ideia. Como dirá o filósofo irlandês, quando retomar este ponto no sistema de filosofia moral, de 1755: “Antes de formarmos sentimentos justos sobre a divindade, deve haver uma persuasão de sua existência (*id.* 1990, p. 169).” A passagem da visão de um objeto grandioso e harmonioso para a ideia de um criador é um resultado natural que, apesar de não produzir uma noção exata da natureza divina, é uma primeira evidência de sua existência (*id.* 2004, p. 23-25). Este é ainda o nível, que é o da mera afecção pela grandeza, beleza, ordem e harmonia visíveis na cena da natureza, no qual somos meramente persuadidos da existência de um deus e de um telos, sem que isso implique que dele tenhamos uma ideia apropriada. Trata-se da religião em sua forma simples (*simple form*) que deve ser aprimorada com vistas a promover nossa felicidade (*happiness*) e afastar nossa miséria (*misery*). “Efeito natural” e “universal” o surgimento da ideia de uma divindade é inevitável e anterior ao raciocínio quando temos diante de nós o espetáculo da natureza. Trata-se de algo próximo daquilo a que Hutcheson chama de “disposição natural”, cuja operação é regular, uniforme e independente de qualquer reflexão nas “pessoas de boa saúde (*persons of good health*)” (*id.* 2002, p. 4).

É improvável que Hume, interlocutor direto de Hutcheson, desconhecesse esses aspectos da defesa da teleologia e desconsiderasse os impasses que ela implica a sua própria filosofia. Essa

maneira de tratar do tema da teleologia coloca problemas ao pensamento humiano, pois, encaminha a discussão em termos que o filósofo escocês seria aparentemente obrigado a aceitar. A perspectiva sob a qual se trata agora do finalismo nos remete à temática humiana da crença e situa a inferência da divindade e da Providência no campo das crenças naturais. A prova *a posteriori* da existência de Deus produziria convicção do mesmo modo que os outros raciocínios sobre *questões de fato*. É significativo que Cleantes solicite a Filo que consulte seu *sentimento* (*feeling*) sobre a inferência de um autor divino do mundo através da observação da harmonia da natureza. A despeito de toda a sua ilegitimidade lógica, a ordenação de meios e fins na natureza nos atinge com a força de uma sensação e nos inclina a crer na existência de seu autor. Esta crença é produzida pela evidência da ordem e não é determinada por uma operação lógica que a justificaria (Mallherbe 1993, p. 149). Ora, o verdadeiro ceticismo negaria apenas os argumentos mais abstrusos, mas se curvaria diante das crenças naturais. Deslizando a discussão para a esfera da crença, Cleantes obriga Filo a aceitar a conclusão teísta sob a pena de se igualar ao dogmático, caso persista em suas objeções. Com este deslocamento, Hume, o autor por trás dos personagens como é sempre bom lembrar, mostra ao seu leitor o peso desse tipo de argumento e se vê obrigado a enfrentar o adversário num campo que lhe parece legítimo. Na trama dos *Diálogos* este impasse traduz-se dramaticamente pelo silêncio de Filo.

Deixar-se afetar pela harmonia do mundo pode ser algo natural, ao menos para o filósofo e o cientista que o contemplam cuidadosamente e refletem sobre ele, mas é uma operação completamente diferente de justificar a tese de que há causas finais. E esta diferença – fundamental para a compreensão do sentido geral dos *Diálogos* – nos parece estar bem de acordo com o conceito

humiano de crença. Como se sabe, para Hume a característica distintiva das ideias às quais atribuímos realidade é a mesma que opera a diferenciação entre impressões e ideias: é pelos graus de força (*force*) e vivacidade (*vivacity*) da ideia concebida, que a ela concedemos, ou não, nosso assentimento. Como diz Hume no *Tratado*: “a crença nada faz além de variar a maneira (*manner*) pela qual concebemos qualquer objeto, ela pode apenas dotar nossas ideias de força e vivacidade adicionais” (TNH, p. 96). São os graus destas qualidades de nossas ideias que determinam nosso assentimento. A mente é afetada por essa diferença de graus e admite, ou não, a realidade de uma ideia ou de uma proposição. É neste sentido que “ficção e convicção”, nos termos do autor, diferem apenas no que concerne ao modo como são concebidas pela mente. Isso significa que entre uma ideia que nos parece fictícia e uma ideia que consideramos como real há uma diferença que se refere somente aos graus daquelas qualidades, e não uma heterogeneidade irreduzível e essencial.

Eu concludo, por uma indução que me parece muito evidente, que uma opinião ou crença não é senão uma ideia que é diferente da ficção, não pela *natureza* nem pela ordem de suas partes, mas pela *maneira* (*manner*) de ser concebida (*ibid.*, Apêndice, p. 628, grifo nosso).

A consequência disto é que a distinção entre a “crença e a incredulidade” não admite uma demarcação rígida, mas indica uma gradação que vai da ideia mais forte e viva até a ideia mais fraca e pálida. Pois, embora Hume afirme que a ideia que está associada a uma impressão dos sentidos sempre é mais forte que aquela que não apresenta nenhum lastro desse tipo, ele mesmo vai afirmar que a educação, as paixões e a retórica contribuem decisivamente para vivificar uma ideia (*Ibid.*, I, 3,9). Sob a perspectiva de análise adotada por Hume, pelo viés do sentimento não há distinção essencial entre a convicção produzida pelo discurso retórico, pela influência das paixões, dos princípios de associação

ou pela presença de uma impressão dos sentidos. O que não significa, evidentemente, que haja uma indistinção total entre todas essas crenças. Afinal, uma crença resultante da associação entre a ideia e a impressão será sempre mais forte que aquela produzida pela associação com algum outro princípio¹⁴. Ora, o que nos importa aqui é notar que, concebida nestes termos, a teoria humiana da crença não fornece e nem nos parece pretender fornecer um critério para a justificação de nossas proposições, opiniões e doutrinas. Em vez disso, ela procura mostrar que nosso assentimento deriva de diversas causas e princípios da natureza humana que fazem variar a força e a vivacidade de nossas ideias. Dito de outra forma: trata-se de explicitar o modo pelo qual as crenças são produzidas e não de estabelecer um critério de justificação das crenças.

A importância do conceito de crença para a leitura dos *Diálogos* nos parece fundamental. Exposta aqui apenas em linhas muito gerais, a noção humiana de crença aponta um caminho que talvez ajude a compreendermos por que Filo se vê embaraçado pelas objeções de Cleantes e por que irá posteriormente reconhecer que está impossibilitado de resistir à impressão causada pelo espetáculo da natureza.

É justamente porque esse efeito da contemplação da ordem sobre a imaginação não pode ser evitado pelo cético dos *Diálogos* que ele precisa mudar de estratégia, deixando de se limitar a somente a criticar a lógica do teísmo (ainda que essa crítica permaneça no horizonte), mas passando a contrapor uma outra retórica

¹⁴ É importante lembrar que mesmo se considerarmos apenas as relações naturais não há indistinção, mas diferenças quanto à sua capacidade de acrescentar força e vivacidade às ideias: "Contiguidade e semelhança possuem um efeito muito inferior ao da causação, mas ainda assim têm algum efeito e aumentam a convicção em qualquer opinião e a vivacidade de qualquer concepção." (TNH, I, 3, 9, p. 110).

àquela do desígnio, formulando cosmologias alternativas que se mostrem tão plausíveis (ou tão absurdas) quanto aquela defendida pelo sistema de Cleantes.

Por um lado, trata-se de combater a retórica do desígnio atacando justamente a suposta relação de semelhança entre o mundo e as máquinas que estrutura a forma analógica do argumento *a posteriori*, denunciando e explorando os inconvenientes do antropomorfismo subjacente à hipótese teísta, mostrando que é possível ao menos pensar outras relações de semelhança e, a partir delas, outras hipóteses cosmológicas que estariam em pé de igualdade com o argumento teleológico. No decorrer dos *Diálogos*, por vezes essas novas analogias irão acentuar, de forma desmedida, a semelhança entre Deus e os homens, o mundo e as máquinas e, por outras, irão aumentar a distância que os separa. Ao variar suas “cosmologias”, o cético torna mais evidente ao leitor o antropomorfismo e a arbitrariedade subjacentes à escolha da racionalidade técnica como princípio que explica a ordem e a origem do universo. Por outro lado, o texto mostra que tal variedade de hipóteses é possível justamente porque a querela em torno da semelhança que fornece o cimento da prova *a posteriori* é de um tipo específico e problemático que Filo faz questão de definir:

Mas há um tipo de controvérsia que, pela própria natureza da linguagem e das ideias humanas, está envolvida em perpétua ambiguidade e é totalmente incapaz de atingir certeza ou precisão razoáveis, a despeito de todas as precauções e definições. Trata-se das controvérsias ligadas aos graus de qualquer qualidade ou aspecto. Pode-se discutir por toda eternidade sobre se Aníbal foi um homem ilustre, ou muito ilustre, ou sumamente ilustre, sobre qual o grau de beleza possuído por Cleópatra, sobre qual o título de louvor atribuível a Tito Lívio ou Tucídides, sem que a controvérsia chegue a qualquer decisão. (...) A razão disso é que os graus dessas qualidades não são suscetíveis, como o são a quantidade e o número, de qualquer medida exata que pudesse fornecer um padrão para a controvérsia. No caso da disputa relativa ao teísmo, mesmo um exame

extremamente superficial já é suficiente para revelar que ele é dessa natureza e, por conseguinte, meramente verbal; ou talvez, que ela é ainda mais incuravelmente ambígua, se é que isso é possível (DNR, XII)¹⁵.

A ambiguidade de que se fala aqui é de mais difícil solução do que as outras que envolvem controvérsias sobre graus de qualidades. Com efeito, é verdade que podemos querelar acerca dos graus de beleza de Cleópatra, mas o caso é ainda pior quando se trata de um tema que ultrapassa por completo os limites da experiência; e tanto Deus quanto a totalidade do mundo são objetos que não se oferecem à experiência. Filo sabe disso e é significativo que nos *Diálogos* seja ele a ressaltar esse fato, justamente após reconhecer que agora se deixa levar por aquela evidência peculiar da prova *a posteriori*. Mas talvez seja ainda mais significativo que nesse momento Hume interfira em nota de rodapé explicitando um ponto fundamental para a compreensão do estatuto dessa evidência peculiar à teleologia, bem como para a compreensão do sentido do assentimento que Filo termina por conceder-lhe:

Nenhum filósofo dogmático recusa a presença de dificuldades, tanto com relação aos sentidos como em relação a toda ciência, nem nega que essas dificuldades sejam completamente insolúveis através de um método regular e lógico. E nenhum cético contesta o fato de que essas dificuldades Não nos eximem da absoluta necessidade de pensar, acreditar e raciocinar acerca de assuntos de toda espécie, e, até mesmo, de dar muitas vezes nosso assentimento de maneira confiante e segura. Assim, a única diferença entre essas seitas, se é que merecem este nome, é que o cético movido pelo hábito, capricho ou inclinação, insiste mais nas dificuldades, ao passo que o dogmático, pelas mesmas razões, privilegia a necessidade (*Ibid.*, XII, p. 121)¹⁶.

15 Seguimos aqui a tradução de José Oscar de Almeida Marques.

16 *Idem*.

Com este comentário, o autor dos *Diálogos* se pronuncia e, como quem não quer dar margem a más leituras, explicita um ponto fundamental que já estava implícito no corpo do texto. Na parte XII, Filo já indicava que quanto mais piedoso for o teísta, caso de Demea, mais ele insistirá na diferença entre a mente divina e a mente humana, de modo a ressaltar a incomensurabilidade entre a perfeição da divindade e a frágil razão humana. E quanto mais ateu for o filósofo mais ele pretenderá acentuar a semelhança entre a inteligência humana e as operações da natureza. Expressando suas inclinações, o teísmo de Cleantes vai insistir num certo grau de semelhança entre as máquinas e o mundo, entre a causalidade divina e o engenho humano, para então provar empiricamente a existência de Deus e de uma finalidade do mundo. Filo não é um daqueles “céticos brutais e ignorantes”¹⁷ de que fala Cleantes na parte I dos *Diálogos*, ele reconhece que a suspensão completa do juízo é, no caso da evidência da ordem do mundo, uma impossibilidade. Pretender fazê-lo seria, na realidade, dar mostras de uma confiança desmedida na capacidade da razão, equiparando-se de maneira curiosa ao dogmático.

Entretanto, ao reconhecer que possui tal crença Filo continua muito distante de Cleantes. Com efeito, a julgar pelas palavras de Filo na parte XII, a crença suscitada pela ordem da natureza não é nem mesmo tão universal e natural quanto pretendia Cleantes quando lançara mão do “argumento irregular”, lá na parte III dos *Diálogos*. Ao conceder a Cleantes que não é capaz de resistir à contemplação da natureza, Filo faz algo bem diferente de: 1) conceber tal efeito como universal (comum a todos os ho-

17 Cf. em DRN, p.38-39, a distinção entre o “ceticismo brutal e ignorante” e o “filosófico e refinado”, estabelecida por Cleantes. Vale notar que Filo não parece enquadrar-se em nenhuma dessas duas categorias. Das diferentes caracterizações do cético que são desenhadas nos *Diálogos*, as quais por si sós mereceriam um exame detalhado, a que mais parece se adequar a Filo é a do “cético razoável” (*reasonable sceptic*) que rejeita apenas argumentos abstrusos e adere e aos “simples instintos da natureza” (DRN, III, p.56) .

mens); e 2) de legitimá-lo. Pois, se Filo concorda com Cleantes, é tão somente porque ele – homem cultivado, familiarizado com as ciências e filosofia – se reconhece incapaz de resistir à crença produzida pela percepção da ordem do mundo. A impressão causada por esse fenômeno é mais forte que a obstinação em suspender o juízo com base na crítica à lógica do argumento teleológico, sua força persuasiva atinge especialmente o homem cultivado, que se dedica a observar e compreender a natureza, isolando princípios, regras gerais e regularidades que conferem certa unidade e sistematicidade aos fenômenos naturais. Nessa medida, a filosofia da natureza contribui para conduzir o cientista a tomar partido pela existência de uma divindade que tudo teria arranjado para compor o melhor mundo possível – o filósofo e cientista são levados, quase sem o perceber, à crença num princípio providencial. O que equivale a dizer que tal crença não é nem tão natural nem tão universal quanto gostaria o teísta, pois, é especialmente ao cientista e ao filósofo que o espetáculo da natureza afeta dessa maneira¹⁸.

A *História natural da religião*, diga-se de passagem, já mostrava, em diversas passagens, que essa modalidade de crença religiosa não é esposada pelo comum dos homens. A julgar por essa obra, a crença num Deus único e na Providência Divina, mesmo que derivada da contemplação da natureza, requereria algum grau de refinamento e progresso do qual nem os homens primitivos, nem os selvagens são capazes. “Devemos afirmar que em tempos mais antigos, antes do conhecimento das letras e da descoberta de qualquer arte ou ciência, os homens mantinham os princípios do puro teísmo”? (HNR, I, p. 4, In: *Four Dissertations*) O medo e a esperança, juntamente com o desconhecimento das causas envolvidas na produção dos eventos observados na experi-

18 O cultivo das ciências leva-nos, conforme o texto dos *Diálogos*, quase que naturalmente a pensar numa divindade providencial: (...) “todas as ciências nos levam quase que insensivelmente a reconhecer um primeiro autor inteligente, sendo que a autoridade destas ciências é tanto maior na medida em que não professam diretamente tal intenção” (DRN, XII, p. 117).

ência (*ibid.*, I, p. 11, In: *Four Dissertations*), são apontados como os princípios que atuam sobre o homem comum de maneira a produzir uma espécie de crença vulgar na divindade que facilmente se degenera em idolatria e superstição (*ibid.*, I, p. 42-45, in: *Four Dissertations*). “A ignorância é a mãe da devoção¹⁹. Uma máxima que é proverbial e confirmada pela experiência geral” (HNR, XV, p.116, In: *Four Dissertations*). Não por acaso os exemplos de Filo para explicar sua enigmática adesão ao finalismo são tirados do pensamento de homens de ciência como Copérnico. Mais ainda, a julgar por outros textos, como o *Ensaio do cético*, para Hume tal crença depende mesmo de uma certa disposição da mente, que o cultivo destas disciplinas propicia, e a qual não é assim tão estável, devido à natureza abstrata de seu objeto e a seu caráter, ao fim, passional:

A devoção filosófica, por exemplo, é como o entusiasmo de um poeta, efeito passageiro de uma forte exaltação, de muito ócio, de um gênio fino, e do hábito de estudo e contemplação; mas apesar de todas essas circunstâncias um objeto abstrato, invisível, como só a religião *natural* é capaz de nos apresentar, não pode estimular por muito tempo a atividade da mente, nem ter alguma relevância para a vida. Para dar continuidade à paixão devemos encontrar algum método de afetar os sentidos e a imaginação e abraçar alguma explicação da divindade que seja tanto histórica quanto filosófica. Superstições e celebrações populares são consideradas úteis neste particular (Hume 2011, p. 167).²⁰

Parece ser nos limites determinados por essas considerações que Filo concede algo a Cleantes sem abrir mão das críticas que fizera ao teísmo. Pois Filo se restringe a reconhecer que é enquanto homem cultivado, versado nos sistemas da filosofia e nas

19 Grifo do autor.

20 A tradução aqui é dos profs. Márcio Suzuki e Pedro Pimenta e consta do volume A *arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*, na página 134.

ciências, que a ordem da natureza, seja nos organismos, seja no universo como um todo, o persuade de modo irresistível, a despeito de toda crítica que pode fazer ao argumento do desígnio. Ocorre que na versão de Filo essa crença tem um outro estatuto, distinto daquele que lhe era atribuído por Cleantes, ela não é tão natural assim, nem tampouco é universal. E o pior para o teísmo: na medida em que não somos capazes de provar sua legitimidade, tal crença não justifica nem fundamenta as teses do teísmo. Ora, se é mesmo esse o quadro que Hume termina de pintar, quando chega ao final dos *Diálogos sobre a religião natural* o resultado é uma considerável redução do que pode pretender a religião natural. Com efeito, o que se lhe concede é apenas a admissão de uma crença agora reduzida à condição de mera afecção da imaginação, de fenômeno psicológico como talvez disséssemos hoje.

Evidentemente as consequências de tal redução não são nada pequenas. Afinal, a teleologia era essencial ao teísta não somente para explicar e fundamentar a inteligibilidade da experiência (Berkeley 2008, ## 65-66, p. 100-101), mas lhe fornecia ainda a garantia de que a ordem do mundo tem um caráter moral. Para ficarmos apenas nos autores que foram também interlocutores diretos de Hume, basta lembrar novamente de Hutcheson, para quem a beleza do universo não é só um signo que denota o desígnio da Divindade, mas igualmente sua sabedoria, entendida num sentido moral, como sendo a busca dos melhores fins pelos melhores meios com vistas à felicidade da humanidade (Hutcheson 2004, Treatise I, Seção V). Em suma, para filósofos como ele, o argumento do desígnio não apontaria apenas para a questão da origem do universo; mas legitimaria a tese fundamental de uma finalidade moral do mundo. A ordenação de meios e fins, a harmonia da natureza, não seria apenas a indicação de uma causa racional do universo, mas, também, de uma intencionalidade moral que visa criar o melhor dos mundos²¹.

21 Vale notar que este último aspecto é fundamental e é o alvo das partes X e XI dos *Diálogos*.

Esta relação entre ordem da natureza, teleologia e moral o filósofo escocês desde cedo concebia como problemática. Não por acaso, respondendo em carta a críticas feitas por Hutcheson ao *Tratado da Natureza Humana*, fazia questão de ressaltar que, apesar de suas afinidades com o filósofo irlandês, ambos possuíam concepções distintas e irreconciliáveis acerca do que fosse a *natureza* e que a concepção hutchesoniana pecava justamente por depender da noção de algum tipo de finalismo: “Não posso concordar com seu sentido de *Natural*. Ele se funda em causas finais, consideração que a mim parece muito incerta e não filosófica. Pois, diga-me, eu lhe rogo: qual é o fim do homem? Foi ele criado para a felicidade ou para a virtude? Para esta vida ou para a próxima? Para si mesmo ou para seu criador? Sua definição de *natural* depende da solução dessas questões que são infinitas e muito distantes de meu propósito” (Hume, 2011, Vol. I, p. 33). Nos *Diálogos*, pode-se ver bem de onde surge a tese problemática da teleologia que produz tantas questões sem solução, pode-se determinar quais são suas consequências e pode-se avaliar qual seu estatuto na filosofia de Hume. Ao final dessa obra, após uma argumentação exaustiva, ela é reduzida ao resultado de uma afecção da imaginação e da transgressão das regras da analogia; no fim, o que resta da ideia de um telos ordenador da natureza pode até ser inevitável para alguns, mas definitivamente não pode mais pleitear o estatuto de fundamento metafísico da ciência ou da moral.

Bibliografia

Fontes primárias

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. In: *Obras filosóficas*, Jaimir Conte (trad.). São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

- DERHAM, W. *Physico-theology: or a demonstration of the attributes of god, from his works in creation: being the substance of sixteen sermons preeched in the Saint Mary le Bow church; at the honorable Boyle'S lectures, in the years of 1711-1712*. London: W. and J. innys, at the PRINCE'S ARMS, 1727.
- HUME, D. *Dialogues concerning natural religion*. In: *Dialogues and natural history of religion*, Gaskin, J.C.A.(ED.). Oxford: Oxford University Press.
- _____. *The sceptic*, In: *Essays moral, political, and literary*. Liberty Fund. Indianapolis, 1985.
- _____. *O cético*. In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*, Pedro Pimenta (seleção de textos), Márcio Suzuki e Pedro Pimenta (trads.). São Paulo: Iluminuras, 2011.
- _____. *An inquiry concerning human understanding*. In.: *Hume inquiries*. Oxford: Selby-Bigge (eds.), 1957.
- _____. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. José Oscar de Almeida Marques (trad.). São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- _____. *Natural history of religion*. In: *Dialogues and natural history of religion*, Gaskin, J.C.A. (Ed.). Oxford:, Oxford University Press.
- _____. *A treatise of human nature*, edição de Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Tratado da natureza humana*. Débora Danowski (Trad.). São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial, 2000.
- _____. *The letters of David Hume*. J.Y.T. Grieg (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2011.
- HUTCHESON, Francis. *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations of moral sense*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.
- _____. *A system of moral philosophy*. In: *Collected Works*, Vol. V, Fabian, B. (ed.), Hildsheim: Georg Olms, 1990.
- HUTCHESON, Francis. *An inquiry into the original of our ideas*

of beauty and virtue in two treatises. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

KANT, *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Artur Morão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1988.

Fontes secundárias

BERLIOZ, D. *Berkeley*. Paris: Vrin, 2000.

CASINI, P. *L'universo-macchina : origini della filosofia newtoniana*. Bari: Editori Laterza, 1969.

DELEUZE, GILLES. *Empirisme et subjectivité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1980.

HURLBUTT III, R.H. *Hume, Newton and the design argument*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.

JAFFRO, L. «L'évidence de l'existence d'autrui est-elle un modèle pour la connaissance de Dieu ? Berkeley, Hume, Reid, et l' 'argument irrégulier' », artigo disponível no link <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00451342/en/>.

LEBRUN, GÉRARD. *Kant e o fim da metafísica*. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. “David Hume no álbum de família de Husserl”, In: *A filosofia e sua história*, Moura, C. A. R., Cacciola, M. L. M. O., Kawano, M. (Orgs.), Suzuki, M. (Trad.). São Paulo: Cosacnaify, 2006.

LOGAN, B. “The irregular argument in Hume’s Dialogues”. In: *Hume Studies*, vol. XVIII, N° 2, p. 483-500, novembro de 1992.

MALHERBE, Michel, «Introduction », In: Hume, D., *Dialogues sur la Religion Naturelle*, Paris : Vrin, 2005.

_____. *Kant ou Hume ou la raison sensible*. Paris: Vrin, 1993.

MIGLIORINI, E. *Studi sul pensiero estetico de Francis Hutcheson*, Padova: Liviana, 1974.

MOURA, C. A. R., “D. Hume para além da epistemologia”, In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2002.

- O' CONNOR, D. *Hume on religion*. New York: Routledge, 2001.
- TARANTO, P. "O livre-pensamento: um entusiasmo da razão?"
IN: *Revista DoisPontos*, vol. 1, n° 2, p. 75-95, Curitiba /São
Carlos, 2004.

