

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

RAFAEL GONÇALVES QUEIROZ

**PRINCÍPIO DE ORDEM NO MUNDO: UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS
DOS *DIÁLOGOS* DE DAVID HUME**

Uberlândia

2018

RAFAEL GONÇALVES QUEIROZ

**PRINCÍPIO DE ORDEM NO MUNDO: UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS
DOS *DIÁLOGOS* DE DAVID HUME**

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia do
Instituto de Filosofia da Universidade Federal
de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.**

**Linha de pesquisa: Lógica, Conhecimento e
Ontologia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcos César Seneda.

**Uberlândia
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

Q3p
2018

Queiroz, Rafael Gonçalves, 1989-
Princípio de ordem no mundo : uma análise dos argumentos dos
Diálogos de David Hume / Rafael Gonçalves Queiroz. - 2018.
100 f.

Orientador: Marcos César Seneda.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.402>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Argumento do Desígnio - Teses. 3. Hume,
David, 1711-1776 - Crítica e interpretação - Teses. 4. Filosofia e
Religião - Teses. I. Seneda, Marcos César. II. Universidade Federal de
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

RAFAEL GONÇALVES QUEIROZ

**PRINCÍPIO DE ORDEM NO MUNDO: UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS
DOS *DIÁLOGOS* DE DAVID HUME**

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia
(PPFIL/IFILO/UFU), como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre
em Filosofia.**

Uberlândia, 16 de Março de 2018

Banca examinadora:

**Prof. Dr. Marcos César Seneda
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)**

**Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)**

**Prof^a. Dr^a. Marília Côrtes de Ferraz
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)**

A minha mãe, Eliene Gonçalves
Queiroz e ao Prof. Dr. Marcos
César Seneda.

AGRADECIMENTOS

Quero, neste feliz momento, agradecer a Deus por realizar mais um dos objetivos que tracei para minha vida.

Agradeço a minha família, Eliene, Cícero, Marcelo, Nayara e Alex, pois seu amor e confiança me deram forças para continuar estudando.

Aos meus amigos, Fernando, Odélio, Berenice, Pammela e Gabriel que me incentivaram em muitos momentos.

Agradeço a meu orientador e amigo, Prof. Dr. Marcos César Seneda, a quem tive o prazer de conhecer no primeiro período do curso de graduação em filosofia. Me orientou no Trabalho de Conclusão de Curso na graduação e agora me orienta nesta dissertação. Obrigado pela paciência, pela atenção e por todo o cuidado na orientação.

Agradeço ao Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella, com quem também tive o prazer de trabalhar num projeto de iniciação científica e que me apresentou a ética prática. Obrigado por ter aceito participar da qualificação desta pesquisa e obrigado por ter aceito participar novamente da banca de defesa.

Agradeço a Prof^ª. Dr^ª Marília Côrtes de Ferraz por ter aceito participar da banca examinadora e dedicado seu tempo para a avaliação deste trabalho.

Agradeço a CAPES, pela concessão da bolsa por todo o período dos 24 meses do mestrado. A bolsa possibilitou uma dedicação maior à pesquisa.

Agradeço ao Instituto de Filosofia da UFU e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Aos amigos e colegas do curso de mestrado e do Grupo Hume/Kant, William, Lorena, Gabriel, Gustavo, Cristiano, Marvin, Maryanne, Guilherme, Hênia, Djalma e Pereira.

“Valar morghulis [...] valar dohaeris”
George R. R. Martin – A tormenta de
espadas

RESUMO

O objetivo deste trabalho é estudar o princípio de organização do mundo, argumento utilizado pelo personagem Cleantes, nos *Diálogos sobre a religião natural* de David Hume, para tentar provar a existência de um desígnio divino na criação e organização das coisas. No primeiro capítulo analisamos a argumentação de Cleantes, Demea e Filo, personagens dos *Diálogos sobre a religião natural*. Demea defende que para provar a existência de Deus é preciso utilizar argumentos *a priori*, ou seja, que isso precisaria ser feito através de argumentos formais e dedutivos. Ele também defende que não é possível conhecer a natureza divina e tentar conhecê-la é profanação. Cleantes se posiciona de forma diferente e afirma que só é possível provar a existência de Deus pelo argumento *a posteriori*, que seria o argumento do desígnio. Por isso ele tenta provar que toda a ordem no mundo é produto de um planejamento divino. O personagem Filo não concorda com Cleantes e tenta desacreditar a hipótese que este defende. No segundo capítulo trabalhamos a questão do princípio de organização do universo. Cleantes propõe a hipótese de que o princípio de organização das coisas é originado pelo desígnio de uma mente inteligente, de natureza divina, já Filo propõe que o princípio de ordem é intrínseco à matéria, ou seja, ela mesma já possui o princípio de sua organização. Neste capítulo também analisamos se a hipótese de Filo seria uma alternativa viável à de Cleantes. No terceiro capítulo, examinamos a analogia feita por Cleantes, a saber, de que a mente e o engenho humanos se assemelhariam aos divinos. Com essa analogia surge a questão do antropomorfismo, que é amplamente criticada por seus interlocutores, por isso também examinamos brevemente esse problema, e finalizamos com a mudança de posição de Filo em relação ao argumento do desígnio, pois ele dá mostras de concordar que existe um desígnio em relação ao ajuste das coisas. Devido a essa mudança de posição, apresentamos uma interpretação seguida por muitos comentadores de Hume, que defendem que o autor na verdade estava usando uma estratégia para fugir da censura no momento em que mudou o posicionamento de Filo em relação ao argumento do desígnio. Após a investigação de todos os pontos apresentados aqui, concluímos que quando examinamos a analogia feita por Cleantes, a mesma servia ao propósito de provar a existência de Deus, estabelecendo uma semelhança entre as coisas criadas pelos homens e a ordenação das coisas encontradas no mundo criado por Deus. Porém, como foi mostrado no último capítulo, Cleantes não

conseguiu sustentar seus argumentos e provar sua hipótese. Concluimos o trabalho, por conseguinte, retratando nossa leitura dos *Diálogos* como se ele tivesse sido escrito objetivando uma crítica ao argumento do desígnio, apesar de, ao cabo da obra, o autor ter dado a entender, pela alteração do posicionamento de Filo, que defendia este argumento.

Palavras-chave: Argumento do Desígnio. Organização do mundo. David Hume. Filosofia da Religião. Deus.

ABSTRACT

The aim of this study is to analyze the principle of organization of the world, an argument used by the character of Cleanthes in the *Dialogues Concerning Natural Religion* of David Hume, to try to prove the existence of divine design in the creation and organization of things. In the first chapter, we analyze the argumentation of Cleanthes, Demea, and Philo, characters in the *Dialogues Concerning Natural Religion*. Demea defends that to prove the existence of God, it is necessary to use *a priori* arguments, i.e., this would need to be done through formal and deductive arguments. He also defends that it is not possible to know the divine nature, and to try to know it is profanation. Cleanthes takes a different position and affirms that it is possible to prove the existence of God by the *a posteriori* argument, which would be the argument of design. Thus, he tries to prove that all order in the world is a product of divine planning. The Philo character does not agree with Cleanthes and tries to discredit the hypothesis that Cleanthes defends. In the second chapter, we work with the question of the principle of organization of the universe. Cleanthes proposes the hypothesis that the principle of organization of things arises from the design of an intelligent mind, of a divine nature. Philo, for his part, proposes that the principle of order is intrinsic to matter, i.e., it already has in itself the principle of its organization. In this chapter, we also analyze whether the hypothesis of Philo would be a true alternative to that of Cleanthes. In the third chapter, we examine the analogy made by Cleanthes, namely, that the human mind and ingenuity resemble those of the divine. From this analogy arises the question of anthropomorphism, which is widely criticized by his interlocutors and, for that reason, we also briefly examine this problem and finalize with the change in position of Philo in relation to the argument from design, because he shows signs of agreeing that there is design in relation to the arrangement of things. Due to this change in position, we present an interpretation followed by many commentators of Hume, who defend that the author in fact was using a strategy to avoid censorship at the time in which he changed the position of Philo in relation to the argument from design. After investigation of all the points presented here, we conclude that when we examine the analogy made by Cleanthes, this same analogy served the purpose of proving the existence of God, establishing a similarity between the things created by humans and the ordering of things found in the world created by God. However, as was shown in the

last chapter, Cleanthes was not able to uphold his arguments and prove his hypothesis. Consequently, we conclude the study portraying our reading of the *Dialogues*; it is as if the work had been written with the aim of critiquing the argument from design, in spite of the fact that, at the end of the work, the author led one to believe that he defended that argument through the change in Philo's position.

Keywords: Argument of Design. World Organization. David Hume. Philosophy of Religion. God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 ARGUMENTO DOS PERSONAGENS DOS DIÁLOGOS.....	16
1.1 Argumento de Demea	17
1.1.1 Argumento <i>a priori</i> de Demea	17
1.1.2 Argumento cosmológico (de caráter <i>a priori</i>)	21
1.2 Argumento <i>a posteriori</i> de Cleantes	29
1.3 Argumento de Filo	32
1.3.1 Argumento cético de Filo	32
1.3.2 Filo como porta-voz de Hume	34
1.4 Considerações do capítulo	36
2 PRINCÍPIO DE ORGANIZAÇÃO DO UNIVERSO.....	39
2.1 Ordenamento das coisas por uma mente inteligente.....	39
2.2 Princípio da ordem na matéria.....	44
2.3 Seria a hipótese de Filo uma alternativa viável à de Cleantes?.....	49
2.4 Considerações do capítulo.....	60
3 TENTATIVA DE JUSTIFICAÇÃO DA ORDEM NO MUNDO PELA ANALOGIA DA MENTE E ENGENHO HUMANOS COM OS DIVINOS.....	62
3.1 Adaptação dos meios aos fins	62
3.2 Analogia entre desígnio e engenho humanos e divino	67
3.3 O antropomorfismo de Cleantes e a crítica de seus interlocutores	79
3.4 A ironia de Hume e a mudança de posição de Filo	85
3.5 Considerações do capítulo	90
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUÇÃO

Ao ler os *Diálogos sobre a religião natural* de David Hume pela primeira vez, confesso ter ficado confuso. O formato em diálogos não era o tipo de livro filosófico que estava acostumado a ler e isso dificultou minha compreensão do texto. Também preciso confessar que o personagem que me provocou mais interesse na primeira leitura foi Cleantes, não pelo resultado de toda a discussão ou por acreditar em sua tese, mas pelo fato de que ele tentou provar algo em que acreditava e pelo modo como o fez. Também me interessei por ele se posicionar de forma diferente de Demea em relação à existência e ao conhecimento da divindade. Demea acreditava na existência de um Deus, mas, para ele, esse Deus era incognoscível e tentar conhecer algo de sua natureza seria profanação.

A busca de Cleantes em descobrir como seria a natureza dessa divindade, e a comparação que ele faz entre essa divindade e os seres humanos foi o que me motivou a iniciar essa pesquisa. Segundo Cleantes, só seria possível provar a existência da divindade através do argumento *a posteriori*, que seria o argumento do desígnio. Mas como ele chega a concluir isso? Ele utiliza um raciocínio básico, que apresentaremos no capítulo específico, que seria o de que tudo o que foi feito possui uma causa, ou um criador. O exemplo mais utilizado é o de que para se construir uma casa é preciso que um arquiteto planeje essa casa, dessa forma, é plausível pensar que, para se construir o mundo (ou o universo), um arquiteto ou um ser com capacidades que superam as capacidades humanas (mas que ao mesmo tempo possui similaridades com os seres humanos) tenha projetado o mundo e levado a cabo sua construção. Um dos elementos que Cleantes utiliza para embasar seu argumento é a ordem e a regularidade presentes em todo o mundo. Tamanha ordem disposta no mundo só poderia ser produto de um desígnio divino e não produto do acaso. Filo será seu grande opositor, e conforme demonstraremos nos três capítulos dessa dissertação, ele apresentará uma hipótese alternativa à hipótese de Cleantes. Segue abaixo uma breve descrição desses capítulos.

No primeiro capítulo deste trabalho, procuro apresentar os principais argumentos dos personagens dos *Diálogos sobre a religião natural*. Nos *Diálogos*, vemos que o personagem Demea defende o argumento *a priori*, para se provar a existência de Deus, porém algumas dificuldades são encontradas em seu argumento. Uma das dificuldades apresentadas neste capítulo seria, por exemplo, a de uma das premissas de seu

argumento *a priori* ser na verdade *a posteriori*, e as demais premissas e a conclusão de seu argumento serem *a priori*. Essa questão poderia gerar dúvida se o argumento seria mesmo *a priori* ou não. Já o personagem Cleantes defende o argumento do desígnio logo no início dos *Diálogos*. Para ele, só é possível provar a existência da divindade por meio deste argumento do desígnio, que é *a posteriori*. Para desenvolver esse argumento e utilizá-lo como fundamento de sua tese, ele elenca o princípio de organização disposto na natureza (e no mundo) como a prova do desígnio divino. Trabalhamos o princípio de organização no segundo capítulo, e veremos lá o desenvolvimento deste argumento. Por fim, o personagem Filo apresenta várias hipóteses para confrontar a hipótese de Cleantes. Uma das leituras que podemos fazer, sobre a motivação deste personagem em apresentar esse número maior de hipóteses (em relação aos demais personagens), é que se trata de uma possível estratégia que visa fortalecer o ceticismo como única alternativa plausível a todas as hipóteses apresentadas por todos os personagens.

O objetivo principal desta dissertação é investigar a questão do princípio de ordem no mundo. Seria esse princípio planejado por um autor inteligente ou o mesmo já estaria contido na matéria? No segundo capítulo, o princípio de organização do universo é trabalhado mais detalhadamente. Esse argumento é trabalhado de forma diferente pelos personagens Cleantes e Filo. Uma das funções desse capítulo é explicitar parte do problema do argumento do desígnio. Pois, no início dos *Diálogos*, os personagens concordam que não seria preciso discutir a existência de Deus, pois sua existência era reconhecida por eles. Mas o que vemos logo nos primeiros argumentos que se seguem é uma tentativa de provar a existência da divindade. Nesse segundo capítulo, começamos a adentrar nesse problema, pois, no argumento de Cleantes, a organização do universo depende da existência de uma mente inteligente. Todo o universo e seu funcionamento regular foi projetado por um criador inteligente, mas como seria possível provar essa existência se Cleantes ou qualquer outro homem não possui a experiência de ver os mundos sendo criados? Como sabemos, na teoria humeana o conhecimento é adquirido por meio da experiência e observação. É nesse sentido que o personagem Filo apresenta novas hipóteses. Elas, por sua vez, não são formuladas por argumentos formados pela experiência e observação, mas por hipóteses que poderiam ser levantadas do mesmo modo que a de Cleantes foi. Qual das hipóteses seria preferível? Neste capítulo é possível apresentar uma leitura diferente da maioria dos comentadores deste texto de Hume, uma leitura que defende a hipótese de Cleantes como a mais completa que a de Filo. Mas uma questão se levanta, e ela surge como um dos objetivos desta pesquisa,

que seria analisar como Cleantes fundamentaria seu argumento *a posteriori* sem a experiência da criação de mundos.

No terceiro capítulo, procuramos responder as duas perguntas feitas acima. Desta forma, analisamos a questão da analogia que Cleantes faz da mente e engenho humanos com os divinos. No segundo capítulo, trabalhamos o princípio de organização do universo, a hipótese de que ele seria originado pela mente divina (para Cleantes), ou que seria inerente à própria matéria (para Filo). Fez-se então necessário analisar a questão da adaptação dos meios aos fins, termos utilizados por Hume nos *Diálogos*, para se referir a tudo que se adapta perfeitamente, como os membros do corpo humano e dos outros animais às estações do ano. Investigamos, como dissemos acima, a analogia estabelecida por Cleantes da mente humana com a divina, o que nos levou forçosamente a escrever sobre o antropomorfismo, algo veementemente rejeitado por Demea. Contudo, consideramos importante destacar que a analogia era o único modo de Cleantes demonstrar (do modo mais empírico que fosse possível) a relação entre a causa, que seria Deus, e o efeito, que seria a ordem disposta no mundo. Encerrando o capítulo, trabalhamos a mudança repentina da posição de Filo em relação ao argumento do desígnio e da possível estratégia de Hume para fugir da perseguição da censura.

1 ARGUMENTOS DOS PERSONAGENS DOS *DIÁLOGOS*

Nos *Diálogos sobre a religião natural*¹ três personagens expõem seus pontos de vista sobre esse tema. Neste capítulo apresentaremos os principais pontos da argumentação dos personagens Filo e Cleantes e analisaremos os pontos principais da argumentação de Demea². Algo que os personagens apresentam inicialmente como certo e concordam em não discutir, que seria a existência de Deus, no decorrer dos diálogos é revelado como o ponto mais incerto de seus argumentos. Com a desculpa de discutirem a natureza divina, Cleantes, Demea e Filo, na verdade, tentam provar ou convencer seus interlocutores da existência de Deus, mas cada um procedendo a seu modo. A exceção é Filo, que muitas vezes argumenta contra a existência de uma mente inteligente.

Existem diferentes perspectivas presentes nos argumentos de cada um dos personagens, como o argumento *a priori* de Demea, que seria um conhecimento independente de experiência, ou o argumento *a posteriori* do desígnio de Cleantes, que seria o conhecimento que dependeria da experiência. Esses argumentos serão expostos neste trabalho. Mas o argumento central, que ocupa quase todo o diálogo entre Cleantes e Filo, seria o princípio de organização do mundo, se o mesmo seria proveniente do desígnio de uma mente inteligente ou não. É por isso que este capítulo

¹*Diálogos sobre a religião natural*. Versão brasileira traduzida por José Oscar de Almeida Marques, editora Martins Fontes, 1992. Passaremos agora a chamar apenas por *Diálogos*.

² O subitem sobre o argumento de Demea será o mais extenso neste capítulo, o motivo é que os argumentos dos outros dois personagens continuarão sendo trabalhados nos demais capítulos, pois Cleantes trabalha a questão do argumento do desígnio e Filo apresenta críticas a este argumento e outras hipóteses a serem examinadas. Como o argumento do desígnio é central nos *Diálogos*, e ele está presente em todas as partes do livro, é imprescindível trabalhá-lo ao máximo possível. O argumento *a priori* de Demea se torna importante, no sentido de, primeiro, contrapor o argumento *a posteriori* (do desígnio) de Cleantes e de nele apresentar uma posição contrária à analogia da semelhança entre o homem e a divindade, semelhança esta que será trabalhada no terceiro capítulo desta dissertação. Em segundo lugar, tanto Demea quanto Cleantes concordam (na parte V dos *Diálogos*) que a divindade possui atributos dos quais não temos nenhuma compreensão, a infinita bondade e onipotência são exemplos desses atributos incompreensíveis. Mas, para Cleantes, nem tudo da natureza divina é totalmente incompreensível; ele acredita ser possível compreender grande parte da natureza divina. Por último, o argumento de Demea é importante, pois ele busca provar a existência da divindade por meio do argumento *a priori*. Embora saibamos que questões de fato e existência estejam relacionadas à experiência e observação na teoria humeana, o filósofo inferiu ser importante criar um personagem que tentasse provar a existência da divindade por meio de demonstrações dedutivas e argumentos formais. Talvez tenha feito isso como forma de crítica aos filósofos que utilizavam esse argumento, pois ele questiona nos *Diálogos* se esses argumentos não seriam apenas falácias ou sofismas. O que sabemos é que esse argumento foi trabalhado com vistas a demonstrar (e vemos isso no interior dos *Diálogos*) que, para se provar a existência de algo, é necessário utilizar o argumento *a posteriori*, e com isso até mesmo o personagem Filo concorda em certos momentos da discussão.

tem por objetivo apresentar as perspectivas que abrem o foco dos argumentos de cada um desses personagens para que no próximo capítulo, esses argumentos sejam trabalhados.

1.1 Argumento de Demea

1.1.1 Argumento *a priori* de Demea

Neste subitem pretendo trabalhar as principais argumentações de Demea, comoseu argumento *a priori*, alguns de seus questionamentos e ainda pretendo elaborar uma possível leitura do papel deste personagem.

Entre os três interlocutores, a saber, Cleantes, Demea e Filo, é Demea quem tem a primeira fala no livro. E na primeira frase começa falando sobre a educação e a ordem em que as coisas eram ensinadas aos estudantes de filosofia, em que era preciso aprender primeiro lógica, depois ética, posteriormente física, e, por último, a natureza dos deuses.³Questionado por Filo sobre o porquê da demora de ensinar princípios da religião e o perigo que isso representaria para seus filhos, pois eles poderiam rejeitar esses princípios por nunca terem ouvido falar deles durante sua educação, Demea responde que não só ensina esses princípios enquanto ciência, mas que se preocupa em acostumar suas mentes à devoção através de instrução, de aconselhamento e pelo exemplo, e com isso tenta imprimir em seus filhos o hábito de reverenciar esses princípios.

Nesse contexto, os personagens dos *Diálogos* começam a discutir sobre a natureza de Deus. Para Demea⁴, assim como para Filo (e não pelos mesmos motivos que para Demea), a natureza de Deus não é um objeto do entendimento humano. Ela é incompreensível. Vejamos o que Demea diz:

³A ordem em que as coisas deveriam ser ensinadas é baseada num autor da Antiguidade que Hume identifica numa nota de rodapé: “Crísipo, de acordo com Plutarco, *De Stoicorum repugnantis*”(HUME, 1992, p. 10). De acordo com esse autor, “a ciência da teologia natural, por ser a mais profunda e difícil de todas, exige dos estudantes um juízo plenamente amadurecido, e só pode ser confiada sem perigo às mentes já cultivadas em todas as demais disciplinas”(HUME, 1992, p. 10).

⁴Em relação ao posicionamento defendido por Demea, Holley afirma que “nos Diálogos Demea representa o desejo religioso de lisonja da divindade, acompanhado de uma depreciação correspondente das capacidades humanas. Ele se contenta em afirmar piedosamente a perfeição infinita de ‘algo que ele não sabe o que é’, não só sem uma preocupação em entender a natureza desse ser, mas também com uma firme confiança de que tentar entender revela um desprezo impensado pelos limites da condição humana. É pecaminoso intrometer-se em assuntos tão superiores e fora de nosso alcance.” (HOLLEY, 2002, p. 88).

Estou convencido de que ninguém ou, pelo menos, ninguém dotado de bom senso jamais manteve alguma dúvida diante de uma verdade tão certa e auto-evidente. A questão não diz respeito à *existência* mas à *natureza* de Deus. E esta, eu afirmo, é-nos completamente incompreensível e desconhecida, dada a fragilidade do entendimento humano. (HUME, 1992, p. 27).

Em sua tese de doutorado, *Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume*, Marília Côrtes de Ferraz afirma que as palavras de Demea poderiam nos fazer pensar que sua posição é de que a fé seria suficiente para aceitar os atributos tradicionalmente designados a Deus. Mas, uma vez que ele afirma que ninguém dotado de razão e bom senso duvidaria da existência de Deus, sugere Ferraz que Demea valia-se de argumentos favoráveis à existência divina. “Nesse caso, a razão seria suficiente para nos convencer de que Deus existe”. (FERRAZ, 2012, p. 38).

A prova da existência de Deus, para Demea, seria uma prova baseada em argumentos racionais. O que vemos em princípio é a existência de uma névoa cobrindo as perfeições divinas. Com isso só poderíamos adorar a Deus, pois ultrapassar essa névoa sagrada, seria profanação. Vejamos o que Demea nos diz a respeito disso: “Uma espessa névoa oculta-as da curiosidade humana, e tentar penetrar nessa obscuridade sagrada constitui profanação. A temeridade de perscrutar sua natureza e essência, desígnios e atributos, aproxima-se, de fato, da atitude ímpia de negar sua existência”.(HUME, 1992, p. 28).

Na página 31 dos *Diálogos*, aparecem (explicitamente) pela primeira vez os argumentos *a posteriori* e *a priori*, defendidos por Cleantes e Demea, respectivamente. Cleantes sustenta seu argumento através da semelhança entre os produtos do engenho, pensamento e inteligência humanos com os divinos, e, segundo ele, essa inferência está em conformidade com as regras da analogia e semelhança das causas. Para Cleantes, o autor da natureza é de alguma forma similar ao espírito humano, apesar de lhe ser superior. Vejamos o que ele diz sobre o argumento *a posteriori* (do desígnio): “É por meio deste argumento *a posteriori* – e apenas por meio dele – que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas”.(HUME, 1992, p. 31).⁵

Demea rejeita a conclusão de Cleantes, pois não aceita, 1) que exista semelhança do ser humano com a divindade; e 2) que na prova apresentada por Cleantes não seja

⁵Trabalharemos o argumento *a posteriori* de Cleantes mais à frente.

utilizada nenhuma demonstração dedutiva ou argumento formal, em outras palavras, nenhuma prova *a priori*. Por ser contra o antropomorfismo e o argumento *a posteriori* de Cleantes (em virtude de Cleantes defendê-lo para justificar um desígnio como uma espécie de prova da existência da divindade⁶), Filo se “alia” a Demea. Filo desconstrói o raciocínio de Cleantes, argumentando que somente mediante a experiência é possível apontar a causa de qualquer fenômeno (com o que concorda Cleantes), e que a “ordem, o arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si sós a prova de um desígnio” (HUME, 1992, p. 35). Ou seja, Filo argumenta que o ordenamento ou o arranjo das causas finais não são, por si mesmos, prova de um desígnio; isso ocorre somente se for constatado pela experiência que eles procedem de determinado princípio. Mas Filo afirma que, por tudo que nos é dado saber *a priori*, a matéria poderia conter em si o princípio da ordem como a mente o contém. (HUME, 1992, p. 35)⁷. Após esse raciocínio apresentado por Filo podemos fazer a seguinte pergunta: o que Hume pensa a respeito da prova *a priori*? Ferraz destaca algo interessante a respeito disso. Vejamos:

Hume não despende muitas páginas para tratar da prova *a priori*, pois a única prova que ele considera digna de investigação é a prova *a posteriori*. [...] Hume nunca considerou válido qualquer argumento ou raciocínio *a priori* quando estes são aplicados às questões de fato ou existência. Ele já havia excluído esse tipo de procedimento ao apresentar seu “método de estabelecer conclusões relativas às questões de fato” no *Tratado* e na *Investigação*. (FERRAZ, 2012, p. 48).

⁶Posteriormente trabalharemos o argumento do desígnio e as estratégias de Cleantes ao defendê-lo.

⁷Aparentemente Filo está trabalhando com Demea, mas seu argumento foi contra os dois personagens, pois ele reforçou que seria preciso provar a existência de Deus pela experiência. Na verdade, sua intenção era fragilizar o argumento de Cleantes e não fortalecer o argumento de Demea, embora o efeito colateral de seu argumento tenha beneficiado superficialmente a tese de Demea. Vejamos o que Filo diz dois parágrafos depois: “Pelo momento, Cleantes, não vou questionar muito suas teses de que todas as inferências acerca de fatos estão fundadas na experiência, e de que todos os raciocínios experimentais se baseiam na suposição de que causas similares comprovam efeitos similares e vice-versa. Eu lhe peço, porém, que observe a extrema cautela com que os verdadeiros investigadores procedem ao transferir os resultados de seus experimentos para casos similares. A menos que esses casos sejam exatamente similares, eles não depositam uma confiança perfeita na aplicação das observações passadas a um fenômeno particular qualquer.” (HUME, 1992, p. 36-37). Filo critica a forma como Cleantes formulou seu argumento e extraiu sua conclusão, mas afirma que isso ocorre por um mal uso dos resultados e da analogia feita por ele e não por tentar provar seu argumento pela experiência e observação.

Concordo com o posicionamento de Ferraz, pois fica demonstrado na *Investigação sobre o entendimento humano*⁸ o que Hume realmente pensa a respeito da prova *a priori* em relação a questão de fato e existência.

Samuel Dimas, ao falar sobre a impossibilidade de a razão natural explicar a “conciliação entre a perfeição e bondade atribuídas à causa original da Divindade - como autoria última das nossas volições - e a imperfeição e maldade das nossas ações morais, sem [que se possa] reconhecer nessa mesma Divindade a autoria última do pecado moral de todas as suas criaturas” (DIMAS, 2014, p. 453), afirma que essa conclusão não faz Hume negar a divindade, mas o leva “a reconhecer que a consideração da sua relação com as criaturas se situa num âmbito misterioso, cheio de dúvidas, incertezas e contradições, que excede o poder da reflexão filosófica” (DIMAS, 2014, p. 454). Como podemos perceber, esse posicionamento de Hume está presente na fala de Demea ao defender a incapacidade do entendimento humano em conhecer a natureza divina.

Mas a questão não é tão fácil de se solucionar assim. Se o fosse, poderíamos encerrar a discussão sobre o argumento *a priori* de Demea. Alguns questionamentos surgiram entre alguns comentadores de Hume a respeito desse argumento de Demea. Ferraz trabalhou com alguns deles em sua tese, e considere interessante retratar aqui esses questionamentos.

Ferraz trabalha a questão que Michael Wrigley escreve no prefácio da edição brasileira dos *Diálogos*, onde ele diz: “Demea oscila entre duas posições: em alguns momentos ele defende a possibilidade de uma prova *a priori* da existência de Deus, enquanto em outros ele insiste que a fé, por si só, é suficiente como garantia da crença nessa existência” (WRIGLEY, 1992, p.XV). Ferraz não concorda com Wrigley, e diz não encontrar passagem onde Demea insistisse que a fé por si fosse garantia da crença na existência divina, pois se a crença em Deus bastasse para garantir a verdade sobre sua existência, não seria necessário a apresentação de argumentos da teologia natural para prová-la.

O que penso a respeito é que aparentemente existe uma ambiguidade no posicionamento de Demea, principalmente quando ele defende a existência da divindade sem qualquer parâmetro de comparação ou analogia. Quando ele argumenta que Cleantes descarta o que os filósofos até sua época haviam falado a respeito da

⁸A partir de agora chamaremos apenas de *Investigação*.

divindade, Demea não aceita as conclusões de Cleantes, pois elas não possuem uma prova *a priori*; mas essa atitude de Cleantes é justamente a mesma adotada por Demea para se discutir a existência da divindade. Essa seria a primeira demonstração de oscilação de seus posicionamentos, a segunda é que, quando lhe convém, Demea recorre aos argumentos dos filósofos, agindo de forma contrária à sua posição original, e cobra o mesmo de Cleantes, que se mantém coerente com seu posicionamento. Ou seja, Demea usa argumentos da teologia racional e defende ao mesmo tempo a impossibilidade do conhecimento dos atributos da divindade. Em outras palavras, Demea quer que as pessoas acreditem na divindade sem poderem conhecê-la.

Ferraz argumenta que não há ambiguidade na posição de Demea, se considerarmos que a fé só serve de garantia para as crenças nos atributos divinos. No entanto, podemos afirmar que há uma confusão em relação à prova da existência de Deus, pois Demea mistura elementos *a priori* e *a posteriori*. Ferraz afirma:

Entendo que sua versão se compromete com um argumento *a priori* que parte de uma premissa empírica: a de que “tudo que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência”. Nesse caso, pode-se defender, como Kemp Smith, Gaskin, Williford e outros defendem, que Demea formula uma versão híbrida de dois tipos de provas que a religião natural produziu para demonstrar a existência de Deus: a prova ontológica e a cosmológica. (FERRAZ, 2012, p. 54).

Pergunto-me se seria possível de fato uma prova híbrida. O fato de Demea partir de premissa empírica daria a sua prova o caráter *a posteriori*? Me parece que não, mas torná-la híbrida não seria fazer uma concessão ou criar um terceiro tipo de prova? No sistema filosófico humeano, todo conhecimento é adquirido pela experiência e esse conhecimento colocaria Deus como uma questão de fato, portanto, a prova defendida por Demea seria híbrida ou contraditória.

1.1.2 Argumento cosmológico (de caráter *a priori*)

Como vimos até aqui, o argumento *a priori* de Demea, levantou algumas questões. A principal é se o argumento seria totalmente *a priori*, e mais do que isso, houve uma crescente necessidade de se discutir a prova ou o argumento cosmológico, mesmo que de forma breve. E assim o faremos. Segundo o argumento cosmológico, o universo teve início num dado momento do tempo. No primeiro sentido do argumento,

Deus o teria criado em certo momento, no segundo sentido, é requerida a tese da existência de Deus como ser necessário e agente causal da manutenção desse universo. Vejamos a afirmação de Ferraz em relação ao argumento cosmológico:

Discute-se uma prova (hoje) chamada de cosmológica (mas que não era assim chamada no período de Hume), considerada *a priori* (de maneira confusa e, talvez, equivocada); e o argumento do desígnio (também chamado de argumento teleológico, considerado *a posteriori*, e de físico-teológico na distinção kantiana). (FERRAZ, 2012, p. 55).

O que podemos perceber é que nos *Diálogos* a existência de Deus não é certa e evidente como foi anunciado no início do livro, e que mesmo afirmando que não tratariam de discutir sua existência, mas somente sua natureza, há uma tentativa de se provar a existência da divindade. Demea tenta prová-la por meio do argumento *a priori* e Cleantes do *a posteriori*.

Demea faz confusão e mistura elementos *a priori* e *a posteriori*, na tentativa de provar a existência da divindade. Que elemento *a posteriori* é esse que ele mistura? A premissa *a posteriori* que ele usa é a da existência do mundo. A prova de Demea, neste caso, não seria uma prova puramente *a priori*. Seu argumento, no entanto, poderia ser uma versão do argumento cosmológico ou ontológico, ou uma junção deles. Mas Ferraz apresenta, na nota de rodapé 35 de sua tese, o que poderia salvar o status de *a priori* do argumento de Demea. Ela escreve:

Salvo engano, nos períodos da filosofia antiga, medieval e moderna (anteriores a Kant) as provas *a priori* e *a posteriori* não eram chamadas de ontológicas, cosmológicas e teleológicas (ou físico-teológicas na distinção kantiana). Até onde sei quem cunhou essa divisão e nomenclatura foi Kant em sua *Crítica da razão pura*. A divisão era apenas entre argumentos *a priori* (incluindo-se aí diferentes versões das provas ontológicas e cosmológicas) e *a posteriori* (diversas versões do argumento do desígnio ou teleológico). Por isso, soa estranho que Tomás de Aquino tenha rejeitado todas as provas *a priori* para a existência de Deus, uma vez que ele estruturou as Três Primeiras Vias nos moldes dos argumentos cosmológicos (cf. Gale: 2007:90; Rowe: 1971:49) (FERRAZ, 2012, p. 57).

Vejamos o significado de *a priori* em Kant no dicionário Abbagnano:

A noção kantiana de *a priori*, como conhecimento independente da experiência, mas não precedente (no sentido cronológico) à

própria experiência, é, sob certo aspecto, a mesma de Leibniz e dos wolffianos. “Existem”, dizia Leibniz, “ideias que não nos vêm dos sentidos e que encontramos em nós sem formá-las, ainda que os sentidos nos deem ocasião de percebê-las” (Nouv. Ess., I, 1, § 1). Kant deu mais rigor a essa noção, distinguindo os conhecimentos *aprioripuros*, que, além de não dependerem absolutamente de nenhuma experiência, são desprovidos de qualquer elemento empírico. P. ex., acrescentava ele, a proposição “Toda mudança tem sua causa” é uma proposição *apriori*, mas não é pura, porque mudança é um conceito que só pode ser extraído da experiência (*Crít. R. Pura*, intr.,1). Mas a originalidade da noção kantiana está na função atribuída *a priori*, que não constitui um campo ou domínio de conhecimentos à parte, mas a condição de todo conhecimento objetivo. *A priori* é a forma do conhecimento, assim como *a posteriori* é o conteúdo. (ABBAGNANO, 2007, p. 76-77)

A definição de *a priori* na Enciclopédia lógico-filosófica também menciona Kant e Hume:

Usualmente entende-se por conhecimento *a priori* aquele que ocorre de forma independente da experiência. Na tradição filosófica esse é o tipo de conhecimento que geralmente se associa à verdade e à necessidade. Autores há, como Hume (1711-1776), que separam radicalmente os conhecimentos de certas verdades necessárias (as quais não precisam da confirmação da experiência), entendidas como mera relação entre ideias de todos os outros conhecimentos, relativos ao domínio dos factos. A partir de Kant (1724-1804) a discussão acerca dos conhecimentos *a priori* alterou-se substancialmente, já que estes, para além da característica da independência relativamente à experiência, passaram a ser eles próprios considerados condições de possibilidade da própria experiência. (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2005, p. 17).

Sobre a prova cosmológica, vejamos o que diz Abbagnano sobre a definição kantiana: “Kant considerou a prova cosmológica como ‘uma prova ontológica mascarada’, uma prova que passa da conexão puramente conceitual entre as noções de possível e necessário à afirmação da realidade necessária (*Crít. K. Pura*, Dialética, cap. III, seq. 5)”(ABBAGNANO, 2007, p. 263). Para expor a definição de Hume, são utilizadas as palavras do próprio filósofo:

Diz Hume: "Ouso afirmar, como proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento da relação de causa e efeito não é, em nenhum caso, alcançado *pelo raciocínio apriori*, mas surge inteiramente *da experiência*, quando descobrimos que certos objetos particulares estão

constantemente unidos a outros" (*Inq. Conc. Underst.*, IV, 1). (ABBAGNANO, 2007, p. 76).

Na noção kantiana, podemos perceber parte do que Ferraz escreveu em sua tese. No verbete percebemos que *a priori* seria a forma do conhecimento e o *a posteriori* o conteúdo. Seria necessário já se ter o conteúdo para que pudesse ser pensado na forma *a priori*, neste caso, a existência de Deus. Aliando isso à própria definição humeana, onde todo conhecimento é obtido pela experiência, pensar numa prova cosmológica (que na época em que Hume escreveu era considerada *a priori*) com elementos considerados *a priori* e *a posteriori*, não seria tão confuso, haja vista que, para os leitores da época, era sabido que se tratava realmente de um argumento *a priori*.

A definição da Enciclopédia lógico-filosófica é mais esclarecedora vejamos o que ela nos diz sobre o argumento cosmológico

Num argumento cosmológico típico as premissas contêm tanto algum fato empírico público (como a ocorrência de mudanças ou a existência do universo) quanto algum princípio de causalidade, de modo a fundamentar a conclusão de que se pode afirmar que Deus existe como causa fundamental daquele dado empírico. Há dois tipos básicos de argumento cosmológico. Um deles, denominado «argumento *kalam*» foi sugerido inicialmente por filósofos islâmicos e judeus na Idade Média, como al-Kindi e Saadia ben Joseph, respectivamente, e posteriormente adotado por São Boaventura no âmbito cristão. O argumento *kalam* refere-se a Deus como criador do universo em algum dado momento no tempo. Este tipo de argumento cosmológico sustenta, então, que o universo deve ter tido origem em algum momento no tempo (uma tese, em geral, defendida com base na idéia de impossibilidade de REGRESSÃO *AD INFINITUM* de causas no tempo em termos atuais) e, uma vez que nada é causa de si mesmo, apenas um Ser distinto do universo poderia ser a causa do surgimento deste. O segundo tipo de argumento cosmológico prescinde da idéia de que o universo teve um início no tempo e, por sua vez, se subdivide em duas formas, uma que defende a tese da existência de Deus como Ser necessário e agente causal na manutenção dos entes contingentes na existência e outra que se vale do princípio da razão suficiente de Leibniz. (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2005, p. 299).

O primeiro tipo de argumento cosmológico seria contingente, já o segundo tipo seria necessário, e é justamente no segundo tipo de argumento que o personagem Demea trabalha. Para Kemp Smith, “o argumento que Demea tem em vista é uma combinação dos argumentos cosmológico e ontológico, e é, de fato, uma breve

reformulação do argumento formulado por Clarke”⁹ (1947, p. 115). Ferraz cita o pensamento de vários pensadores em relação à semelhança do argumento de Demea e de Clarke. Ela fala que Williford (2003) escreve que Kemp Smith está perto de estar certo ao ver semelhança entre os argumentos de Clarke e Demea e que Gaskin e Stwart estão de acordo em relação a Hume não se dirigir explicitamente ao argumento ontológico, e que alguns comentadores defendem que Hume, ao formular crítica ao argumento de Demea, tinha em mente o argumento da III Meditação de Descartes (argumento ou prova considerada *a posteriori*) enquanto outros comentadores sustentam que ele tinha o argumento ontológico da V Meditação (considerado *a priori*). Talvez tivesse em mente a versão do argumento de Anselmo, ou a formulação de Demea, ou uma versão própria de um argumento ontológico. Mas para Ferraz o que há de comum em todas essas possibilidades é a noção de um ser necessariamente existente, a qual está presente nos dois tipos de prova.

Há duas observações necessárias a fazer sobre essa conclusão de Ferraz. A primeira é que nos *Diálogos* fica textualmente demonstrado que Demea quer provar a necessidade da existência de Deus, ou de uma causa necessária. Na seção IX, Demea diz:

O argumento no qual insisto é aquele comumente reconhecido. Tudo o que existe deve ter uma causa ou razão para sua existência, pois é absolutamente impossível que alguma coisa produza a si mesma, ou seja causa de sua própria existência. Ao remontar, assim, dos efeitos às causas, ou bem prosseguimos através de uma sucessão infinita, sem jamais alcançar uma causa última, ou bem temos de recorrer por fim a uma causa última que existe *necessariamente*. (HUME, 1992, p. 118).

A segunda observação é que a própria Ferraz diz ter sido Kant, em sua *Crítica da razão pura*, quem cunhou as nomenclaturas ontológica, cosmológica e físico-teológica. Neste caso, quando Hume escreveu os *Diálogos*, tanto os argumentos (ou as provas) cosmológicos quanto os ontológicos eram considerados *a priori*, o que confirma o argumento de Demea como *a priori*. Apesar de acreditar que de fato a prova de Demea seja *a priori*, neste caso não seria possível ser totalmente pura, pois é sabido que há uma confusão que é própria da prova cosmológica, a saber, a de classificar a sua

⁹Argumento presente em *A demonstration of the being and attributes of God and other writings* (1988) de Samuel Clarke, citado por Kemp Smith: “The argument which Demea has in view is a combination of the cosmological and ontological arguments, and is, in fact, a brief restatement of the argument formulated by Clarke”. (1947, p. 115). Tradução de FERRAZ (2012, p. 58).

aprioridade. Essa prova parte de premissas empíricas (fatos existentes), como no caso do argumento de Demea. A mistura de elementos *a priori* e *a posteriori* era comum nos argumentos da época. Não é uma confusão feita pelo personagem ou pelo próprio Hume, ela era tradicionalmente dessa forma. O que é possível pôr em questão é se Hume percebeu essa inconsistência¹⁰, e se a deixou como está para ser alvo de crítica, pois ele poderia ter trabalhado o personagem de forma diferente.¹¹

Ferraz apresenta outra dúvida que surge na prova cosmológica, pois Tomás de Aquino criou as *Cinco Vias* a favor da existência de Deus, sendo três delas consideradas como versões do argumento cosmológico. Quanto a isso não há nenhum problema, mas ele rejeitou todas as provas *a priori* favoráveis à existência divina. Como uma prova que é considerada como prova cosmológica poderia ser posteriormente considerada como *a priori*, por alguém que rejeitou as provas *a priori* em favor da existência divina? A dúvida que surge é se essa prova seria mesmo *a priori* ou não. A própria Ferraz indaga: “o que poderia ser nele considerado *a priori*, além do conceito de ser necessário, para que Hume e seus três personagens se refiram à prova de Demea como sendo mesmo *a priori*?” (FERRAZ, 2012, p. 62).

Luis Felipe Lopes (2013), segue o postulado de Russell, e acredita que Hume tinha em mente as provas cosmológicas de Locke, Clarke, Baxter e Cutworth e as coloca na fala de Demea, que, segundo ele, é tido pela maioria dos comentadores como o físico newtoniano do argumento *a priori*. Nas palavras de Lopes:

Para que seja impossível negar a existência de Deus, é necessário que sua existência seja necessária, pois só assim sua negação incorre em contradição. Hume, ao falar sobre a existência, afirma que esta só pode ser pensada uma vez que se tenha a experiência do objeto, ou seja, não há uma qualidade distinguível que possa ser aplicada a outro objeto, pois uma vez

¹⁰ Não vamos examinar essa hipótese neste trabalho.

¹¹ Não há como definir de forma estrita aquilo que é desde sua concepção híbrido, a ponto de poder ser considerado confuso. O argumento cosmológico foi formulado de forma híbrida e apresenta elementos tanto *a priori* como *a posteriori*. Utilizando o que dispomos, até mesmo para fazer uma constatação conceitual histórica, é plausível classificar o argumento cosmológico como *a priori*, pois, caso empregássemos a definição kantiana do dicionário Abbagnano, tendo o *a priori* como forma e o *a posteriori* como conteúdo, seria mais que natural utilizar uma premissa empírica como a existência do mundo para se formular o argumento *a priori* de sua personagem, uma vez que era preciso um conteúdo para se trabalhar. É claro que Kant não havia operado com essa diferença, mas podemos ter como base o fato de que para Hume todo conhecimento é adquirido a partir da experiência. Caso não fosse possível fazer um raciocínio *a priori* utilizando um conteúdo, seria impossível, na teoria humeana, existir um argumento ou prova *a priori*, uma vez que todas as questões de fato são conhecidas pelos sentidos.

percebido, este objeto deve ser percebido como existente.
(LOPES, 2013, p. 350-351)

Como vimos nessa reflexão de Lopes, para não poder negar a existência de Deus é preciso que sua existência seja necessária, pois com isso seria contradição negá-la, mas existência, para Hume, só pode ser pensada se houver experiência do objeto. Isso torna impossível, na teoria humeana, provar a existência necessária de Deus por meio de uma prova *a priori*, o que impossibilitaria a empreitada de Demea. Por isso, ele provavelmente utiliza uma das premissas *a posteriori*, justamente a da existência (que diz respeito a questões de fato) para formular seu argumento e tentar provar a existência e a necessidade da existência de Deus (é o que pode ser explorado mais tarde para negar o argumento de Demea nos *Diálogos*).

Alguns dos comentadores citados por Ferraz são os mesmos que os citados por Lopes, a prova é a mesma (cosmológica) e o contexto também é o mesmo. Mas a prova cosmológica, a mesma que Hume tinha em mente ao formular o personagem Demea, misturava elementos *a priori* e *a posteriori*, então certamente algo de *a posteriori* estaria presente nesta prova, a saber, a noção de existenciado mundo. Demea, a todo momento, tenta provar a existência de um ser necessariamente existente, e isso fica bem claro com a última citação dos *Diálogos* mais acima. Deve-se perceber que a prova cosmológica não poderia ser algo diferente de *a priori*, essa dúvida nunca existiu entre os personagens, e podemos dizer que, nos *Diálogos*, nunca existiu em Hume, pois Hume sempre fala através de seus personagens.

Vejamos um recorte maior do que Demea diz sobre o ser necessário:

É razoável perguntar por que essa particular sucessão de causas teria existido desde a eternidade, e não qualquer outra sucessão, ou mesmo nenhuma sucessão. Se não há um ser necessariamente existente, qualquer suposição que se possa formular é igualmente possível; assim, que nada tivesse existido desde toda a eternidade não seria um absurdo maior do que a existência dessa sucessão de causas que constitui o Universo. O que foi, então, que determinou que algo existisse em vez de nada, e que conferiu um ser a uma possibilidade particular, excluindo as restantes? Supusemos que não há *causas externas*, e o *acaso* é uma palavra sem significação. Foi, talvez, o *nada*? Mas este jamais poderia produzir qualquer coisa. É preciso, portanto, recorrer a um Ser necessariamente existente, que traga a *razão* de sua existência em si mesmo; e que só à custa de uma flagrante contradição se poderia supor que não existisse. Há, conseqüentemente, um tal Ser – ou seja, há uma Divindade. (HUME, 1992, p. 118-119).

Como já foi dito acima, o que Demea tenta provar é a existência de uma causa necessária e que essa causa seria Deus. Quando ele fala que algo não poderia ser a causa de si mesmo, ou o porquê de uma sucessão X de causas existir e não uma sucessão Y, de início seu argumento parece ser bem convincente, pois pela experiência humana, tudo o que temos é feito por algo ou alguém, ou seja, tudo possui uma causa. A casa onde moramos seria um exemplo disso, pois sabemos que ela foi projetada e construída por um arquiteto e construtores, ou seja, ela possui um criador, uma causa. O problema que surge na fala de Demea é que seu argumento está errado de acordo com a teoria humeana. E que erro seria esse? É o que veremos a seguir.

Na seção 4 da *Investigação*, Hume diz que todos os objetos da razão podem ser divididos em dois tipos, a saber, relações de ideias e questões de fato. “Do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa [...] Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito.” (HUME, 2004, p. 54-55). Se analisarmos o argumento de Demea, citado acima, veremos que ele apresenta uma pressuposição por meio de um raciocínio demonstrativo e intuitivo, na medida em que ele fala que tudo que existe tem uma causa. Mas não se pode provar uma máxima causal por intuição ou demonstração (FERRAZ, 2012, p. 67). Ferraz, ao comentar sobre essa passagem dos *Diálogos*, diz que a objeção de Cleantes a Demea seria a distinção entre as relações de ideias e questões de fato, base da epistemologia humeana. Uma vez que as primeiras proposições de Demea eram necessárias e as últimas contingenciais, ou seja, que só poderiam ser conhecidas pela experiência, não seria possível provar a existência de uma causa necessária por meio de relações de ideias, pois é por meio das questões de fato que as afirmações sobre o mundo e as coisas existentes são abrangidas. Para Hume, raciocínios demonstrativos não são adequados para tratar de questões de fato, pois “questões relativas à causa primeira (ou Deus) são, para Hume, questões de fato ou existência (suas proposições são existenciais e devem, portanto, proceder via raciocínios experimentais) [...] dessa forma, a possibilidade de que qualquer coisa possa necessariamente existir já havia sido examinada e descartada na fonte da epistemologia de Hume.” (FERRAZ, 2012, p. 67).

Num primeiro momento concordaria com Ferraz, pois Cleantes utilizará argumentos arrimados na observação para fundamentar seu argumento. Já Demea, apesar de defender explicitamente, desde o início, que seu argumento é *a priori*, e

afirmar categoricamente que não concordava com o argumento de Cleantes, utiliza algumas premissas que são contingenciais. Mas o interessante é que, mais uma vez, nas palavras da própria Ferraz e de Hume, há elementos que corroboram e legitimam que o argumento de Demea seja de fato *a priori* (relações de ideias). Apesar de Ferraz continuar afirmando que o argumento não seja puramente *a priori*, na teoria humeana ele não pode ser classificado como uma questão de fato, ou *a posteriori*. Pois não há dúvida entre os personagens do livro que o argumento de Demea é *a priori* e o mesmo era reconhecido como *a priori* na época da escrita do livro. Desta forma, mesmo reconhecendo todos os elementos elencados por Ferraz em sua tese, a leitura que faço é de que o argumento de Demea é *a priori*.

1.2 Argumento *a posteriori* de Cleantes

Assim como Demea, Cleantes fala pela primeira vez sobre o argumento *a posteriori* na II Parte dos *Diálogos*. Nela, após Demea falar de alguns atributos característicos da divindade e de Filo fazer algumas observações a respeito da natureza e não da existência da divindade, Cleantes apresenta seu argumento. Ele pede para que seus interlocutores observem o mundo e contemplem o todo, todas as partes dele, para poderem notar o que ele podia ver, que o mundo na verdade era uma grande máquina, que por sua vez era subdividida em máquinas menores, e que elas se ajustavam¹² umas às outras com precisão, ou seja, que havia ordem no mundo, que as coisas, e de forma mais evidente a natureza, estavam dispostas de forma ordenada e esse princípio de ordem seria motivado pelo desígnio divino. Para ele, alguns objetos presentes na natureza eram semelhantes a alguns produtos que o ser humano produzia, embora, em alguns casos, os produtos na natureza ultrapassassem os desígnios e os pensamentos humanos. A partir dessa observação e da constatação dessa semelhança, ele infere que o

¹² Swinburne formula um argumento parecido com o apresentado por Cleantes nos *Diálogos*. No artigo Os argumentos do desígnio Swinburne apresenta os argumentos mais fortes em defesa da existência de Deus em duas formas. A primeira forma ele chama de argumento da ordem temporal, já a segunda de argumento da ordem espacial. Ao tratar desses argumentos ele afirma que: “A segunda forma de argumento — o argumento da ordem espacial — chama a nossa atenção para a complexa construção das plantas, dos animais e dos seres humanos. Estes estão organizados de modo a serem capazes de apanhar a comida a que o seu aparelho digestivo está adaptado, a escapar dos predadores mais preparados para apanhá-los, a criarem-se e a reproduzirem-se — são como máquinas muito complicadas. Ora, como é óbvio, há uma explicação bem conhecida de tudo isto em termos de evolução por selecção natural.” (SWINBURNE, 2015, p. 1)

autor da natureza seria de alguma forma similar ao espírito humano, embora possuísse faculdades superiores e seu trabalho fosse maior do que os realizados pelo homem. Nas palavras de Cleantes: “É por meio deste argumento *a posteriori* – e apenas por meio dele – que chegamos a provar a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas.”(HUME, 1992, p. 31).

Demea rejeita de imediato a conclusão de Cleantes, Filo questiona a forma que Cleantes se utiliza da analogia para comparar os produtos do engenho humano e os da divindade.¹³ Posteriormente, para manter sua aliança com Demea, ataca o argumento *a posteriori* de Cleantes (o argumento do desígnio), dizendo que somente pela experiência é possível apontar a verdadeira causa de um fenômeno, mas pelo que nos é dado a conhecer *a priori*, a matéria poderia conter o princípio da ordem em si. Mas, como vimos no subitem anterior, não é tão simples assim. Se para Demea bastasse apenas a fé, ele não precisaria apresentar argumentos da teologia racional para defender a existência da divindade, pois apesar de deixar claro que não se discutia a existência da divindade, mas somente sua natureza, na verdade ele tentava apresentar provas não só da existência, mas da necessidade da existência da divindade.¹⁴

Filo também defende que o conhecimento é obtido pela experiência, mas, nesse caso, ele mostra que se tomarmos o argumento *a priori*, qualquer hipótese poderia ser considerada válida. Vejamos o que ele diz:

Note agora, Demea, que, de acordo com este método de raciocínio (e isto, na verdade, é tacitamente admitido pelo próprio Cleantes), se segue que a ordem, o arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si sós a prova de um desígnio, mas apenas na medida em que já se tenha

¹³Trataremos desse tópico nos próximos capítulos.

¹⁴ É importante ressaltar que, ainda que todos tivessem como certa a existência da divindade, os interlocutores poderiam sentir a necessidade de discutir ou debater a existência da mesma. Porém não penso ser o caso, pois no início dos *Diálogos*, os três personagens concordam em não discutir o assunto e, de forma pouco clara, começam a discutir a existência da divindade. David Holley faz uma observação parecida, vejamos: “Dois dos três participantes principais na discussão da religião natural (assim como o narrador) afirmam que a existência de Deus é uma verdade óbvia e que não é posta em discussão por pessoas razoáveis. No entanto, tanto Philo quanto Demea, por diferentes razões, negam que a natureza de Deus seja um objeto de compreensão humana. Demea aceita um misticismo teológico que considera os atributos de Deus incompreensíveis e misteriosos.” (HOLLEY, 2002, p. 88). O que quero destacar aqui é que eles poderiam ter deixado claro que pensavam ser importante discutir a existência de Deus, por perceber que cada um dos debatedores possuía uma noção diferente da divindade e da existência da mesma, ou seja, eles poderiam ter assumido a necessidade de se discutir a existência de Deus, o que não fizeram. Mas, embora essa seja a discussão notadamente central dos personagens, me atenho a investigar o princípio de organização do mundo. Se essa organização é proveniente do desígnio divino, como Cleantes defende, ou se esse princípio pode estar originalmente na matéria.

constatado pela experiência que eles procedem de um tal princípio. Por tudo que nos é dado saber *a priori*, a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou o móvel da ordem, do mesmo modo que a mente os contém. (HUME, 1992, p. 35).

Nessa passagem, podemos ver elementos favoráveis ao argumento de Cleantes. Por outro lado, balizados pelo conhecimento *a priori*, é apresentada uma outra hipótese (igualmente compatível com a hipótese de Cleantes) para o ordenamento do universo. Até onde podemos considerar essa afirmação de Filo como uma possível defesa do argumento *a priori*? Pois, o que vemos, quando seguimos o raciocínio de Filo, é que ele faz menção à importância da experiência no conhecimento das questões de fato. Acerca disso, Filo afirma que “[...] todas as inferências acerca de fatos estão fundadas na experiência [...]” (HUME, 1992, p. 35). Toda essa argumentação só reforça o argumento de Cleantes, que é justamente a posição contrária a que Filo defende neste momento. Penso que o personagem não poderia expressar uma opinião diferente, uma vez que essa premissa é central na filosofia de Hume.

Toda a argumentação de Cleantes está baseada na experiência, na verdade ele constantemente afirma essa premissa em seus argumentos. Filo, contra argumentando, questiona se alguém poderia dizer seriamente que o universo ordenado proviria de “algum pensamento ou artifício de tipo humano, porque disso temos experiência”, e acrescenta, desafiando Cleantes, que seria necessário ter experiência da origem de mundos para provar tal raciocínio, e não apenas uma comparação disso com a construção de navios ou cidades (HUME, 1992, p. 41). Neste ponto, Cleantes interrompe Filo e diz:

Como você sabe, faz-se ordinariamente uma distinção entre razão e experiência, mesmo quando o que está em jogo são questões de fato e existência, embora se descubra, ao analisar-se adequadamente essa razão, que ela não é nada mais que uma espécie de experiência. Provar pela experiência que o Universo tem uma origem mental não é mais contrário ao discurso comum do que provar pela experiência o movimento da Terra. E um sofista poderia levantar contra o sistema copernicano essas mesmas objeções que você apressou-se a oferecer aos meus raciocínios. (HUME, 1992, p. 42).

Para ele, a razão ou esse pensamento de tipo humano também seria uma espécie de experiência, e Cleantes usa como exemplo o movimento da Terra, uma vez que é

possível fazer analogia entre a Terra e outros planetas (o próprio Filo fez esse tipo de analogia). Poderíamos inferir alguns motivos que poderiam ter conduzido Hume a fazer isso com Cleantes, colocando-o numa posição difícil. Vejamos: 1) para que Filo pudesse explicar outras possibilidades de desacreditar o argumento do desígnio, uma vez que ele não é especificamente contra o argumento por ele ser *a posteriori*, mas por haver outras possibilidades de se explicar a ordenação do mundo; e/ou 2) para poder desenvolver outros aspectos de seu argumento, ou melhor, desenvolver a defesa do argumento do desígnio pela analogia entre o artifício humano e o divino. O fato é que, nas partes seguintes dos *Diálogos*, as participações do personagem Cleantes começam a dialogar mais com Filo sobre as hipóteses do princípio de organização do universo levantadas pelos dois. Nas partes III e IV, e a partir da parte V, ele trabalha a questão da semelhança, da analogia, da causa necessária (levantada por Demea) e das tradicionais características atribuídas à divindade. Em todos os momentos que Cleantes faz defesa do argumento do desígnio, está fazendo uma defesa do argumento *a posteriori*. Como trabalharemos a questão do princípio de organização (originado pelo desígnio divino em Cleantes e intrínseco à matéria em Filo) no próximo capítulo, examinaremos melhor o debate entre Cleantes e Filo no mesmo capítulo.

1.3 Argumento de Filo

1.3.1 Argumento cético de Filo

Neste subitem trabalharemos alguns argumentos de Filo onde podemos identificar sua predileção pelo ceticismo.

Na primeira parte dos *Diálogos*, em suas primeiras falas, Cleantes classifica Filo como cético ao concluir que, para Filo, a fé religiosa deveria ser edificada sobre o ceticismo filosófico. Vejamos o que Filo havia dito para que Cleantes pudesse concluir tão rapidamente essa proposição.

Filo começa comentando o método que Demea utiliza para educar seus filhos. Ele ensinava primeiro lógica, depois ética, a seguir física e por último a natureza dos deuses, seguindo o método de educação da antiguidade¹⁵. O interessante é que, para Filo, Demea inverte o método e usa a filosofia ao contrário, pois esta, somada à erudição, leva à destruição dos princípios religiosos. Demea, por sua vez, utiliza o

¹⁵Mencionado no subitem “Argumento *a posteriori* de Demea” deste trabalho.

método de educação da antiguidade, ensinando por último a seus filhos a natureza dos deuses, mas, no decorrer de sua educação, Demea os acostuma desde cedo à devoção à divindade, instruindo e aconselhando-os constantemente. Através de aconselhamentos, de instruções e do exemplo, ele imprime no espírito de seus filhos o hábito de reverenciar os princípios da religião, fazendo com que o que estudam não interfira em sua crença. Demea disse que:

[...] à medida que vão percorrendo todas as outras ciências, chamo sua atenção para a incerteza de cada uma delas, para as eternas disputas entre os homens, para a obscuridade de toda filosofia e para as conclusões despropositadas e ridículas a que alguns dos maiores gênios chegaram a partir dos princípios da mera razão humana. Assim, depois de ter adestrado suas mentes na prática de uma apropriada submissão e modéstia, não hesito mais em introduzi-los nos maiores mistérios da religião, sem temer aquela presunçosa arrogância da filosofia, que poderia levá-los a rejeitar as mais bem fundadas doutrinas e opiniões. (HUME, 1992, p. 10-11)

Como já havia dito, Demea treina a mente de seus filhos, para que o que eles vierem a aprender não os faça rejeitar os princípios religiosos ensinados por ele. Outra possibilidade seria a que Filo mencionou ocorrer comumente, ou seja, fazer com que fossem destruídos os princípios religiosos aprendidos pelas crianças. Só que Filo vai além e começa a apresentar também suas incertezas, expondo seus questionamentos em relação ao que estava posto até então. Vejamos:

Que se dê a devida atenção às incertezas e infundáveis contradições que dela provêm, mesmo em assuntos da vida e da prática cotidianas. Tenhamos presentes diante de nós os erros e ilusões de nossos próprios sentidos, as dificuldades insuperáveis que acompanham os primeiros princípios de todos os sistemas, as contradições que decorrem das próprias ideias de matéria, causa e efeito, extensão, espaço, tempo, movimento e, numa palavra, quantidade, em todos seus aspectos, que é o objeto da única ciência que pode com justiça aspirar a alguma certeza ou evidência. Quando esses tópicos são mostrados em suas verdadeiras cores, tal como o fazem alguns filósofos e quase todos os teólogos, quem poderá preservar um grau suficiente de confiança nessa frágil faculdade da razão a ponto de sentir qualquer respeito por suas conclusões sobre tópicos tão elevados, tão abstratos, tão distantes da vida e da experiência cotidianas? (HUME, 1992, p. 11-12).

Torna-se hábito nas falas de Filo apresentar vários exemplos e até mesmo outras possibilidades diferentes ou contrárias às de seus interlocutores. Mas nessa passagem acima é onde ele começa a lançar dúvidas na conversa entre seus amigos. O interessante, nesta passagem, é que suas dúvidas são absolutamente plausíveis. Ele não apresenta argumentos surgidos do nada ou em qualquer direção, ao contrário, eles são bem direcionados e precisos. Como conseguir certeza e evidência sobre algo de que não temos observação ou experiência? Ou como confiar que uma prova indutiva nos fornecerá uma evidência conclusiva sobre questões de fato e existência, quando sabemos que é das relações de ideias que se pode esperar esse tipo de demonstração?

Se seguirmos com o texto dos *Diálogos*, vemos que Filo não tenta fugir do título de cético¹⁶, mas de participante de seita cética, indicado por Cleantes. Comentando a respeito, Filo diz o seguinte:

Todos os céticos alegam que a razão, se considerada em abstrato, fornece argumentos irrespondíveis contra si mesma, e que jamais poderíamos sustentar alguma convicção ou certeza, sobre qualquer assunto, se não fosse pelo fato de que os raciocínios céticos, sendo tão refinados e sutis, são incapazes de se contrapor aos argumentos mais sólidos e naturais, derivados dos sentidos e da experiência. Mas é claro que, no momento em que nossos argumentos perdem essa vantagem e se afastam da vida comum, eles se colocam em pé de igualdade com o ceticismo mais refinado e não podem mais opor-se a ele e contrabalançá-lo. Ambos passam a ter o mesmo peso, e a mente é levada a permanecer em suspenso entre eles. E é exatamente essa suspensão, ou equilíbrio, que constitui o triunfo do ceticismo. (HUME, 1992, p. 18).

Filo vê como vantajoso uma análise mais cética dos argumentos e no decorrer dos *Diálogos*, como podemos ver, esse posicionamento é de extrema importância, pois é por meio dele que muitas outras possibilidades de explicar o ordenamento da natureza ou a discussão da divindade são apresentadas.

1.3.2 Filo como porta-voz de Hume

¹⁶Analizando algumas observações apresentadas por Coventry sobre o ceticismo nas obras humeanas, O argumento cético também pode ser aplicado na consideração da crença. Nós poderíamos reter um grau de crença suficiente para nossos propósitos devido a uma carência de capacidade mental de seguir nossas reflexões. Acerca disso, Coventry afirma o seguinte: “o argumento cético parece ser que a razão por si só é debilitada, pois a razão “fornece argumentos invencíveis contra si mesma” e resultaria, na realidade, numa perda de crença, ou “convicção ou segurança”, em qualquer assunto se não fosse pelo fato de que o raciocínio cético é muito complicado para nós.” (COVENTRY, 2009, p. 181-182).

Analisaremos parte dos argumentos de Filo, onde é possível identificar seu ceticismo. Flávio Luiz Teixeira, em sua dissertação de mestrado *A crítica de David Hume à religião*, faz uma análise do personagem Filo e identifica um perfil cético moderado, no que diz respeito às questões teológicas, uma vez que Demea e Cleantes demonstram seus posicionamentos teológicos de forma mais enrigecida. Teixeira diz o seguinte:

[...] o filósofo faz uma intransigente defesa do ceticismo moderado, como única forma de afastar as incertezas, preconceitos, superstições, fantasias e possibilitar a obtenção de alguma verdade. Para Hume, o ceticismo extremado impossibilitaria a vida, pois tornaria incerto mesmo as coisas mais elementares de nosso cotidiano. Desta forma, parece-nos que Fílon se afigura como o personagem dos Diálogos que mais se aproxima do ponto de vista pessoal de Hume. (TEIXEIRA, 2012, p. 45).

Teixeira se posiciona de forma favorável à defesa de que Filo fala por Hume. Ele cita alguns comentadores que possuem opinião igual à dele:

A. J. Ayer, [...] afirma que “No desenrolar dos Diálogos, Fílon é aquele que tem mais a dizer, e isto é uma razão para concluir que ele fala por Hume”, [...] David O’Connor, [...] esclarece que “Embora haja um desacordo entre os estudiosos, o consenso aparente é que Fílon é o principal porta-voz do autor”. Ainda Domingo Cabezas assevera que “Cada um dos personagens representa uma posição filosófica com respeito a Deus: Demea é o fideísta, Cleantes personifica o racionalismo, entretanto, de modo geral, a posição de Hume é exposta por Fílon” (TEIXEIRA, 2012, p. 45).

O argumento de A. J. Ayer, citado por Teixeira para considerar qual personagem fala por Hume, é o da quantidade. É razoável, mas não pode ser conclusivo, pois os outros personagens poderiam ter apresentado maior conteúdo filosófico em suas falas. É possível concordar com Ayer pelo que Filo fala e não pela quantidade de suas falas. A citação de O'Connor apenas aponta uma constatação quantitativa dos comentadores, mas o peso dessa constatação é sem dúvida relevante, pois demonstra que a maioria dos estudiosos de Hume concordam que as falas de Filo são mesmo as mais utilizadas para expressar a posição do autor. Já a última citação, de Cabezas, é interessante, pois faz analogia da posição do personagem Filo com a de Hume em relação a Deus. Evelise

Rosane Laux, em sua dissertação de mestrado, *Do argumento do desígnio: David Hume*, em vários momentos, ao se referir ao personagem Filo, coloca “Hume” entre parênteses, sinalizando que o mesmo usa o personagem como seu porta-voz.

O que pensar em relação a isso? Ora, sem dúvida Hume utilizaria, se não um ou dois, todos os personagens do livro para, cada um a seu tempo, trabalhar as principais questões de sua filosofia. Como não perceber isso, se em algumas passagens é simplesmente reescrito, e até com as mesmas palavras, trechos de suas investigações nas falas de seus personagens? Sem dúvida, Hume fala através de seus personagens, e utiliza Filo um número maior de vezes para isso. O que mais corrobora ou mais chama atenção para se fazer uma analogia de Hume com Filo é o posicionamento cético do personagem. Mas em que isso nos ajudaria? Acredito que esse registro possa nos fornecer um ponto de reflexão, pois Cleantes, desde o início dos *Diálogos*, defende o argumento do desígnio (que é *a posteriori*). Para ele, a ordem presente no mundo é originada de um planejamento divino, e Filo apresenta uma hipótese contrária, defendendo que o princípio de ordem poderia estar na própria matéria. Se as falas de Filo tendem em sua maioria a ser as de Hume, podemos inferir que a hipótese levantada por esse personagem seria importante, quer seja para aprofundar a análise do próprio argumento do desígnio, quer seja por si própria.

1.4 Considerações do capítulo

Este capítulo tinha por objetivo apresentar, situando-os preliminarmente, os argumentos-chave de cada personagem. Demea não aceita a conclusão de Cleantes, ele não aceita que exista semelhança do ser humano com a divindade e nem que na prova apresentada por Cleantes não seja utilizada uma demonstração dedutiva ou um argumento formal, ao contrário, ele defende desde o início o argumento *a priori*. Mas, como vimos, fica preso numa dificuldade, a de que uma das premissas de seu argumento é *a posteriori*, sem mencionar a prova cosmológica, que desde sua concepção é confusa ou contraditória por si mesma, conforme discorreremos no subitem 1.1.2. Penso ter demonstrado bem essas dificuldades e a posição de Demea em relação à natureza e à existência da divindade. Além disso é importante mostrar que no sistema humeano o conhecimento das questões de fato e existência se dão por meio da experiência e não pelo conhecimento *a priori*, desdobrando esse argumento defendido por Demea para

mostrar essa impossibilidade de se provar (empiricamente) a existência divina pelo argumento *a priori* (tampouco pelo *a posteriori*). Mas, observados todos os elementos do argumento de Demea, julguei importante apresentá-los, pois é Demea quem muitas vezes possibilita que a discussão principal continue. Cleantes e Filo, trabalhando seus argumentos, discutem a questão que é central nesta pesquisa, que seria o princípio de ordem no mundo, e sem as intervenções de Demea esse diálogo não tomaria a profundidade que tomou. Acresce-se a isso a importância de Demea para trabalhar a questão do argumento *a priori* e demonstrar que, em sentido empírico, não seria possível provar a existência de Deus por tais argumentos.

O argumento *a posteriori* (que é o argumento do desígnio) de Cleantes foi superficialmente demonstrado, mas há motivo justificável para isso. No decorrer desta pesquisa ele será mais bem desdobrado nos próximos capítulos. Mas acredito ter apresentado em linhas gerais o argumento que Cleantes irá trabalhar na defesa do argumento do desígnio. Neste capítulo já apresentei em alguns momentos Cleantes defendendo que o princípio de ordem no mundo teria origem no desígnio de uma divindade, no próximo capítulo trabalharemos justamente estes argumentos, bem como os argumentos contrários propostos por Filo.

De modo incipiente, aqui também apresentamos o argumento cético de Filo. Esse personagem é sem dúvida o mais complexo. Ele utiliza os argumentos dos outros dois para, no decorrer dos *Diálogos*, formular sua própria teoria e para seus argumentos se tornarem mais fortes e pujantes. Ele se alia a Demea contra o antropomorfismo de Cleantes, ao mesmo tempo, defende que o conhecimento das questões de fato e existência devem se dar por meio de experiência, o que seria um argumento a favor de Cleantes. Mas para manter sua “aliança” com Demea, ou por outros motivos, ele apresenta outra hipótese para o ordenamento das coisas (o princípio de ordem no mundo). Filo afirma que o conhecimento das questões de fato ocorre por meio da experiência, mas ressalta que, pelo que nos é dado saber *a priori*, a matéria pode conter em si mesma a fonte da ordem. Contrapõe-se, assim, ao argumento central de Cleantes, que defende que o princípio de ordem se originado desígnio divino. Ou seja, ele mostra que é possível outra hipótese. E não é só nesse momento, no decorrer de todo o livro, esse personagem sempre apresenta uma outra possibilidade ou opção para o argumento examinado, com vistas a enfraquecer o argumento do interlocutor, pois considera que não é possível ter certeza de que aquele argumento é o certo. Então, postula outro.

Trabalharemos outros argumentos de Filo no decorrer desta pesquisa e poderemos observar melhor o comportamento deste personagem e dos demais nos próximos capítulos. Neles, daremos continuidade ao argumento central desta pesquisa, que visa analisar o princípio de ordem no universo, e trabalharemos melhor os argumentos e contra-argumentos de Cleantes e Filo.

2 PRINCÍPIO DE ORGANIZAÇÃO DO UNIVERSO

Como mencionamos no primeiro capítulo, Cleantes apresenta o argumento do desígnio na segunda parte dos *Diálogos*. Naquele capítulo apresentamos a argumentação de cada um dos personagens, a saber, a defesa do argumento *a priori* feita por Demea, a do argumento *a posteriori* por Cleantes e as objeções propostas por Filo. Neste capítulo, apresentaremos uma das partes que serve de fundamento para o argumento do desígnio nas falas de Cleantes, a saber, o ordenamento das coisas. Examinaremos se o ordenamento das coisas se deu pelo desígnio de uma mente inteligente, como defende Cleantes, ou se esse ordenamento está contido na própria matéria, como contra argumenta o personagem Filo.

Algo interessante neste capítulo são os apontamentos de Marcos Silva sobre o argumento do desígnio no capítulo 11 da *Investigação*. Para Silva, Hume teria apresentado a questão do argumento do desígnio de uma forma diferente do que fizera nos *Diálogos*. Outro aspecto importante deste capítulo é uma nova possibilidade de leitura dos *Diálogos* que José Oscar de Almeida Marques apresenta. Uma das questões que examinaremos a partir desta nova proposta de leitura é se a hipótese de Cleantes, a respeito do ordenamento das coisas no mundo, poderia ser mais completa que a proposta por Filo. A outra questão que trabalharemos examina se a hipótese de Filo (de que o princípio de ordem é intrínseco à matéria) seria uma alternativa a hipótese de Cleantes.

2.1 O ordenamento das coisas por uma mente inteligente

Ao pedir para olharem para o mundo ao redor, o todo e as partes, Cleantes apresenta o mundo como uma grande máquina, e suas partes ou divisões como máquinas menores (também com subdivisões). Porém, a diferença é que as faculdades empregadas para fazer o mundo e suas partes seriam em sumo grau superiores às humanas. Cleantes diz que:

Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma precisão que leva ao êxtase todos aqueles que já as contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda a Natureza,

assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. (HUME, 1992, p. 30-31).

Há uma analogia entre os produtos. O personagem Cleantes faz uma analogia de que esses produtos são máquinas. O mundo é uma grande máquina e suas partes seriam subdivisões dela, ou seja, infinitas máquinas menores. Essa máquina, que é o mundo, foi feita de forma semelhante às que o homem faz, na medida em que existe alguém que as projeta, que pensa em cada detalhe para que suas partes se encaixem e para que elas operem em harmonia e façam o todo (que seria o mundo, ou o universo) funcionar.

Cleantes tenta mostrar a Filo e Demea, a regularidade na natureza, como as coisas funcionam em harmonia. O sol nasce todos os dias de um lado e se põe do outro. A chuva cai e rega as plantas, que por sua vez crescem e produzem frutos e alimentam os animais e os humanos. A regularidade da natureza parece sustentar a cadeia alimentar. As estações do ano se repetem regularmente. Enfim, os eventos naturais parecem viver em ordem, as leis da natureza funcionam e são organizadas, bem como todos os outros pontos da natureza onde podemos perceber ordenamento.

Para Cleantes, como os efeitos eram semelhantes (pois para ele o ajustamento da natureza assemelhava-se exatamente ao engenho humano), inferir a semelhança do autor da natureza com o espírito humano era algo natural. Mas ele vai mais longe e argumenta que somente com o argumento *a posteriori* é possível provar a existência da divindade e a semelhança de sua mente com a humana.¹⁷

Marcos da Silva (2006) compara o posicionamento de Hume em relação ao argumento do desígnio na *Investigação* e posteriormente nos *Diálogos*. Ele pede para pressupormos que a criação (o mundo ou o universo) seja o produto de um criador ou

¹⁷Após esse argumento, Demea redargui com o argumento *a priori*, e Filo inicia sua argumentação contra a analogia de Cleantes, uma vez que o mesmo disse estar de acordo com todas as regras da analogia. Filo se posiciona contrariamente. Mas isso veremos no próximo capítulo, que será sobre a analogia e a similaridade. Neste capítulo, trabalharemos apenas o argumento do desígnio, mais especificamente, os argumentos a favor e contra o ordenamento gerado por uma mente inteligente. Gaskin, no artigo *Hume and the design argument*, ao analisar a passagem onde Filo afirma que a “ordem, arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si sós a prova de um desígnio, mas apenas na medida em que já se tenha constatado pela experiência que eles procedem de um tal princípio.” (HUME, 1992, p. 35), nos diz que “o argumento do desígnio é um argumento empírico e que ele não possa ser forçado a suprir a forma do argumento cosmológico a priori, afirmando que ‘a ordem só pode surgir de um agente causal’, pode parecer algo óbvio. Mas nesta observação Hume está também negando que a ordem está sempre e intrinsecamente relacionada com um agente causal.” (GASKIN, 1976, p. 339). Para ele não há nada que relacione especialmente a ordem a um agente causal.

criadores (como fez o epicurista¹⁸). Para ele, se aceitarmos este pressuposto, não significa que negamos que o universo esteja ordenado numa relação proporcional à causa. “Nesse sentido, a harmonia, o ajuste, o equilíbrio seriam resultados de um criador extremamente inteligente. Ou seja, não se está a negar, até aqui, que o universo seja realmente um processo articulado por um criador.” (SILVA, 2006, p. 117).

Silva trabalha a pressuposição de que a ordenação do universo sugere um criador. Ele diz: “Vamos admitir novamente a pressuposição antes feita: a ordenação do universo sugere como sua causa um criador. Seria legítimo inferir como causa do universo um criador. No entanto, não seria legítimo inferirmos que sua ação seria permanente.” (SILVA, 2006, p. 117). Para ele, que analisa o epicurista, é plausível a sugestão de um criador, mas esse criador, que é a causa dos efeitos, não agiria indefinidamente provocando os efeitos que conhecemos. É igualmente plausível que esses efeitos parem.

[...] da mesma forma que não podemos assegurar que o sol nascerá amanhã, ainda que ele o tenha feito todos os dias até agora, não podemos igualmente ter a certeza de que a ação do criador continuará a ser exercida. A razão para isto é bastante simples: do efeito atual podemos inferir uma causa, mas disto não se segue *necessariamente* que no futuro a mesma causa continuará a exercer seu poder. Então, é *possível* que a causa cesse de produzir os efeitos familiares. Em suma, o epicurista parece achar plausível que se admita um criador como causa; mas, uma vez que este argumento tem seu débito de validade com os efeitos, não se pode inferir que a causa tenha qualquer outro atributo que não seja permitido pela observação dos efeitos (a proporcionalidade antes admitida). (SILVA, 2006, p. 117).

Para o epicurista, a hipótese da ação permanente do planejador também decorreria do fato de que os seres humanos tendem a acreditar numa semelhança de seus desígnios com os do criador. “A crença na regularidade natural nos conduz, afirma o epicurista, a crer igualmente que o planejador optará pela continuidade da regularidade.” (SILVA, 2006, p. 118). Porém, o epicurista rejeita esta hipótese mais uma vez, devido à fraqueza analógica que ela exhibe. Para ele, o comportamento do planejador não segue o comportamento habitual dos seres. “Além disso, os efeitos do comportamento humano poderiam ser rastreados até suas causas (observáveis), mas os efeitos da ação do planejador continuariam para sempre inacessíveis.” (SILVA, 2006, p.

¹⁸ Personagem apresentado na seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano*.

118). Como é possível observar, o epicurista nega somente a analogia, “não o fato de que se poderia inferir o planejamento, mesmo que a causa deste fosse (como seria neste caso) inobservável.” (SILVA, 2006, p. 118).

Silva observa que a intervenção final de Hume, na seção XI da *Investigação*, conduz à “sugestão de que o argumento combatido pelo epicurista, pelo fato de se estruturar na passagem dos efeitos para a causa, realmente teria alguma dificuldade em ser estabelecido.” (SILVA, 2006, p. 118). Mas na *Investigação* ocorre o contrário do que se dá nos *Diálogos*, ali Hume adota uma atitude cautelosa, pois não concorda com o discurso do epicurista, apenas conclui que seus argumentos acabam estabelecendo certas dificuldades para a ideia de planejador. (SILVA, 2006, p. 118).

Para Álvaro Nunes, o argumento do desígnio não prova (no sentido empírico) a existência de Deus, ele diz algo interessante na segunda nota de rodapé do artigo *Será que Deus existe?* Vejamos:

É frequente pensar-se que a probabilidade de uma afirmação ser verdadeira depende do argumento que a suporta. Mas a verdade de uma afirmação, qualquer que ela seja, depende do estado de coisas no mundo e será ou não verdadeira consoante corresponda ou não a esse estado de coisas. A verdade ou falsidade de uma afirmação é, portanto, independente de argumentos. O que os argumentos podem fazer — e os bons argumentos fazem-no — é fornecer-nos razões para acreditarmos, no caso dos argumentos dedutivos, que a conclusão é verdadeira, e, no caso dos argumentos não-dedutivos, que a probabilidade de que seja verdadeira é elevada. Mas, repetimos, os argumentos, mesmo que sejam bons, nunca tornam uma afirmação verdadeira. (NUNES, 2015, p. 18).

Silva, pensando no ordenamento social e analisando os argumentos epicuristas trabalhados por Hume na seção XI da *Investigação*, diz:

O epicurista rejeita a diligência dos pensadores que procuraram levar às últimas consequências a investigação filosófica que os conduziu a demonstrar a força do argumento a favor da existência de um planejador do universo. Em seguida, acrescenta que esse seu argumento não poderia ser utilizado como uma instância negativa com respeito ao funcionamento e ordenamento da vida social. E, após admitir que não estaria a negar a existência divina, o epicurista enfatiza que o principal ou único argumento em favor dela seria o da ordem natural. Há ordem *demais*, e isto não poderia ser por acaso: a observação do curso regular da natureza nos conduz à conclusão de que a disposição natural percebida é produto de um planejador.

Todavia, o argumento seria construído partindo-se dos efeitos para a causa; quer dizer, da ordem natural inferimos o planejador. (SILVA, 2006, p. 116-117)

Penso que a citação de Nunes, nos leva a refletir melhor sobre a natureza dos argumentos e as consequências que eles produzem. Realmente um argumento não torna uma afirmação verdadeira, o argumento pode explicitar uma afirmação verdadeira, ou pode facilitar a percepção da verdade, mas o argumento não vai tornar algo existente. Destaco aqui os argumentos não-dedutivos, que são justamente o tipo de argumento que Cleantes defende, e o que se pode esperar deles é uma grande probabilidade de que esses argumentos sejam verdadeiros. O que parece estar de acordo com o pensamento de Nunes, pois em sua definição, o argumento do desígnio é um argumento não-dedutivo que não prova de modo incontestável a existência de Deus, mas o máximo que o “argumento pode fazer é mostrar que a probabilidade de a sua conclusão (a saber, que Deus existe) ser verdadeira é elevada.” (NUNES, 2015, p. 3). Já na citação de Silva, vemos mais um argumento que contribui para a defesa do argumento do desígnio. Há ordem e isso é bem percebido, ele até o enfatiza, “há ordem demais, e isso não poderia ser por acaso” (SILVA, 2006, p. 117). Essa ordem natural leva a pensar num planejador, num arquiteto do mundo. Quando algo funciona bem e de forma organizada, somos levados a inferir que houve um planejamento feito por alguém ou um grupo de pessoas inteligentes, da mesma forma, a existência do mundo suscita a necessidade de pensar na existência de um criador dele, e, mais do que isso, em um criador inteligente que o planejou e criou. O problema, como Silva apresentou, ocorre porque o argumento é elaborado partindo dos efeitos (ordem) para a causa (criador). Ou seja, só pensamos num criador porque existe ordem na criação, se não houvesse, a possibilidade de um criador inteligente seria menos provável ou não pensada. Só que o problema não se encerra aí, ele é bem maior, pois Cleantes não defende o desígnio como um dos argumentos para se provar a existência de Deus, ele defende o argumento como sendo “o” argumento para se provar sua existência, pois para ele “é por meio deste argumento a posteriori – e apenas por meio dele – que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humanas.” (HUME, 1992, p. 31).

Os dois argumentos apresentados aqui, o primeiro de Nunes, que diz que o argumento não torna uma afirmação verdadeira, e o segundo de Silva, que afirma que a ordem na natureza nos leva a inferir uma divindade, conduzindo-nos dos efeitos para a

causa e não o contrário, apesar de nos fazerem pensar na necessidade da existência de um criador, não mostram os meios de se provar sua existência. Nas palavras de Evelise Laux, o argumento do desígnio, “apesar de simples e elegante, não prova de maneira alguma a existência de Deus e, conseqüentemente não prova a criação do mundo por Este. O máximo que consegue é provar a elevada probabilidade de a sua conclusão, a de que Deus exista, seja verdadeira [...]” (LAUX, 2010, p. 36). Laux utiliza a tese de Nunes para formular sua posição de que a existência de Deus não pode ser provada pelo argumento do desígnio, porém o que podemos inferir é que permanece provável que Deus exista, a questão que resta é a de como provar sua existência por meio dos efeitos produzidos pela causa, ou seja, por meio de suas possíveis criações e não por si mesmo.

2.2 Princípio da ordem na matéria

Filo, após o primeiro argumento de Cleantes em defesa do desígnio, analisa detalhadamente o que Cleantes havia dito. Para explicar o argumento usado por Cleantes, e para explicar seu raciocínio para argumentar contra ele, Filo diz que se alguém abstraísse tudo o que sabia seria incapaz de decidir por suas ideias como o universo deveria se apresentar (qual cenário deveria exhibir). Da mesma forma, esse indivíduo seria incapaz de dar preferência a uma situação ou estado de coisas, pois:

já que nada daquilo que ele concebe claramente pode ser tomado como impossível ou como envolvendo uma contradição, todas as fantasias de sua imaginação estariam em pé de igualdade; e ele não seria capaz de oferecer qualquer razão imparcial para aderir a uma ideia ou sistema e rejeitar outros que são igualmente possíveis.(HUME, 1992, p. 34).

Em outras palavras, ele não saberia o que seria real ou fantasia, seu juízo estaria comprometido e não poderia servir de base para escolher uma ideia ou sistema.

Outro ponto que surge no desenvolvimento do argumento de Filo é o de que, ao contemplar o mundo, seria impossível identificar imediatamente a causa de um evento, e seria ainda menos possível identificar a causa da totalidade das coisas ou do universo. Com isso, sua imaginação poderia fornecer várias representações possíveis desse mundo ou universo, mas, “por serem igualmente possíveis, ele não chegaria por si mesmo a uma explicação satisfatória para o fato de preferir um deles aos restantes. É somente a experiência que pode apontar-lhe a verdadeira causa de qualquer fenômeno. (HUME,

1992, p. 34). Podemos então entender que a visão que essa pessoa teria causado universo poderia não condizer com a realidade. Após essa breve explicação, Filo introduz o argumento de que o ordenamento poderia estar na matéria, conforme exposto abaixo:

Note agora, Demea, que, de acordo com este método de raciocínio (e isto, na verdade, é tacitamente admitido pelo próprio Cleantes), se segue que a ordem, o arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si sós a prova de um desígnio, mas apenas na medida em que eles procedem de um tal princípio. Por tudo que nos é dado saber *a priori*, a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou o móvel da ordem, do mesmo modo que a mente os contém. Supor que os diversos elementos – a partir de uma causa interna desconhecida – possam arranjar-se da maneira mais elaborada não é mais difícil do que imaginar que suas ideias, a partir de uma causa interna desconhecida semelhante, venham a dispor-se dessa mesma maneira no interior da grande mente universal. (HUME, 1992, p. 35)

Esse trecho contém pelo menos duas observações importantes. A primeira é que Filo reconhece que há uma ordem disposta no mundo, mas, como ele mesmo disse, isso não é suficiente para provar que o desígnio existe, para isso é preciso haver um princípio que a gerou. Esse ordenamento seria o efeito de uma causa, assim, para conseguir provar o desígnio, seria preciso provar a existência da causa. A segunda observação é que para Cleantes existe uma mente que conferiu ordem a todo o universo, mas Filo tenta mostrar a plausibilidade de outra hipótese, ou seja, que a própria matéria pode conter em si a fonte da ordem. A causa seria desconhecida, mas o princípio do ordenamento estaria presente, o que não seria tão diferente de pensar na causa de um ordenamento provida por uma grande mente universal.

Que as duas suposições são possíveis, os dois personagens concordaram, mas Cleantes havia apresentado algumas diferenças que não poderiam ser deixadas de lado e Filo as mencionou em seus argumentos. Ele disse que se fosse lançado ao ar um conjunto de “diversas peças de aço, sem talhe ou forma; elas jamais se arranjarão por si mesmas de modo a produzir um relógio.” (HUME, 1992, p. 35-36). Da mesma forma, sem um arquiteto, uma casa não é edificada se juntarmos argamassa e madeira num local. Mas, se as ideias formam um projeto de um relógio ou casa na mente, há, para ele, um princípio desconhecido de organização. “A experiência, portanto, prova que há um princípio originário de ordenação na mente, mas não na matéria.” (HUME, 1992, p. 36).

Nos *Diálogos* de acordo com Silva (2006), Hume (por intermédio de Filo)¹⁹ ataca o desígnio com outras estratégias. Vejamos o que diz o comentador:

Em primeiro lugar, ele mantém um acordo com Demea, no sentido de que a natureza de Deus (pressupondo-a com seus atributos familiares, como onipotência, onisciência e bondade infinitas), por ser inatingível a seres providos de recursos cognitivos tão limitados como os nossos, não poderia ser conhecida através da experiência. Em segundo lugar, a experiência seria uma prova de um princípio ordenador, não da natureza ou de Deus, mas de nossa própria mente. Em terceiro lugar, a experiência revela não apenas a bondade infinita de Deus, mas também traria consigo a maldade; neste caso, ou Deus seria também responsável pela maldade, ou então seria incapaz de detê-la – de qualquer modo, em um ou outro caso, faltaria a ele um ou outro atributo.” (SILVA, 2006, p. 119).

Já havíamos visto que Filo se alia a Demea para defender tese contrária ao argumento do desígnio. Aqui, o comentador discorre sobre isso primeiramente, mas apresenta mais dois pontos interessantes. O segundo ponto, por exemplo, “a experiência seria uma prova de um princípio ordenador, não da natureza ou de Deus, mas de nossa própria mente”, podemos comprová-lo nos *Diálogos* quando Filo diz: “A experiência, portanto, prova que há um princípio originário de ordenação na mente, mas não na matéria.” (HUME, 1992, p. 36). Somente pela experiência é possível apontar a causa de um fenômeno. A princípio, essa premissa é mais importante para a defesa do argumento do desígnio (que é a posteriori), mas como Filo sabia que seria impossível não usá-la para obter conhecimento sobre questões de fato, ele também defende essa premissa, como ficou evidente nas citações. Porém ela pode ser usada de duas formas, e Filo o faz. Ao mesmo tempo que a experiência poderia ser usada como prova de um princípio ordenador, ela não poderia ser usada como prova da natureza de Deus, com isso a força do acordo de Filo e Demea (que defende a impossibilidade de conhecimento da natureza de Deus) fica maior. O terceiro ponto, apresentado na citação, é o de que a experiência põe em paralelo a bondade infinita de Deus e a maldade que existe no mundo²⁰. Penso que, utilizando a teoria humeana, chegar a essa conclusão seria impossível, porque pela

¹⁹Silva é um dos comentadores que assumem a leitura de que Filo representa Hume nos *Diálogos*, o que estaria claro pelo menos nesse momento de ataque ao argumento do desígnio e de concordância com Demea.

²⁰O terceiro ponto da citação de Silva levaria a discussão para um tema (os atributos morais de Deus) que não é o objetivo deste capítulo, desta forma, não continuarei trabalhando a segunda parte do terceiro ponto, mas creio ter ficado evidente o sentido que Silva quis transmitir.

experiência conhecemos os efeitos da causa, que podem ser bons ou ruins, mas não temos a experiência de Deus ou deuses para conhecer sua causa, tudo o que conhecemos são os possíveis efeitos das possíveis causas e não a causa propriamente dita.²¹

Silva apresenta outra hipótese, na qual postula que o argumento de Hume (nos *Diálogos*) deve ser compreendido como “1) um argumento que se destina a problematizar a necessidade do planejador que resultaria de nosso espanto com a harmonia natural e como 2) um argumento que tenta explicar, sem a pressuposição do desígnio, o fato da ordenação natural.” (SILVA, 2006, p. 121). Para o pesquisador, Hume e Cleantes concordam que o único argumentodigno de investigação a favor da existência de um planejador seria o argumento do desígnio, ele recorre a Mounce²² para reforçar seu argumento. De acordo com Silva, Mounce (da mesma forma que Ayer) também admite a hipótese de que Hume concorda com Cleantes quanto ao fato de que

²¹ Uma das principais diferenças entre os *Diálogos* e alguns dos argumentos da seção XI da *Investigação* é que na *Investigação* podemos perceber que é possível inferir a existência de um planejador se nos conduzirmos dos efeitos para a causa. “Pode-se dizer que não ocorrera ali a perplexidade de Hume com relação ao problema ainda mais profundo que surge com a pressuposição que foi feita pelo epicurista. E se a seção XI da *Investigação sobre o Entendimento Humano* apenas opunha uma objeção à justificação da ideia da ação permanente da providência divina, nos *Diálogos*, ao contrário, a discussão avança com a postulação de uma outra hipótese para o problema do ordenamento natural. Nesse sentido, se os argumentos do epicurista devem ser entendidos como negativos, os *Diálogos* podem ser compreendidos como um momento construtivo da filosofia de Hume no que diz respeito ao problema do ordenamento natural. Acrescente-se a isto que a seção XI da *Investigação sobre o Entendimento Humano* segue a orientação filosófica do restante da obra; ao passo que os *Diálogos* inserem o problema numa outra perspectiva, que, como já afirmei, considero, antes de cética e construtiva.” (SILVA, 2006, p. 119-120). Nesta citação, Silva faz uma nota afirmando que com esta afirmação, não quer sugerir que ele considere a *Investigação sobre o entendimento humano* como um tratado cético. Outra observação é em relação a perspectiva construtivista mencionada no final. Ele apresenta como construtivista no “sentido de que os argumentos do epicurista devem ser entendidos como negativos, os *Diálogos* podem ser compreendidos como um momento construtivo da filosofia de Hume no que diz respeito ao problema do ordenamento natural”. (SILVA, 2006, p. 120). Vejamos outra passagem interessante de Silva em relação aos dois textos: “É claro que o epicurista estaria a sugerir um prenúncio do argumento do desígnio, mas ele não o desenvolveu. Tratou do problema da continuidade da ação do planejador; tratou de responder a objeção da analogia entre os efeitos humanos e efeitos divinos; e tratou de assegurar que sua hipótese seria inofensiva ao senso comum. Mas ele não tratou do argumento do desígnio. Quero deixar claro que não estou apontando isto com o objetivo de demonstrar discrepâncias entre os dois textos; pelo contrário, quero sugerir que, na verdade, Hume adotou duas estratégias argumentativas distintas (embora obviamente relacionadas) para atacar o problema. Não obstante, esta afirmação precisa ser qualificada e, ao fazê-lo, tenho por alvo o que julgo ser o objetivo central de Hume nos *Diálogos*.” (SILVA, 2006, p. 120). Considerando os dois textos, é possível perceber que na *Investigação* o tema foi anunciado e parcialmente trabalhado. O argumento do desígnio surgiu, mas não foi trabalhado da mesma forma que nos *Diálogos*.

²²Sobre a teologia natural e sua relação com o argumento do desígnio, Mounce nos fala que “os *Diálogos sobre a religião natural*, o principal trabalho de filosofia da religião de Hume, é comumente considerado seu trabalho mais bem sucedido. De fato, é comum considerar que ele tenha destruído a teologia natural. A teologia natural assume que a existência de Deus pode ser inferida a partir da existência do mundo. Considera-se que Hume tenha mostrado que isso é impossível ao minar o assim chamado argumento do desígnio nos *Diálogos*. Agora, é verdade que os *Diálogos* possuem argumentos que teriam esse efeito, se esses argumentos fossem válidos.” (MOUNCE, 1999, p. 99).

o único argumento a favor da existência de um planejador é o argumento do desígnio. Segundo Silva, Mounce afirma que Hume “reconhece a força do argumento do desígnio” (MOUNCE, 1999, p. 115). Silva ainda observa: “Penso que isto deva ser ressaltado, na medida em que, se Ayer e Mounce estiverem certos, a hipótese de que Hume redigiu os *Diálogos* com uma verve anti-teológica seria tremendamente enfraquecida ou, no mínimo, deveria ser considerada bastante desinteressante.” (2006, p. 121). Silva finaliza esse ponto, em que comenta a harmonia natural, dizendo:

parece tentador inferir daí que Hume, efetivamente, estava a tratar antes do problema da harmonia natural (para o qual sua solução apontará um caminho para uma interpretação empirista da inferência da melhor explicação) do que propriamente de questões teológicas pois, do contrário, sua preocupação com o argumento *a priori* ocuparia outra grande parte dos *Diálogos*. Naturalmente, era típico de sua época que a solução ao problema da harmonia natural fosse procurada no âmbito de um quadro conceitual alicerçado em bases religiosas, o que obrigava Hume a se mover neste mesmo quadro conceitual e cultural disponível e, por isso, discutir argumentos como o argumento do desígnio. (SILVA, 2006, p. 122).

Após essa consideração, o pesquisador se concentra em argumentos contrários ao do desígnio.²³

Tínhamos visto, antes de mencionar a pesquisa de Silva e seu posicionamento em relação à experiência como prova de um princípio ordenador (não da natureza ou de Deus, mas de nossa própria mente), que o próprio Filo admitia existência de um princípio de ordenação na mente, que poderia não ocorrer na matéria. A suposição de haver o princípio de ordenamento na matéria era apenas uma possibilidade. Como possibilidade, ela era tão provável quanto a hipótese da mente organizadora, mas confrontando com a experiência, a possibilidade da matéria se auto organizar seria tão difícil de ser provada quanto a da geração da ordem por uma mente inteligente. Percebendo isso, Filo não se concentra mais nessa hipótese de que a ordem estaria contida na própria matéria, ele conduz a discussão para outro rumo, e deixa de discutir sua hipótese.

No próximo subitem, continuaremos analisando o argumento da mente organizadora defendida por Cleantes e o da matéria dotada de um princípio da organização apresentado por Filo. O objetivo deste subitem será explicitar melhor as

²³Creio já termos adentrado bastante nos argumentos favoráveis e contrários ao argumento do desígnio até aqui, trabalharemos melhor esse argumento no terceiro capítulo.

duas hipóteses, mas desta vez questionando se a hipótese de Filo seria uma alternativa à de Cleantes.

2.3 Seria a hipótese de Filo uma alternativa viável à de Cleantes?

Os *Diálogos*, ao contrário do que se pode pensar, não conseguiram refutar ou mesmo abalar o argumento do desígnio para o grande público. Na verdade a popularidade do argumento veio a crescer no meio científico décadas após a publicação dos *Diálogos*, sendo o nome mais influente entre os defensores do argumento o clérigo William Paley, que em 1803 popularizou a imagem do relógio e do relojoeiro com sua obra *Teologia natural*. Marques (2004) apresenta um breve testemunho de Darwin, em seu artigo, para demonstrar a amplitude da influência de Paley naquele momento, e por consequência, a do argumento do desígnio.

Em relação à possível refutação do argumento do desígnio ou à tentativa de Hume refutá-lo nos *Diálogos*, Marques pede cautela, pois observa que as principais críticas ao argumento são feitas na boca de outros personagens (e sempre que o filósofo as comenta, ele relativiza as críticas) e salienta que o próprio Hume não reivindica de forma clara essa refutação.

Assim, na Seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano*, os argumentos contra a crença numa Providência e numa vida futura são apresentados por “um amigo que aprecia paradoxos céticos” e, de forma mais marcante, nos *Diálogos*, o narrador Panfilo acaba por admitir que os princípios de Cleantes, o defensor do argumento do desígnio, aproximam-se mais da verdade do que os de Filo, o personagem que, durante todo o diálogo, encarregou-se das objeções contra a validade do argumento. E, ao final desse livro, o próprio Filo parece recuar de suas teses e admitir que há, afinal, algo de análogo à inteligência humana na origem da ordem do universo. (MARQUES, 2004, p. 04)

Devemos observar o destaque que Marques faz para a mudança de posição de Filo em relação ao argumento do desígnio, mas o pesquisador faz tal destaque para demonstrar que é possível que o objetivo central dos *Diálogos* não seja a refutação do argumento do desígnio, ou que o filósofo tenha mudado de posição no decorrer de sua pesquisa e durante o processo de escrita do livro, pois esse processo levou alguns anos. Marques defende que a mudança de posicionamento do personagem Filo reflete

apossível mudança de posição de Hume, uma vez que, para o pesquisador, Hume fala pela boca de Filo em quase todo o livro.²⁴

O personagem Filo, como vimos, faz um recuo em sua posição em relação ao argumento do desígnio. Marques, por sua vez, apresenta uma hipótese formulada por Gaskin, que visa explicar o porque desse recuo. Segundo Gaskin²⁵, Hume mudou a posição de Filo para evitar um confronto com as autoridades eclesiásticas, mas com isso ele estava apenas disfarçando o que realmente pensava. Porém, para Marques, a hipótese de Gaskin não explica tudo. Ele pensa que a posição de Hume, neste assunto, não era tão conclusiva e que ele “pode estar realmente dando sua opinião mais refletida quando fez Filo – o personagem comumente considerado como seu porta-voz – externar, no final dos *Diálogos*, a convicção de que se pode discernir a operação de algo como uma mente, uma inteligência, na geração e curso do universo.” (MARQUES, 2004, p. 5). Para explicitar sua posição, Marques a divide em duas questões, e com isso, ele procura demonstrar que seria possível (da mesma forma que poderia não ser) que Hume considerasse a hipótese de uma mente inteligente na geração do universo.

A primeira questão que Marques apresenta é a de que pressupomos que o mundo nos revela o desígnio de um criador inteligente, e logo a seguir perguntamos “as consequências que poderíamos derivar desse fato acerca das qualidades desse autor.” (MARQUES, 2004, p. 5). A resposta de Hume seria que, a partir da analogia das produções humanas, nosso raciocínio nos levaria a supor que, mesmo havendo razões para acreditar em um único autor do universo, “só seria legítimo atribuir a ele as propriedades e capacidades suficientes para produzir o efeito que presenciamos, e nada mais que isso.” (MARQUES, 2004, p. 5). Qual é o problema que surgiria dessa

²⁴ Não é objetivo deste capítulo trabalhar a questão da defesa e do ataque ao argumento do desígnio como um todo, mas tratar de uma parte deste argumento, que seria o princípio de organização, que é apontado por Cleantes como um dos sinais de que o desígnio realmente existe por uma mente inteligente. Mesmo não querendo aprofundar este ponto, penso que é importante registrar o momento em que Filo muda sua tese: “Se a teologia natural, como parecem sustentar alguns, se resolve inteiramente na simples proposição (embora algo ambígua ou pelo menos indefinida) de que a causa ou as causas da ordem no Universo mantêm provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana; se essa proposição não é capaz de ser estendida, variada ou explicada de maneira mais particularizada; se ela não pode dar lugar a qualquer inferência concernente à vida humana, nem funcionar como o princípio de qualquer ação ou abstenção; e se a analogia, ainda que imperfeita não pode ser conduzida para além da inteligência humana nem ser plausivelmente transferida às outras qualidades da mente; se tudo isto, então, é realmente o caso, que restaria às pessoas mais indagativas, contemplativas e religiosas senão dar um assentimento pleno e filosófico a essa proposição, todas as vezes em que ela ocorre, e acreditar que os argumentos sobre os quais ela se baseia superam as objeções que podem ser contra ela levantadas?” (HUME, 1992, p. 185-186)

²⁵ Ver GASKIN, *Hume on religion* (2005, p. 320-321).

afirmação? O de encontrar as outras características geralmente atribuídas a Deus. vejamos o comentário de Marques acerca disso:

Particularmente falaciosa é a pretensão de, raciocinando a partir de uma causa indevidamente inflada, tentar aplicar ao mundo as conclusões que dela se seguem e que vão além do que havia sido observado. (MARQUES, 2004, p. 5-6).

Para ele, tentar aplicar as conclusões que vão além do que havia sido observado no mundo, ou tentar aplicar conclusões a partir de uma causa “indevidamente inflada”, nada mais seria que uma pretensão falaciosa. Seguindo esse raciocínio, Marques nos diz:

Assim, ao atribuir apressadamente bondade, justiça, comiseração e poder em grau infinito ao criador, somos levados a conjecturar que os males, os sofrimentos e as imperfeições visíveis no mundo não devem fazer parte de sua realidade última, mas decorrem de nossa apreciação truncada do quadro geral do universo – a operação da Providência reduz esses males ao mínimo possível, e a hipótese de uma vida futura abre a possibilidade de restaurar uma justiça que se mostra ausente na vida terrena. (MARQUES, 2004, p. 6).

Hume denuncia essa falácia não só na seção XI da *Investigação*, como também nos *Diálogos*. Acerca disso, Marques afirma: “O resultado líquido da discussão é, efetivamente, uma refutação da pretensão de deduzir a existência de um criador dotado dos predicados que lhe atribui a teologia cristã a partir da experiência da natureza.” (2004, p. 6). Para Marques, se a religião natural for ou puder ser estabelecida de algum modo, ela quase não terá semelhança com o cristianismo ou com outras religiões monoteístas. Marques considera que, com isso, Hume pretende refutar o uso do argumento do desígnio como fundamento das crenças religiosas do cristianismo. Pois, mesmo com o postulado de que haja um criador no argumento do desígnio, esse criador não é onipotente, imortal, nem possui quaisquer outras características tradicionalmente atribuídas à divindade cristã. Isso tampouco significa que esse criador tenha algum interesse pelo mundo que criou ou que ele seja apenas um, pois poderiam ser vários os criadores do universo. Penso (após analisar as hipóteses de Filo como alternativa ao argumento do desígnio de Cleantes) que o argumento levantado por Marques vai ao encontro de algumas formulações apresentadas pelo personagem Filo. Quando o personagem formula que o princípio de organização poderia estar na própria matéria e

não depender de uma mente inteligente para dar origem a essa ordem, ou na parte IV dos *Diálogos*, quando ele apresenta outra possibilidade, a de existir um desígnio sem um criador. Vejamos essa última passagem:

De maneira análoga, ao serem interrogados sobre a causa que produz a ordenação das ideias do Ser Supremo, poderiam vocês, antropomorfistas, dar qualquer outra razão que não a de que é uma faculdade *racional*, e de que essa é a natureza da Divindade? É difícil, contudo, determinar por que uma resposta semelhante não seria igualmente satisfatória para explicar a ordem do mundo, dispensando o recurso a um criador inteligente tal como esse em que você insiste. Bastaria dizer que essa é a natureza dos objetos materiais, e que todos eles estão originalmente de posse de uma faculdade de ordem e proporção. (HUME, 1992, 66).

Analisando o contexto dessas hipóteses, e a partir do que o próprio personagem nos diz, ele apenas apresenta possibilidades tão viáveis quanto a que Cleantes defende. O objetivo de Filo não é defender uma única hipótese, como Cleantes. Penso que ele pretende fragilizar a hipótese de Cleantes, oferecendo várias outras possibilidades. Desse modo, ele trabalha desde o início para disseminar o ceticismo nos diálogos, afim de que essa hipótese teórica seja, no final, praticamente a única opção viável.

Marques, na sequência, apresenta uma segunda questão, a saber, sobre o princípio de organização na matéria. Ele questiona se a ordem ou se as coisas só funcionam se tivermos o desígnio como fundamento, ou se só o admitimos como uma explicação para essa ordem e funcionalidade. Em outras palavras: “Estamos obrigados a concluir que o mundo, tal como se apresenta a nós, só existe devido à ação deliberada de uma mente ou inteligência incorpórea? Ou pode sua organização ter resultado de um jogo de forças cegas do universo, dos poderes internos à própria matéria?” (MARQUES, 2004, p. 6). Para Marques, independente de qual seria a real posição de Hume em relação ao assunto, os argumentos não foram capazes de refutar as pretensões do argumento do desígnio. Mesmo assim, ele reconhece o quão instigante é a discussão que Hume faz sobre o tema nos *Diálogos*.

Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é que uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que ultrapassa o que os sentidos e faculdades humanas podem descobrir e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma precisão que leva ao êxtase todos

aqueles que já as contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E, como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, portanto, em conformidade com todas as regras da analogia, que também as causas são semelhantes, e que o Autor da Natureza é de algum modo similar ao espírito humano, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza do trabalho que ele realizou. É por meio deste argumento a posteriori – e por meio dele – que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e a inteligência humanas. (HUME, 1992, p. 30-31)

Analisando essa citação, Marques pensa que, ao avaliarmos a crítica de Hume a esse raciocínio, não devemos nos focar no fato de que essa inferência (que diz respeito a questões de fato) não possa atingir o grau de certeza que podemos supor implicado numa demonstração. Marques se questiona em “como estabelecer uma relação causal entre um objeto singular, que é o mundo, e um ato singular de criação?” (MARQUES, 2004, p. 7) já que, como no exemplo de uma casa, podemos inferir que a mesma foi construída por homens, pois vemos homens construindo casas, mas não vemos a construção do universo, ou uma divindade construindo um mundo. Devido à falta do que seria um elemento de recorrência e regularidade necessário para estabelecer a relação na teoria de Hume, esse elemento é substituído, nas palavras de Marques, “por uma extensão analógica em direção às produções humanas.” (MARQUES, 2004, p. 8). É claro que outras possibilidades seriam tão prováveis quanto a dessa analogia, e o personagem Filo as apresenta no decorrer dos *Diálogos*. Dentre essas hipóteses, podemos citar a de o mundo ser criado por deuses e não por um único deus; ou de eles ou ele possuírem um corpo ao invés de serem incorpóreos; outra hipótese seria a de a divindade ser um ente inteligente e não uma aranha que tece o mundo. Essas hipóteses estão presentes nas partes V e VII dos *Diálogos*, e elas são tão plausíveis quanto o exemplo da analogia da divindade una, criadora e incorpórea proposta por Cleantes.

Filo parece se dar conta, no decorrer do diálogo, de que a hipótese do princípio da organização inerente à matéria não explica tão bem a organização presente na natureza, principalmente por existirem estruturas complexas, então ele prossegue os diálogos elaborando outros argumentos. O personagem examina então a hipótese de Epicuro. Mesmo afirmando que o sistema proposto por Epicuro era o mais absurdo, ele acreditava que, submetido a algumas alterações, esse sistema poderia tornar-se plausível. Vejamos as palavras de Filo em relação a essa hipótese:

Em vez de supor que a matéria é infinita, como o fez Epicuro, vamos supô-la finita. Um número finito de partículas só é suscetível de finitas transposições; e, em uma duração eterna, deve ocorrer que cada ordem ou posição possível seja exemplificada um número infinito de vezes. Nosso mundo, portanto, com todos os seus eventos, mesmo os mais insignificantes, já foi anteriormente produzido e destruído, e o será de novo, sem qualquer limite ou restrição. Ninguém que tenha uma clara concepção dos poderes do infinito, em comparação ao finito, poderá jamais duvidar desta conclusão. (HUME, 1992, p. 106).

Analisando essa citação, Marques afirma que, devido ao número crescente de lances (que podemos entender como ações ou acontecimentos no universo), sempre aumenta a probabilidade de uma determinada ocorrência se tornar cada vez mais provável de ocorrer. Marques usa um argumento corrente no século XVII, sob a formulação de Diderot:

Qualquer que seja a soma finita de caracteres com os quais me seja proposto engendrar fortuitamente a *Iliada*, há uma determinada soma finita de lances que me tornaria a proposição vantajosa. (DIDEROT APUD MARQUES, 2004, p. 9).²⁶

Um exemplo mais familiar em nossos dias é o “paradoxo do Museu Britânico”, que assevera que um exército de macacos datilografando a esmo durante milhões e milhões de anos acabaria por reproduzir todos os livros que se acham naquela instituição... (MARQUES, 2004, p. 9).

Para Marques, esse tipo de raciocínio é incapaz de convencer um interlocutor. Ele vale-se igualmente de Rousseau para se contrapor ao pensamento de Diderot, afirmando o seguinte:

Que um homem venha vos dizer que, lançando ao ar ao acaso um grande número de caracteres tipográficos, ele viu a Eneida completamente organizada resultar desse lance; convinde que, em lugar de ir verificar essa maravilha, vós lhes responderíeis friamente: Senhor, isso não é impossível, mas mentis. (ROUSSEAU APUD MARQUES, 2004, p. 9-10).²⁷

E a mesma acusação ressurgue hoje com previsível constância nas tentativas dos “criacionistas” de refutar o evolucionismo, que eles arditamente descrevem como a doutrina de que os complexos organismos dos seres vivos foram formados “por acaso”. (MARQUES, 2004, p. 9-10).

²⁶ Na nota de rodapé de número 14, Marques fornece as informações bibliográficas de Diderot: “Pensées philosophiques, XXI (Oeuvres complètes, Ed. Assézat, vol. 1. p. 136).” (MARQUES, 2004, p. 09).

²⁷ Na nota de rodapé de número 15, Marques fornece as informações bibliográficas de Rousseau: “Rousseau, na “Profissão de fé do Vigário da Sabóia”, no Livro IV do *Emílio*. A passagem é reproduzida por Rousseau (2002, p. 75) em sua *Carta a Franquières*.” (MARQUES, 2004, p. 10).

Com esses argumentos, é possível perceber que a hipótese do epicurista, e a própria do personagem Filo (e Marques ao se referir ao personagem, coloca Hume entre parênteses, para designar que o personagem expressa a opinião do filósofo neste momento) não possuem plausibilidade operacional e nem mesmo constituem uma “alternativa preferível à hipótese teológica”, e Filo tem plena consciência disso (Cf. MARQUES, 2004, p. 10). O pesquisador explica porque considera pífia essa hipótese. Vejamos:

A razão do embaraço é a vasta improbabilidade matemática dos acontecimentos descritos, que é intuitivamente captada por nosso “sentimento interior” e que se revela de forma esmagadora para quem fizer alguns simples cálculos. Ainda que cada próton do universo fosse um macaco datilografando uma página por minuto ao longo dos 20 bilhões de anos transcorridos desde o Big Bang, a probabilidade de que qualquer um deles chegasse a produzir meramente os 100 primeiros caracteres da *Iliada* (ou da Eneida, pouco importa) seria menor que 10 elevado a 46, um número inimaginavelmente pequeno. (MARQUES, 2004, p. 10).

Seria praticamente impossível que tanto a formulação de Diderot quanto a de Filo estivessem corretas, quando a probabilidade é consultada. Suas hipóteses agora não passariam de hipóteses improváveis. Retornemos então ao argumento de Filo, àquele anterior à hipótese epicurista modificada por ele (pois a hipótese epicurista supunha que a matéria fosse infinita, Filo a modifica para finita. O restante da hipótese modificada já foi mencionado anteriormente). Filo agora apresenta uma nova hipótese de cosmogonia. Para o personagem, a matéria está num movimento perpétuo e sofre alterações continuamente, porém mantém a premissa de que esse movimento possa ter origem na própria matéria, podendo ser observado em fenômenos como o da elasticidade, eletricidade ou da gravidade, ou esses fenômenos podem ser propagados “continuamente a partir de um impulso inicial, conservando-se a quantidade total de movimento, segundo um conhecido princípio da física.” (MARQUES, 2004, p. 10). Vejamos as palavras do próprio Filo:

O movimento, em muitos casos, seja pela gravitação, pela elasticidade ou pela eletricidade, inicia-se na matéria, sem que se conheça um agente que o tenha voluntariamente iniciado; e supor que nesses casos sempre há um tal agente não seria mais do que mera hipótese, e uma hipótese que não traz consigo qualquer vantagem. O início do movimento na própria matéria é *a priori* tão concebível quanto sua

comunicação a partir da mente ou da inteligência. Além disso, por que o movimento não poderia ter-se propagado por impulso, através de toda a eternidade, de modo que a mesma porção dele, ou quase a mesma, ainda se preserve no Universo? Tudo o que se perde pela composição do movimento ganha-se em sua resolução. E, sejam quais forem as causas disto, é certo que a matéria está, e sempre esteve, em contínua agitação, até onde se pode saber pela experiência humana ou pela tradição. Não há, provavelmente, em todo o Universo, uma só partícula de matéria que esteja, neste momento, em repouso absoluto. (HUME, 1992, p. 106-107).

Como vimos, Filo descarta a primeira hipótese e se concentra nesta última. Não sei se de forma proposital, mas me parece tentar unir sua hipótese anterior à hipótese epicurista modificada, no sentido de a matéria portar intrinsecamente algo fundamental. Aliás, essa deve ser sua tese principal para ir contra o argumento de Cleantes, pois, em todas as hipóteses, Filo busca demonstrar que não é necessário uma mente inteligente para dar origem a alguns fenômenos. Mas voltando ao centro de minha indagação, ele usa a matéria como elemento chave, e tenta explicar a ordem observável no universo através de modificações provocadas numa sucessão de movimentos e transposições da matéria. Ou seja, não é necessário que uma mente inteligente exerça influência ou provoque um fenômeno para algo ocorrer. O universo está organizado da forma que podemos observar devido a um progresso que ocorreu e foi-se organizando através do tempo, por meio de movimentos e alterações constantes, e não por ter sido projetado desta forma por um criador ou construtor. Pois como podemos observar na hipótese epicurista modificada, se a matéria é finita e possui um número finito de possíveis transposições numa escala de duração eterna, provavelmente cada ordem ou posição possível será exemplificada em um número infinito de vezes. Nosso mundo (como o conjunto de seus eventos) já foi anteriormente produzido e destruído, e o será novamente. Já na hipótese anterior do personagem, ele simplesmente propõe que o princípio de organização poderia estar na própria matéria, ou que “essa é a natureza dos objetos materiais, e que todos eles estão originalmente de posse de uma faculdade de ordem e proporção.” (HUME, 1992, p. 66). Filo continua o raciocínio de seu argumento sobre a auto-organização da matéria e de como o movimento incessante da matéria em um número finito de transposições, deve produzir a ordem ou a organização e que essa ordem deve se auto-sustentar por muito tempo ou até mesmo pela eternidade. Vejamos o que Filo diz:

Haveria um sistema, uma ordem, uma organização das coisas mediante a qual a matéria pudesse preservar essa agitação incessante que lhe parece essencial e, ao mesmo tempo, manter constantes as formas que ela produz? É claro que há uma tal organização, pois é isso, de fato, o que sucede em nosso mundo presente. O movimento incessante da matéria deve, portanto, em um número finito de transposições, chegar a produzir essa ordem ou organização; e essa ordem, uma vez estabelecida, deve se auto-sustentar, pela sua própria natureza, ao longo de muitas eras ou mesmo da eternidade. Ora, onde quer que a matéria se equilibre, arranje e ajuste de modo a preservar, apesar de seu contínuo movimento, uma constância nas formas, sua disposição deverá necessariamente apresentar a mesma aparência de arte e engenho que presentemente observamos. As partes de cada forma devem manter uma relação entre si e com o todo; e este, por sua vez, deve estar relacionado com as outras partes do Universo, com o meio no qual a forma subsiste, com os materiais de que se serve para reparar seu desgaste e deterioração, e com toda outra forma que lhe seja hostil ou favorável. Uma falha em quaisquer desses aspectos destrói a forma; e a matéria da qual ela se compõe libera-se e fica mais uma vez à mercê de movimentos e agitações irregulares, até que venha a unir-se a alguma outra forma regular. (HUME, 1992, p. 107-108).

Marques vê nessa citação (para nós, pós teoria darwiniana) um golpe certeiro contra a inferência de um desígnio “a partir da observação do perfeito ajuste das partes dos animais, da ‘singular adaptação dos meios aos fins ao longo de toda a Natureza’, enaltecida por Cleantes.” (MARQUES, 2004, p. 10). Seguindo essa linha de raciocínio, Filo pergunta se algum animal subsistiria se suas partes não estivessem perfeitamente ajustadas. Ele conclui que certamente o animal não poderia subsistir se esse ajuste não existisse. Desta forma, sua matéria acabaria se corrompendo e sendo absorvida por alguma forma estável. Mas não adiantaria nos questionarmos sobre como essa absorção se daria, pois o personagem não nos fornece informações detalhadas e nem tenta explicar o porquê de ao nosso redor vemos apenas os organismos bem ajustados e estáveis. Esse argumento apresentado por Filo (na citação acima) seria uma espécie de antecipação do princípio de seleção natural de Darwin? Marques sugere que sim. Analisando os argumentos ele vê que, sem dúvida, há uma antecipação, mesmo que parcial, do princípio proposto por Darwin. (MARQUES, 2004, p. 11).

Devemos agora nos concentrar na análise da última hipótese de Filo e verificar se ela é de fato uma alternativa à hipótese teológica de Cleantes. Sabemos que, como na hipótese anterior, Filo disse que essa hipótese não seria absurda ou improvável, ou seria tão plausível, enquanto hipótese, quanto a de Cleantes. Como já mencionamos, as hipóteses de Filo, analisadas enquanto hipóteses, são tão possíveis quanto a de Cleantes, mas o que devemos verificar não é se elas são possíveis enquanto hipóteses, mas se

elasteriam a capacidade de substituir a de Cleantes. No decorrer dos *Diálogos*, Filo apresentou algumas hipóteses como alternativas à de Cleantes, embora em nenhum momento estatua ou reivindique plausibilidade a alguma delas. O exemplo da aranha cósmica, seria uma dessas alternativas, mas como vimos, Filo apresenta várias hipóteses e exemplos com a intenção de enfraquecer o argumento de Cleantes, e talvez de tentar igualar sua hipótese às menos plausíveis alternativas. Penso que a sua intenção real era de enfraquecer todos os argumentos e hipóteses afim de que só restasse o ceticismo como uma possibilidade plausível à toda discussão. Marques sustenta algo parecido, pois diz que Filo postula que a hipótese de Cleantes não era melhor ou ocupava uma posição melhor, por exemplo, que a hipótese da aranha cósmica ou do demiurgo ausente. Desta forma, a hipótese de Cleantes não seria preferível às apresentadas por ele. Porém, Marques persiste na defesa da antecipação do princípio darwiniano. Ele afirma:

Um prudente ceticismo fora defendido como a atitude mais recomendável. A questão que temos de responder, então, é se a nova hipótese da “seleção natural” teria dado a Filo, ou antes a Hume, elementos suficientes para superar a postura cética e oferecer uma alternativa efetiva à hipótese do desígnio. (MARQUES, 2004, p. 12).

A primeira sentença desta citação corrobora o que afirmei antes, que possivelmente o personagem Filo construa uma situação na discussão que force seus interlocutores a aceitar o ceticismo como uma hipótese, ou talvez a única hipótese plausível, em meio a tudo o que fora discutido. Porém, Marques encaminha sua argumentação em direção a outro propósito, que é o de investigar se Hume realmente antecipou o princípio da seleção natural de Darwin. Para (possivelmente) fundamentar sua tese, Marques apresenta informações bibliográficas e menciona que João Paulo Monteiro utiliza a expressão “seleção natural” para descrever o mecanismo descrito por Filo. Por sua vez, Monteiro cita que Nelson Pike e Conway Zirkle utilizaram a mesma expressão em seus textos.²⁸

Quando surge a necessidade de explicar as estruturas de alta complexidade no universo, o modelo da hipótese de Filo (a matéria em contínuo movimento e mudança) não oferece nenhum elemento que explique a existência de tais estruturas. Ou seja, esse

²⁸ O objetivo deste capítulo é investigar os principais pontos da discussão dos personagens Filo e Cleantes sobre o princípio de organização do universo, e creio que seguir a investigação por este viés, não é, neste momento, o objetivo deste capítulo.

modelo não consegue assegurar um aperfeiçoamento crescente dessas estruturas que devem adquirir maior complexidade. A manutenção da ordem é explicável, a constituição de algumas formas estáveis poderia ter surgido pelo acaso, mas as estruturas de alta complexidade necessitariam de um aperfeiçoamento progressivo. Vejamos as palavras de Filo²⁹:

Suponha-se (pois nos esforçaremos para variar o modo de expressão) que a matéria tivesse sido lançada em uma posição qualquer por uma força cega e não-direcionada; é evidente que esta primeira posição será, com toda probabilidade, a mais confusa e desordenada que se pode imaginar, sem qualquer semelhança com as obras do engenho humano que, paralelamente à simetria das partes, revelam um acordo dos meios aos fins e uma tendência à autopreservação. Se a força atuante cessar após essa operação, a matéria deverá permanecer para sempre em desordem, persistindo um imenso caos desprovido de qualquer medida ou atividade. Suponha-se porém que a força atuante, seja ela qual for, continue presente na matéria: a primeira posição dará lugar imediatamente a uma segunda que será igualmente, com toda probabilidade, tão desordenada como a primeira, e assim por diante, através de uma longa sucessão de mudanças e circunvoluções. Nenhuma ordem ou posição particular permanece inalterada sequer por um momento. A força original, mantendo-se em atividade, transmite uma agitação permanente à matéria; e cada uma das situações possíveis se produz e é instantaneamente destruída. Se um vislumbre ou esboço de ordem assoma por um momento, é instantaneamente afastado e confundido pela força incessante que opera sobre todas as partes da matéria. Assim prossegue o Universo por muitas eras, numa sucessão contínua de caos e desordem. Mas não seria possível que ele viesse por fim a estabilizar-se, sem perder seu movimento e atividade (que, como supusemos, são inerentes a ele), mas preservando, apesar disso, uma aparência uniforme em meio à mudança e flutuação contínuas de suas partes? De fato, vemos que isso é o que ocorre em nosso presente Universo. Cada indivíduo está em perpétua mudança, bem como cada parte de cada indivíduo; mas o todo, não obstante, permanece aparentemente o mesmo. Não seria razoável esperar a ocorrência de uma situação desse tipo, ou mesmo estar seguro dela, a partir das circunvoluções eternas da matéria não direcionada? E não poderia ser esta a explicação de toda a aparente sabedoria e engenho que se manifesta no Universo? Basta uma pequena consideração deste assunto para se perceber que esse ajuste, caso se alcance por meio de uma estabilidade aparente nas formas,

²⁹ Essa mesma citação foi utilizada no artigo de Marques, mas com uma finalidade de analisar a antecipação do princípio de seleção natural de Darwin. Não emito juízo de que esse trecho dos *Diálogos* não poderia ser utilizado do modo como o foi por Marques, aliás, todo o artigo é extremamente interessante e a hipótese de Marques é absolutamente plausível, tanto é que outros grandes pesquisadores já utilizaram a expressão “seleção natural” antes para designar certa descrição apresentada por Filo nos *Diálogos*. O que não desejo é que este argumento se torne uma hipótese dentro de uma das duas hipóteses que pretendi trabalhar neste capítulo, que já são conhecidas, a saber, a primeira é a hipótese do desígnio de Cleantes, e a segunda é a de o princípio de organização poder estar contido na própria matéria, relativa ao primeiro argumento de Filo.

associada a um movimento real e perpétuo das partes, proporciona uma solução plausível, se não verdadeira, da dificuldade. (HUME, 1992, p. 108-110).

Como vimos, a hipótese de Filo não se sustenta quando as estruturas de alta complexidade são postas em discussão, pois elas necessitariam de um aperfeiçoamento que não é explicável e nem mesmo aplicável à sua hipótese, o que a descartaria como uma alternativa viável à hipótese de Cleantes³⁰. Marques finaliza dizendo que “é possível conceber que a ordem e a funcionalidade do mundo tenham surgido sem a intervenção de uma inteligência e um desígnio, mas ela não é, por si só, capaz de infundir a mínima plausibilidade a essa suposição, a ponto de levar-nos a acreditar nela ou mesmo abalar seriamente a hipótese contrária de Cleantes”. (MARQUES, 2004, p. 15).

2.4 Considerações do capítulo

Neste capítulo trabalhamos a questão do princípio de organização. Esse princípio é central para se fazer a defesa ou o ataque do argumento do desígnio, uma vez que esse princípio serviu de exemplo prático para a sua apresentação.

Quando começa a defesa do argumento do desígnio, Cleantes recorre à observação da organização disposta na natureza, com vistas a demonstrar, num primeiro momento, que o desígnio existe, e que há ordem no mundo assim como no universo. A questão em Cleantes é que a ordem é um efeito da possível causa, que seria uma mente inteligente. Para ele, a ordem seria produto de uma mente inteligente; o que não ocorreria para Filo. O opositor de Cleantes reconhece que existe ordem, mas ele lança a hipótese de que o princípio de organização poderia ser intrínseco aos objetos, ou seja, de que esse princípio faria parte da própria matéria. Para ele, seria descartável a hipótese de que uma mente inteligente teria organizado o mundo.

³⁰ As dificuldades da hipótese de Cleantes foram apresentadas no decorrer deste capítulo, pelo menos boa parte delas. A hipótese de Filo não é uma alternativa viável, mas toda a argumentação suscitada por esse confronto de teses foi importante, pois com ele as duas hipóteses (a de Cleantes e a de Filo) ficaram melhor explicitadas. Um ponto importante a ressaltar é que Cleantes procura provar a causa a partir dos seus efeitos, o que é extremamente problemático e complicado, pois, neste caso, seria preciso ter-se a experiência da causa para se provar sua existência e não de seus efeitos. Acredito que seja por isso que Cleantes faz um esforço monumental ao tentar associar e provar por analogia a validade de seu argumento, uma vez que a experiência da causa em si não é possível.

Na parte final desse capítulo examinamos a seguinte questão: se a hipótese de Filo seria uma alternativa à hipótese de Cleantes. Para isso foi preciso observar a existência de estruturas complexas que não seriam explicadas pelo modelo de hipótese proposto por Filo, uma vez que até o próprio personagem reconhece a fragilidade de sua hipótese nos *Diálogos* e, se deparando com a questão das estruturas complexas, propõe a existência de um desígnio sem um criador e ordenador.

No final deste capítulo, é possível perceber que, enquanto hipóteses, as várias apresentadas por Filo são tão possíveis quanto a apresentada por Cleantes, pois a de Cleantes não foi provada como verdadeira. Mas, se analisarmos as duas hipóteses, a hipótese de Filo não seria uma alternativa à de Cleantes, principalmente por que ela não explica a existência de estruturas complexas. No final dos argumentos dos dois personagens, o que fica visível é a intenção de Filo de minar a confiança dos participantes dos *Diálogos* acerca de quaisquer das hipóteses apresentadas na discussão, com vistas a, no final, restar apenas o ceticismo como única opção razoável em meio ao mar de incertezas então formado (tendo este sido produzido em grande parte por Filo, já que propôs várias hipóteses, enquanto Cleantes manteve a mesma). Como a hipótese de que o princípio de organização estivesse na matéria não explica as estruturas complexas, ela não seria uma alternativa à hipótese de Cleantes, que postula a existência de uma mente inteligente, o que não isenta essa hipótese do problema de como provar a existência dessa mente ou mesmo de um criador do mundo, uma vez que não temos e não podemos ter a experiência ou a observação de semelhante processo.

3 TENTATIVA DE JUSTIFICAÇÃO DA ORDEM NO MUNDO PELA ANALOGIA DA MENTE E ENGENHO HUMANOS COM OS DIVINOS

No segundo capítulo, apresentamos outra opção de leitura do texto de Hume, onde a hipótese proposta por Cleantes continha, aparentemente, elementos que explicavam melhor detalhes a respeito da organização do universo, sendo o exemplo principal desses detalhes o das estruturas complexas. Quem apresentou essa possível leitura foi José Oscar de Almeida Marques. A outra leitura possível, oposta a de Marques, a de que a hipótese de Filo é a que melhor representa a teoria humeana – a qual, aliás, é a leitura feita pela maioria dos comentadores –, será examinada neste capítulo.

Além desta perspectiva de leitura, trabalharemos a questão principal deste capítulo, que é a da analogia estabelecida por Cleantes entre a mente e o engenho humanos com os divinos e a oposição a essa analogia. Para essa análise utilizaremos posicionamentos de outro grande comentador de Hume, João Paulo Monteiro, que defende uma leitura diferente daquela apresentada por Marques. Também com os posicionamentos de Monteiro, apresentaremos a possível estratégia de Hume para fugir da censura de sua época. Outro texto que utilizaremos neste capítulo é o de Ferraz, que nos ajudará a recuperar elementos já apresentados no primeiro capítulo dessa dissertação, e nos permitirá finalizar a investigação a respeito do princípio de organização, da crítica ao antropomorfismo e da analogia proposta por Cleantes.

3.1 Adaptação dos meios aos fins

Analisando a questão da ordem presente no mundo e da passagem dos meios aos fins (que julgo centrais nos *Diálogos*), Monteiro (2009, p. 112) expressa sua posição em relação a essa hipótese de Cleantes, a saber, a de que a natureza seria regulada por princípios e máximas muito próximas às nossas. Nos *Diálogos* Cleantes diz o seguinte: “A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência” (HUME, 1992, p. 31). Monteiro, após ler essa passagem, afirma (assim como sustenta Cleantes nos *Diálogos*) que a

natureza está cheia de exemplos de adaptações. Tais fenômenos são explicados por Cleantes por meio da sua analogia com os efeitos habituais do desígnio humano. Monteiro afirma que, para Cleantes, “a sabedoria da natureza é a Sabedoria de um Autor Divino” (MONTEIRO, 2009, p. 113). Podemos constatar isso na seguinte passagem dos *Diálogos*: “A ordem e o arranjo da natureza, o notável ajustamento das causas finais, os manifestos usos e propósitos de cada parte e cada órgão; tudo isso proclama na linguagem mais clara a existência de um autor ou causa intelectiva”. (HUME, 1992, p. 67).

Monteiro acredita que a posição de Cleantes, nos *Diálogos*, remonta a uma tradição filosófica poderosa, pois, segundo ele, o argumento do desígnio corresponde à Quinta Prova de Santo Tomás de Aquino, prova teleológica da existência de Deus, amplamente aceita pelos filósofos entre os séculos XVII e XVIII, tais como:

Berkeley, no *Tratado dos princípios do conhecimento humano* (1901b, 60-3) e na *Siris* (1901a, 154), Butler em *A analogia da religião* (1855a, p. 187; 1855b, p. 320), Leibniz, é claro, nos já citados *Monadologia* e *Princípios* (1954b) e também no ensaio *Da natureza em si mesma* (1954a, p. 94, 98), Voltaire em seu *Tratado de metafísica* (s/d, p. 140), Locke, *Tratado sobre o entendimento humano* (1959, p. 68); outro exemplo muito conhecido são as “*Queries*” de Newton na *Ótica* (1952, p. 402-3). (MONTEIRO, 2009, p. 113).

Caso queiramos examinar a questão da analogia e semelhanças entre os desígnios e engenhos divino e humano, seria impossível não falar sobre a ordem e arranjo presentes na natureza, pois o motivo de Cleantes estabelecer tal analogia, e para provar que a ordem presente no mundo provém de um desígnio divino. Por esse motivo, nesse subitem (3.1), faremos um retorno à questão da ordem no mundo, mas de uma maneira diferente da que foi utilizada no segundo capítulo desta dissertação. Inicialmente, analisaremos o ponto da adaptação. A seguir, vamos examinar a analogia elaborada por Cleantes.

Monteiro observa uma semelhança no argumento sobre a ordem natural apresentado por Filo na oitava e na décima primeira parte dos *Diálogos*. Vejamos o que ele diz: “No 11º diálogo, Filo apresenta uma descrição da natureza atualmente observável que não apenas é inteiramente compatível com a explicação da origem da ordem natural proposta na oitava parte, mas é quase um resultado necessário dessa teoria.” (MONTEIRO, 2009, p. 122). Para Monteiro, os exemplos de Filo contribuem para esboçar um quadro geral do mundo natural que tornaria impossível atribuir a ele a

ordem e a adaptação verificáveis pelo desígnio de uma vontade divina (MONTEIRO, 2009, p. 122). Vejamos outra observação importante sobre a hipótese de Filo:

O mundo é regulado por leis gerais: se fosse administrado por volições particulares de um Ser perfeito, o resultado seria mais perfeito do que o atual, pois teria sido eliminada a incerteza. Além disso, os mecanismos e princípios naturais revelam uma construção inexata e imperfeita. Os ventos e as chuvas, do mesmo modo que as paixões humanas, têm sua utilidade, mas por vezes tornam-se perniciosos: a natureza não soube se precaver, “com a necessária precisão, contra toda desordem e confusão.”(MONTEIRO, 2009, p. 122-123).

O que podemos extrair dessa citação? O ponto central que esse trecho explicita é bem característico da posição do personagem Filo, ou seja, ele expõe argumentos que visam desacreditar qualquer possibilidade de interferência divina na criação ou ordenamento da natureza (o que é absolutamente normal, pois Monteiro está analisando os argumentos de Filo neste momento). O principal argumento é que se houvesse alguma regulação no mundo por parte de um ser perfeito, ele deveria ser mais perfeito do que é. Já que o mundo apresenta tantas imperfeições, existem fortes indícios para se supor que não há nenhuma construção de um ser perfeito na natureza, até porque “os mecanismos e princípios naturais revelam uma construção inexata e imperfeita.” Outro exemplo que Filo utiliza é a economia na distribuição das faculdades entre todos os seres. Ele fala que todos, incluindo os da espécie humana, só possuem os dotes estritamente essenciais para viver. Qualquer falta que vier a ocorrer pode provocar sua destruição. Para Filo, um pai indulgente teria dado aos seus filhos mais que o estritamente necessário, até mesmo para protegê-los de acidentes ou infortúnios. Ou seja, “se o mundo fosse o resultado dos desígnios de uma divindade todo-poderosa e sumamente boa, as criaturas teriam aquele excedente de poderes e faculdades que tão obviamente lhes falta.” (MONTEIRO, 2009, p. 123). Essa é outra evidência que Filo tenta demonstrar no exercício de refutação à hipótese de Cleantes, e é um elemento relevante, conforme veremos a seguir:

A espécie humana é apenas uma dentre as várias produções da natureza. Segundo Filo, ela distingue-se por seus poderes intelectuais, mas a natureza, em sua rigidez e “severidade”, fez dela “a mais necessitada e mais deficiente em vantagens corporais” – um argumento que Hume utiliza no *Tratado*, em sua explicação da origem da sociedade como uma compensação dessas deficiências biológicas. Assim, a natureza humana surge como um produto do mesmo

princípio de seleção natural³¹ que é responsável pelas qualidades particulares de todas as outras criaturas.(MONTEIRO, 2009, p. 125).

Ao contrário do que se suporia, a espécie humana não seria melhor que as demais, ao contrário, seria mais uma dentre todas as produções da natureza, com o agravante de que, biologicamente, possuiria mais necessidades do que muitas outras espécies. A compensação para essas deficiências foi suprida com o surgimento da sociedade, pois com ela as várias necessidades corporais puderam ser supridas mediante as noções de proteção e deveres. Continuando seu raciocínio, Monteiro fala sobre os princípios da natureza humana, vejamos:

Hume definiu um dos mais importantes princípios da natureza humana, o costume ou hábito, como um produto da sabedoria da natureza. Se essa sabedoria for suficientemente compreendida, se os peculiares procedimentos da natureza se tornarem objeto de uma teoria plausível, então a existência desse princípio da natureza humana, assim como o sucesso dos resultados de sua operação, podem tornar-se por sua vez objeto de, pelo menos, uma explicação parcial e plausível. (MONTEIRO, 2009, p. 125)

Na citação acima, Monteiro apresenta um dos conceitos mais importantes da teoria humeana, que sem dúvida também se faz importante na compreensão dos *Diálogos*. O hábito certamente serviria para tornar verossímil a hipótese proposta por Filo, a saber, de que a ordem no mundo seria um produto da sua própria natureza e não proveniente de um desígnio divino, pois o hábito, da maneira como foi apresentado aqui, pode ser entendido no quadro da evolução da natureza. Agora vejamos o comentário de Monteiro sobre a explicação da ordem disposta no mundo, conforme apresentada por Cleantes:

A explicação da adaptação pelo desígnio, proposto por Cleantes, uma explicação da ordem natural pela intenção e pelo projeto de um Criador Inteligente de todos os seres naturais, é incompatível com a filosofia de Hume: seu princípio antropomórfico é precisamente a “providência particular” que a seção XVI da *Investigação* procura refutar de maneira tão devastadora, apesar dos múltiplos véus que obscurecem o alcance da argumentação humeana.(MONTEIRO, 2009, p. 125).

³¹ Não examinaremos a questão da seleção natural nas hipóteses de Filo. Trabalharemos as hipóteses sem utilizar a questão da seleção natural no sentido darwiniano, ou mesmo pré-darwiniano, mas como um processo natural sem comparar as teorias, pois esta pesquisa não tem esse objetivo.

O que podemos observar é que Monteiro delineia um percurso por onde Hume andou, ele busca demonstrar o caminho que Hume percorreu até chegar a tal conclusão. De acordo com as observações da própria natureza humana, Monteiro demonstra como Hume definiu o conceito de costume ou hábito, e que esse conceito é mais um elemento que pode ser utilizado para a defesa das falas de Filo, pelo menos neste momento e com os argumentos de Filo analisados até aqui. Monteiro deixa claro que a explicação da adaptação e da ordem natural pelo desígnio (ou pela intenção e projeto de um criador inteligente) é incompatível com a filosofia de Hume. Em relação a isso, ele destaca alguns elementos que corroboram a hipótese de Filo. Segundo ele, a conjectura de Filo é bem melhor que a de Cleantes, pois Filo e Hume podem chegar a um acordo, o que seria impossível se o interlocutor fosse Cleantes. Um dos motivos de Filo e Hume poderem chegar a um acordo seria devido à hipótese de Filo ter a capacidade de explicar por que o hábito³² constitui parte dessa sabedoria da natureza humana. Além disso, a proposta de Filo também seria capaz de explicar o porquê de o raciocínio causal obter regularmente sucesso:

A explicação desse sucesso e da existência do hábito são a mesma: para que a espécie humana pudesse contar-se entre os sobreviventes do “princípio de distribuição” de Filo, seria necessário que ela fosse dotada de uma capacidade de predição dos eventos naturais, dos quais sua sobrevivência tantas vezes depende, que fosse em geral coroada de sucesso. (MONTEIRO, 2009, p. 126).

O argumento de Filo sobre as partes dos animais e dos vegetais, consolida ainda mais a tese da seleção natural proposta por Monteiro. Aliás, essa aparente sabedoria da natureza³³, apresentada por Monteiro (que por sua vez, credita a Hume tal “sabedoria”), explica o hábito e o raciocínio causal, além de outros exemplos de adaptação, como resultado do processo natural de seleção.

Para Monteiro, “os animais e os homens só podem sobreviver se forem capazes de predizer as regularidades naturais”, (MONTEIRO, 2009, p. 126). É por isso que de cada espécie faz parte de sua natureza um princípio que torna possível essas predições. No caso dos humanos, esse princípio seria o hábito.

³²Para Monteiro, o hábito constituiria parte da natureza humana como uma espécie de instinto inferencial.

³³ Segundo Monteiro, na teoria humeana o hábito é uma condição necessária da sobrevivência (Monteiro, 2009, p. 127).

Existe uma alternativa a essa explicação, uma explicação ao modo de Cleantes acerca do desígnio e das causas finais. Na parte XII dos *Diálogos*, Filo parece conceder que o desígnio e o artifício aparecem de forma manifesta na natureza. Mas Monteiro indica que tanto Kemp Smith quanto Noxon mostram que, numa interpretação adequada dessa parte dos *Diálogos*, Hume usou esses argumentos para aplacar seu público teísta e evitar de ser condenado por blasfêmia. A aparente aceitação do desígnio por Filo nada mais seria que uma estratégia, assim como a que Hume utilizou aceitando o argumento do desígnio na *História natural da religião*, e posteriormente demolindo o mesmo argumento nos *Diálogos* (MONTEIRO, 2009, p. 128). Finalizando a questão sobre qual interpretação usar, sobre essa aparente mudança de posição de Filo, Monteiro diz que não devemos ler esse texto como Hume queria que seus censores o lessem, mas como seus “leitores filosóficos diligentes” fa-lo-iam. Com isso, as posições teístas e as explicações teleológicas de Cleantes parecem insustentáveis no interior da filosofia humeana.

3.2 Analogia entre desígnio e engenho humanos e divino

Cleantes, ao apresentar o argumento *a posteriori*, declara que somente por meio deste argumento é possível provar a existência da divindade e de sua semelhança com a mente e a inteligência humanas (HUME, 1992, p. 31).³⁴ Como sabemos, na parte IX dos *Diálogos*, Hume descarta a possibilidade de se provar a existência de Deus por meio do argumento *a priori*. Mas quando Cleantes faz essa declaração, na parte II, estamos no início dos *Diálogos*, os personagens acabaram de declarar que o que estava em questão na discussão não era a existência de Deus, mas sua natureza. Demea, ao se referir à existência de Deus, diz:

Mas isto, espero, não está de modo algum em questão entre nós. Estou convencido de que ninguém ou, pelo menos, ninguém dotado de bom senso jamais manteve alguma dúvida diante de uma verdade tão certa e auto-evidente. A questão não diz respeito à *existência* mas à *natureza* de Deus. (HUME, 1992, p. 27).

³⁴ Citado nas páginas 18-19, 30 e 43 desta dissertação.

Filo também declara algo a respeito: “Mas é claro que, quando esses assuntos são tratados por pessoas razoáveis, o que está em questão jamais pode ser a *existência*, mas apenas a natureza de Divindade.” (HUME, 1992, p. 29). Como vimos, tanto Demea quanto Filo fazem declarações de que pessoas de bom senso não poriam em dúvida a existência de Deus, mas ambos sustentam que a natureza do ser supremo seria misteriosa³⁵ e incompreensível³⁶. A partir dessas falas, Cleantes decide apresentar o argumento do desígnio como o único meio de se provar a existência de Deus e sua semelhança com os seres humanos. Desta forma, o posicionamento de Cleantes é contrário às declarações de que a natureza divina seria incompreensível e misteriosa, visto que ele tenta demonstrar uma semelhança entre a divindade e o ser humano.

Demea se volta contra o posicionamento de Cleantes, haja vista que este não utilizou nenhuma demonstração dedutiva, nenhuma prova *a priori* em seu argumento.³⁷ Mas antes de Demea argumentar contra o argumento do desígnio, ele se declara contra a conclusão de Cleantes de que exista alguma semelhança entre a divindade e o ser humano. Filo argumenta de forma mais direta contra a questão da analogia, da qual Cleantes lança mão para provar a semelhança da divindade com os humanos. Ele diz que Cleantes reduziu todos os argumentos religiosos à experiência e, mesmo na categoria de experiência, sua argumentação não parece ser certa ou incontestável. Filo nos dá exemplos e nos diz que, como podemos ter observado milhares de vezes, o fogo queima, a pedra cai e a terra tem solidez, e quando algum desses elementos se apresentam, fazemos essas inferências (que o fogo queima, por exemplo) sem hesitação. Filo nos diz que:

A exata similaridade dos casos dá-nos uma segurança perfeita da ocorrência de um evento similar; e jamais se procura ou se deseja uma evidência mais forte do que essa. Mas sempre que se afasta, por pouco que seja, da similaridade dos casos, diminui-se proporcionalmente a evidência; e ela pode afinal ser reduzida a uma *analogia* muito tênue, reconhecidamente sujeita a erro e incerteza. (HUME, 1992, p. 32).

Para o que Filo quer chamar atenção aqui? Podemos perceber que, nos casos em que as circunstâncias são as mesmas, o esperado é que os acontecimentos futuros sejam

³⁵ Filo retrata a natureza divina como misteriosa. Vejamos: “Dado, porém, que toda perfeição é inteiramente relativa, jamais devemos imaginar que compreendemos os atributos desse Ser divino [...]” (HUME, 1992, p. 29).

³⁶ Esse atributo está relacionado apenas a Demea, que declara que a natureza divina é incompreensível.

³⁷ Trabalhamos a questão da prova *a priori* de Demea no primeiro capítulo.

iguais aos anteriores, por exemplo, que o fogo irá queimar. Mas se houver algo diferente, e se o que se pretende for comparar situações, o resultado provavelmente não será o mesmo, pois seria preciso circunstâncias iguais com objetos iguais para ser possível um mesmo resultado. Qualquer alteração provavelmente provocaria mudanças no resultado, enfraquecendo a inferência. Seguindo o mesmo raciocínio, Filo apresenta outro exemplo para ilustrar a situação. Ele fala a respeito da circulação de sangue que existe nos seres humanos. Ele nos diz que se tivermos observado a circulação de sangue em criaturas humanas, não teremos dúvidas de que ela acontece com a pessoa X ou com a pessoa Z. Mas se a única observação da circulação de sangue que tivermos for a de criaturas humanas, como deveremos proceder se nos depararmos com a questão de que também existe circulação de sangue em sapos ou peixes? Para Filo, só podemos supor que exista circulação nos sapos ou peixes fazendo-o por analogia. Uma vez que a circulação ocorre nos seres humanos, ela também pode ocorrer em outros animais. Mesmo sendo uma suposição por analogia, Filo declara que tal suposição é bem forte. Isso ocorre pelo fato de as criaturas em questão serem animais biológicos, pois Filo, neste mesmo exemplo, diz que se a inferência fosse feita sobre a circulação da seiva nos vegetais (a partir da experiência da observação da circulação de sangue nos animais) o raciocínio analógico seria bem mais fraco, porque a estrutura dos objetos em questão seria outra. Mas isso é apenas uma estratégia para Filo poder dizer que a analogia que Cleantes está fazendo está mais próxima da inferência da circulação da seiva nos vegetais, do que da circulação de sangue em animais não humanos. Vejamos o que Filo diz:

Ao vermos uma casa, Cleantes, concluímos com a máxima certeza que ela teve um arquiteto ou construtor, porque ela é exatamente a espécie de efeito que, por experiência, sabemos que procede daquela espécie de causa. Mas certamente você não afirmará que o Universo guarda tanta semelhança com uma casa a ponto de podermos inferir, com a mesma certeza, uma causa similar; ou que a analogia seja, aqui, integral e perfeita. (HUME, 1992, p. 32-33).

Como já anunciado, a intenção de Filo fica clara com a citação acima. Ele tenta desacreditar a argumentação de Cleantes que, por sua vez, precisa utilizar o raciocínio analógico, pois nenhuma pessoa tem ou terá a experiência da observação da criação de mundos por um criador ou arquiteto. Desta forma, tal demonstração precisa ser feita por analogia e, para Filo, a analogia estabelecida por Cleantes está longe de ser perfeita.

Para ele, inferir que a causa de uma casa é similar à do universo é uma analogia absurda e não passaria de mera conjectura ou suposição de haver uma causa similar, tamanha a disparidade entre as coisas comparadas. Mas será que não é mesmo possível fazer uma demonstração forte por analogia a respeito da criação do universo? Cleantes acredita ser possível e que tal demonstração é visível, caso não fosse, ele não teria dito para Filo e Demea olharem para o mundo ao redor, para observarem o todo e as partes desse todo. Ele vê um ajustamento e uma adaptação entre as partes na natureza e julga que tal precisão só poderia ser possível por um desígnio. Ele acredita que as coisas foram feitas com propósito e que as coisas só funcionam tão harmonicamente porque foram criadas por uma mente inteligente.³⁸

Após essas primeiras falas dos personagens, Demea faz uma intervenção, o que motiva Filo a apresentar outros elementos para a discussão. Ele afirma estar no próprio terreno de Cleantes, para demonstrar os perigos das teses defendidas por ele, principalmente em relação ao argumento *a posteriori*. Porém, Filo concorda que somente a experiência pode apontar a verdadeira causa de qualquer fenômeno (HUME, 1992, p. 35). Ele continua e apresenta outra possibilidade em relação à apresentada por Cleantes, a de a ordem e o ajustamento observados no mundo na verdade terem como causa um princípio organizador interno à matéria. Cleantes discorda de tal posição. Para ele a experiência é a diferença entre a hipótese apresentada por Filo e a apresentada por ele, pois se peças de aço sem forma forem lançadas ao ar, elas não se arranjarão por si mesmas de modo a produzirem um relógio assim como pedras sem um arquiteto jamais se transformarão numa edificação. Em Cleantes, a experiência prova que não há um princípio originário de organização na matéria, mas na mente. Porém o ponto em questão aqui é o da analogia. Vejamos a comparação que Filo propõe para o pensamento de Cleantes: “No Universo, o ajuste dos meios aos fins é igual ao que existe na máquina produzida pelo engenho humano. As causas desses ajustes, portanto, devem ser similares.” (HUME, 1992, p. 36). Cleantes concorda com a definição feita por Filo, que continua dizendo que não questionaria muito as teses de que “todas as inferências acerca de fatos estão fundadas na experiência, e de que todos os raciocínios experimentais se baseiam na suposição de que causas similares comprovam efeitos similares e vice-versa.” (HUME, 1992, p. 36). Porém ele chama a atenção de Cleantes

³⁸Esse é o argumento central da defesa do argumento do desígnio de Cleantes, mas para defendê-lo, ele terá que provar que o engenho divino eo humano são similares, mesmo que estes sejam proporcionalmente diferentes.

para a cautela que o mesmo deveria ter em transferir resultados de um experimento a outro, pois, segundo ele, os verdadeiros investigadores se circundam de extrema cautela ao transferir resultados de experimentos para casos similares. Sobre esses investigadores, “a menos que esses casos sejam exatamente similares, eles não depositam uma confiança perfeita na aplicação das observações passadas a um fenômeno particular qualquer.” (HUME, 1992, p. 37). Qualquer alteração, seja das circunstâncias ou qualquer outra, daria lugar a uma dúvida em relação ao evento. Seriam necessários novos experimentos para apagar tais dúvidas e provar que essas alterações não eram importantes. Outro aspecto é que os objetos utilizados no experimento deveriam ser extremamente similares, pois qualquer alteração poderia modificar o resultado do experimento e não seria seguro esperar que o evento ocorresse de modo similar aos já observados anteriormente. Se todos esses fatores deveriam ser observados em quaisquer experimentos, como não deveriam ser levados em consideração por Cleantes na elaboração de seus argumentos em favor da analogia pretendida entre os engenhos divino e humanos? Filo passa então a questioná-lo sobre esse ponto:

Mas poderia você supor, Cleantes, que sua habitual serenidade filosófica permanece incólume quando você dá um passo tão largo e compara casas, navios, peças de mobiliário e máquinas ao Universo, e infere, de sua similaridade em certas circunstâncias, que há uma similaridade entre suas causas? Pensamento, propósito, inteligência, tal como se encontram nos seres humanos e nos outros animais, não são senão um dos motores e princípios do Universo, assim o calor ou frio, atração ou repulsão, e centenas de outros que são diariamente observados. É uma causa ativa, pela qual algumas partes específicas da Natureza produzem, como nos é dado ver, certas alterações em outras partes. Mas será legítimo transferir para o todo uma conclusão acerca das partes? A disparidade entre os casos não será, porventura, tão grande a ponto de barrar toda inferência e comparação? Será possível aprender algo acerca da geração de um ser humano observando o crescimento de um fio de cabelo? Obteríamos alguma informação sobre o desenvolvimento vegetativo de uma árvore a partir da maneira pela qual brota uma folha, ainda que conhecêssemos perfeitamente esse último processo? (HUME, 1992, p. 37-38).

Filo despeja sobre Cleantes uma quantidade considerável de perguntas, mas podemos simplifica-las em apenas uma, a saber: não seria muito grande o passo que Cleantes pretendia dar ao propor esse argumento? Outro fator que Filo julga problemático é a importância que Cleantes dá a um único princípio, o pensamento. Ele propõe a seguinte questão:

Admitindo-se, porém, que se tomem as operações de uma parte da Natureza sobre outra como o fundamento de nossos juízos acerca da origem do todo (o que é inadmissível), por que se deveria selecionar um princípio tão insignificante, tão frágil, tão limitado como o é a razão e o propósito dos animais, tal como esse princípio se apresenta neste planeta? (HUME, 1992, p. 38).

Por que se deveria selecionar um princípio tão insignificante, tão frágil, tão limitado como o é a razão e o propósito dos animais, tal como esse princípio se apresenta neste planeta?” (HUME, 1992, p. 38). Em sua concepção, seria inadmissível tomar as operações de uma parte da natureza sobre outra como o fundamento de nossos juízos sobre a origem do todo. Qual a razão de se proceder assim? Por que utilizar esse princípio e não outro? O que torna o pensamento preferível dentre todas as outras hipóteses? Para ele, é possivelmente nossa parcialidade em relação a nós mesmos. Ele afirma: “Nossa parcialidade para com nós mesmos leva-nos constantemente a apresentar as coisas desse modo, mas a boa filosofia deve cuidadosamente guardar-nos contra uma ilusão tão natural.” (HUME, 1992, p. 38). Desse modo, utilizar-se de uma parte das operações para concluir sobre a origem do todo é algo inaceitável na opinião de Filo. Ele recusa que uma parte proporcione uma regra acerca de outra, se a última for diferente da primeira. Para ele, os modos de operação da natureza são muito diversificados neste globo para inferir que a natureza copie a si mesma ao longo de um universo tão grande. Soma-se a isso, que se o pensamento estiver limitado a apenas uma parte do todo, o que é altamente provável, tendo uma esfera de ação limitada por isso, como poderíamos utilizá-lo como se ele fosse a causa originária de todas as coisas? (HUME, 1992, p. 39).

Ainda sobre a crítica de Filo sobre a legitimidade da transferência de uma conclusão a respeito de uma parte para o todo, Gaskin (1976) analisando o argumento do desígnio e a questão da analogia nos apresenta um exemplo interessante e esclarecedor. Ele diz:

Às vezes é possível argumentar a partir de uma pequena amostra. O que é considerado uma propriedade de uma amostra de hidrogênio em um laboratório, na ausência de qualquer evidência em contrário, será presumida como propriedade de todas as amostras de hidrogênio, onde for que sejam encontradas. Por outro lado, se eu conheço um bosque de árvores que tenha sido deliberadamente plantado, isso não me dá motivos para afirmar que todos os bosques de árvores foram plantados deliberadamente. Quando uma amostra fornece motivos para uma

afirmação sobre toda uma população? O hidrogênio no laboratório foi uma amostra tirada aleatoriamente de um material que não temos motivos para pensar como diferindo de algo homogêneo. O que é verdade em relação a isso (na ausência de evidência em caso contrário) seria verdade para qualquer amostra. O bosque de árvores, por outro lado, era um bosque particular conhecido por ser plantado, e sabemos que bosques de árvores às vezes são plantados e às vezes crescem por si próprios; portanto, a origem conhecida de um bosque particular não nos dá orientação sobre a origem de qualquer outro bosque. Mas este é precisamente o caso com a origem da ordem. Nós sabemos, exatamente no mesmo sentido de "saber" assim como ocorre com o bosque de árvores, que a ordem às vezes é encontrada e às vezes imposta pelo homem, e o conhecido agente da origem da ordem em poucos casos particulares não dá razão para uma consideração sobre a origem da ordem em geral. (GASKIN, 1976, p. 339-340).³⁹

Como podemos observar, Gaskin entende que em algumas situações é possível transferir uma conclusão da parte para o todo. O exemplo do hidrogênio foi perfeitamente colocado e concordo com ele. Aliás é dessa forma que testes são realizados. Geralmente são colhidas amostras, que são partes, para se verificar a qualidade ou fazer a análise que for necessária do referido todo. Em nenhum momento é testado todo o material. Por que seria diferente neste caso dos *Diálogos*? Por que Cleantes deveria apresentar o todo, se não é procedimento científico analisar o todo para se chegar a uma conclusão extraída da análise de determinadas amostras de elementos ou substâncias? Por outro lado, Gaskin apresenta o exemplo dos bosques, que podem ser plantados e por isso possuem características diferentes dos que são constituídos naturalmente. Devido a essa diferença, uma amostra não resultaria num dado geral, por isso é necessário analisar a origem da amostra e ter sempre o cuidado na pesquisa. O questionamento de Filo não é incorreto, só acredito que é colocado um peso maior que o necessário em relação às amostras apresentadas por Cleantes. Seguindo os *Diálogos*, Filo apresenta outro argumento. Vejamos:

³⁹It is sometimes possible to argue from a small sample. What is found to be a property of one sample of hydrogen in a laboratory, in the absence of any evidence to the contrary, will be presumed to be a property of all samples of hydrogen wherever found. On the other hand, if I know of one grove of trees that it has been deliberately planted this does not give me grounds for asserting that all groves of trees have been deliberately planted. When does a sample give grounds for an assertion about a whole population? The hydrogen in the laboratory was a sample taken at random of a stuff which we have no reason to think of as other than homogeneous. What is true of it (in the absence of evidence to the contrary) would be true of any sample. The grove of trees on the other hand was a particular grove known to be planted and we know that groves of trees are sometimes planted and sometimes grow up by themselves; therefore the known origin of a particular grove gives us no guidance about the origin of any other grove. But this is precisely the case with the origin of order. We know, in exactly the same sense of 'know' as with the grove of trees, that order is sometimes found and sometimes imposed by man, and the known agent origin of order in a few particular cases does not give grounds for a pronouncement concerning the origin of order in general.

Ainda que viéssemos a estar bastante seguros de que uma razão, ou pensamento, de características humanas estivesse distribuída por todo o Universo, e que sua atividade em outras regiões fosse muitíssimo maior e mais influente do que parece ser neste globo, mesmo assim não posso ver por que as operações de um mundo já constituído, arranjado e ajustado poderiam ser apropriadamente estendidas a um mundo em estado embrionário, que ainda estivesse progredindo em direção àquela constituição e arranjo. (HUME, 1992, p. 39).

Argumentos interessantes, os apresentados na citação acima. Filo continua pondo em questão o porquê de a razão ser preferível a qualquer outra hipótese, mas o ponto central deste trecho é quando ele propõe o seguinte questionamento: mesmo que as operações observadas fossem de um mundo pronto e ajustado, seria apropriado estender seu arranjo, ajustamento, ou seja, sua constituição a um mundo em estado embrionário? Filo faz uma dupla analogia entre esse mundo pronto e um no estado embrionário traçando um paralelo com um animal adulto e um feto no útero. Para ele a observação ensina a ter cautela em transferir o que foi observado, por exemplo, sobre a constituição, o comportamento e nutrição de um animal adulto para o desenvolvimento de um feto no útero. Ou seja, ele nos propõe a seguinte questão: mesmo que houvesse um modelo para comparar com este mundo, essa comparação seria apropriada? O que dizer, com nossa limitada experiência (da época da escrita dos *Diálogos* e da nossa também), sobre os inúmeros princípios motores que a natureza possui? Seria imprudente determinar quais princípios desconhecidos teriam gerado (de forma igualmente desconhecida) a formação do universo. Se só conhecemos uma pequena parte a esse respeito, como chegar a uma conclusão sobre a origem do todo, como Cleantes se propõe a fazer? Já que, como dito antes, as pedras, a madeira, ou o ferro não conseguem arranjar-se e se dispor de forma a se tornarem um relógio, ou um banco, ou uma casa, por que o universo não poderia ter atingido sua ordem e arranjo sem algo semelhante ao engenho humano? Já trabalhamos essa questão no segundo capítulo, mas o importante desta parte é que Filo quer fundamentar sua oposição a Cleantes em relação à questão da transferência da parte para o todo. Pois uma parte da natureza não deveria constituir uma regra para o todo. Ele desfere um golpe no argumento de Cleantes que nos faz pensar que o argumento não seria mais defensável. Filo diz:

Após a constatação de que duas *espécies* de objetos surgem sempre associados, posso *inferir*, pelo costume, a existência de um deles onde quer que eu *veja* que o outro está presente; e a isto chamo um argumento a partir da experiência. Mas seria difícil explicar como esse

argumento pode ser aplicado a um caso – como o que estamos presentemente considerando – no qual os objetos são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica. Poderá alguém dizer-me seriamente que um Universo ordenado deve provir de algum pensamento ou artifício de tipo humano, porque disso temos experiência? (HUME, 1992, p. 41).

Para provar tal experiência, seria necessária a experiência da criação de mundos e não a da produção de casas ou navios, que, por sua vez, são produzidos pelo engenho humano.

Cleantes adverte Filo para que o mesmo não subverta raciocínios filosóficos. Ele diz que deve ser feita uma distinção entre razão e experiência, “mesmo quando o que está em jogo são questões de fato e existência, embora se descubra, ao analisar-se adequadamente essa razão, que ela não é nada mais que uma espécie de experiência.” (HUME, 1992, p. 42). Cleantes continua o raciocínio dizendo que provar a origem mental do universo pela experiência não seria mais contrário ao discurso comum do que provar o movimento da Terra pela experiência. Ele afirma que um sofista poderia levantar essas mesmas objeções contra o sistema copernicano e questionar se haveria outras Terras e se alguém a teria visto se mover. Filo interrompe Cleantes e diz que há outras Terras, e dá a Lua e Vênus como exemplos, elas giram em torno de seu centro. Ele também questiona se as revoluções do Sol não seriam uma confirmação por analogia dessa teoria. Ele responde bem a Cleantes em relação aos planetas, vejamos:

Todos os planetas, não são eles Terras que giram em torno do Sol? E os satélites não são Luas que se movem em torno de Júpiter e Saturno e, em companhia desses planetas primários, em torno do Sol? Essas analogias e semelhanças, junto com outras que não mencionei, são as únicas provas do sistema copernicano, e cabe a você considerar se estão disponíveis analogias do mesmo tipo para sustentar sua teoria. (HUME, 1992, p. 42)

Filo vai além de apresentar exemplos de “Terras”, ele tenta, com mais um golpe, atacar o teísmo de Cleantes. Ele diz que o sistema da astronomia era tão bem aceito por todos os investigadores e que o mesmo se tornou parte tão essencial da educação, que as pessoas não costumam serem cuidadosas no exame das razões sobre as quais esse sistema se funda. Sobre os motivos que levaram Galileu a pesquisar o sistema do mundo ele diz:

Mas, se examinarmos atentamente os famosos *Diálogos* de Galileu sobre o sistema do mundo, descobriremos que aquele gênio, um dos mais sublimes que jamais existiu, dedicou inicialmente todos os seus esforços a provar que não havia fundamento para a distinção comumente feita entre as substâncias elementares e as celestiais. (HUME, 1992, p. 43)

As escolas teriam levado longe essa distinção entre as substâncias e estabelecido que as substâncias celestiais seriam não-geráveis, incorruptíveis, inalteráveis, impassíveis, atribuindo às substâncias elementares as qualidades opostas. Galileu, provou a semelhança da Lua com a Terra, “sua figura convexa, sua obscuridade natural quando não iluminada, sua densidade, sua diferenciação em sólido e líquido, as variações de suas fases, a mútua iluminação da Terra e da Lua, seus mútuos eclipses, as irregularidades da superfície lunar”. (HUME, 1992, p. 43). A partir de exemplos como esses, relacionados aos planetas, as pessoas viram que esses corpos se tornaram objetos próprios de experiência, “e que a similaridade de sua natureza nos capacitava a estender os mesmos argumentos e fenômenos de um a outro”. (HUME, 1992, p. 43). Filo continua:

No procedimento cauteloso dos astrônomos, Cleantes, você pode ler sua própria condenação, ou antes, pode ver que o assunto do qual você se ocupa excede toda razão e investigação humanas. Pode você pretender exibir qualquer semelhança desse tipo entre a estrutura de uma casa e a geração de um Universo? Acaso já se formaram mundos sob seus olhos e pôde você observar com vagar o progresso completo desse fenômeno, desde a primeira aparição da ordem até sua consumação final? (HUME, 1992, p. 43).

Ao analisar a questão de se provar a origem mental do universo, proposta por Cleantes, Ferraz analisa a tese de Filo, de que não há como provar pela experiência (ou por outro meio) a origem do universo, pois o assunto está fora do alcance do entendimento humano. Mas ela apresenta de forma mais clara a posição de Cleantes, afirmando que, para ele, “‘provar pela experiência o movimento da terra’ ou o sistema copernicano, equivale à mesma coisa que ‘provar pela experiência que o universo tem origem mental’” (FERRAZ, 2012, p. 100). Dessa forma as mesmas objeções apresentadas por Filo poderiam ser levantadas contra o sistema copernicano por uma pessoa astuta, ou um “sofista” conforme mencionado por Cleantes. A semelhança que Cleantes pretendia demonstrar entre sua teoria e a de Galileu e Copérnico não eram evidentes para Filo. O mesmo afirma que as analogias e semelhanças mencionadas por

Cleantes são as únicas provas do sistema copernicano e que Cleantes deveria considerar se deveria fazer esse tipo de analogia para fundamentar sua teoria, pois para Filo os sistemas em questão eram diferentes, como podemos observar na última citação dos *Diálogos* acima. Mais uma vez, Filo põe toda teoria de Cleantes em questão, pois o mesmo precisaria de uma experiência impossível de ser executada, ou de algo parecido, para se elaborar a pretendida analogia, o que também seria impossível.

Cleantes, mesmo após os argumentos de Filo, continua trabalhando com a hipótese da analogia. E ele faz isso no decorrer de todo o livro. Na terceira parte ele apresenta um exemplo da voz articulada, provinda das nuvens e entendida ao mesmo tempo em todas as nações. Se essa voz transmitisse boas recomendações, segundo Cleantes, não seria possível hesitar que ela possuísse um propósito. Ele continua:

Não lhe seria possível dizer que todas as conclusões relativas a fatos estão fundadas na experiência; que, quando ouvimos uma voz articulada na escuridão e inferimos daí a existência de um ser humano, é apenas a semelhança dos efeitos que nos leva a concluir que há também uma semelhança entre suas causas. (HUME, 1992, p. 48).

No entanto, as características extraordinárias dessa voz teriam pouca analogia com uma voz humana, devido tanto a seu alcance geográfico, pois foi ouvida em todo mundo, quanto à sua abrangência numérica, pois foi entendida por todas as pessoas. Cleantes acredita não termos razões para acreditar que a causa dessa voz tenha analogia com a causa de uma voz humana, o que possibilita pensar que a causa dessa voz tenha uma razão ou inteligência divina. Examinemos a distinção proposta por Cleantes. A voz humana pode ser análoga à “divina”, pois sendo articulada e emitida no escuro, como a primeira, possui muita semelhança com a voz do primeiro exemplo, no sentido de nos fazer lembrar dele. Mas a voz do primeiro exemplo possui características não-humanas, como sua amplitude e seu alcance mundial de forma simultânea. A causa da segunda voz é um ser humano, a da primeira não, ela possui características superiores às humanas em todos os sentidos, o que nos leva a inferir que sua causa também possa ser superior.

Sabendo que o exemplo da voz era apenas uma suposição, Cleantes busca apresentar exemplos mais facilmente verificáveis. Veja o que ele diz:

Suponha que exista uma linguagem natural, universal e invariável, comum a todos os indivíduos da espécie humana, e suponha ainda que

os livros sejam produtos naturais que se perpetuam da mesma maneira que os animais e vegetais, por descendência e propagação. Muitas expressões de nossos sentimentos envolvem uma linguagem natural: todos os animais têm uma fala natural que, por limitada que seja, é bastante inteligível para os de sua espécie. [...] Suponha, portanto, que você entre em sua biblioteca, povoada de volumes naturais que encerram a razão mais refinada e a mais rara beleza. Seria você capaz de abrir um desses livros e duvidar de que sua causa original apresenta a mais forte analogia com a mente e a inteligência? (HUME, 1992, p. 49)

Como podemos ver, Cleantes continua apresentando elementos na defesa de que a natureza demonstra um desígnio e, nesse exemplo, a causa original desses livros seria análoga a um pensamento ou desígnio. Quando Cleantes fala da estrutura e finalidade da visão, ele questiona se não passa pela mente a ideia de um planejador, devido ao grau de perfeição entre estrutura e finalidade do olho.

Laux, analisando a questão da analogia de Cleantes na terceira parte, nos diz:

Utilizando-se de exemplos, tanto na esfera de objetos criados pelos homens, como os livros, quanto da obviedade das combinações humanas, ele faz comparações entre eles afirmando que: “por mais que se insista em raciocínios ardilosos, um mundo ordenado, bem como uma linguagem coerente e articulada, continuarão a ser aceitos como uma prova incontestável de desígnio e intenção”. (LAUX, 2010, p. 49).

Nesse trecho, Laux está comentando a obviedade da presença de um desígnio. Em primeiro lugar, na relação da propagação das espécies ser tencionada pela natureza⁴⁰; em segundo lugar, na estrutura dos olhos, pois, para Cleantes, tal estrutura só pode ser obra de um projeto e não do acaso em virtude de sua perfeição; e, por último, em outros exemplos de possíveis demonstrações do desígnio presentes na natureza.

Sobre o exemplo da voz articulada, após ouvir este exemplo, Demea continua sua crítica ao antropomorfismo de Cleantes, alegando que não seria possível penetrar na mente da divindade como na do criador dos livros, no exemplo estabelecido por ele, pois, quando se lê um livro, vive-se uma interação entre leitor e autor no sentido de o leitor penetrar na mente e nas intenções do autor naquele momento, mas não é possível chegar tão próximo assim da divindade. Por conseguinte, não seria possível penetrar a

⁴⁰Cleantes comenta o desígnio na propagação das espécies: “Quem poderia contemplar o macho e a fêmea de cada espécie, a correspondência entre suas partes e instintos, suas paixões e o processo integral da vida, antes e depois da geração, sem tornar-se sensível ao fato de que a propagação das espécies é tencionada pela natureza?” (HUME, 1992, p. 51).

mente divina, nem mesmo estabelecer comparações entre as mentes humanas e divina, pois são objetos de natureza e proporções diferentes. De forma diferente de Filo, Demea se posiciona contra a analogia estabelecida por Cleantes. Como vimos, para todos os exemplos e argumentos levantados por Cleantes, seus interlocutores apresentavam um argumento contrário a sua tese. Apesar de fazer uma leitura diferente da maioria dos comentadores de Hume (e apresentei essa opção de leitura proposta por Marques (2004) no segundo capítulo), a leitura mais plausível a seguir é a de que as objeções de Filo estão mais de acordo com a filosofia humeana. Vejamos no próximo item as considerações sobre o antropomorfismo, que também trabalha a questão da analogia proposta por Cleantes, visando, a seu modo, encontrar a causa para a ordem e o ajustamento no mundo.

3.3 O antropomorfismo de Cleantes e a crítica de seus interlocutores

Como já mencionamos no decorrer deste trabalho, Cleantes tenta demonstrar semelhanças da mente divina com a humana. Na quarta parte, ele declara achar estranho que Demea, que se dizia ser tão sincero na defesa dos interesses da religião, continuar defendendo a tese de que a natureza divina seria misteriosa e incompreensível, sem qualquer semelhança com os humanos. Com esse mesmo intento, Cleantes questiona Demea, chamando-o de místico e perguntando qual seria a diferença dos místicos⁴¹ com os céticos e ateus, uma vez que os místicos sustentavam que o caráter da divindade seria absolutamente incompreensível e os céticos e ateus afirmavam que a causa original de todas as coisas era desconhecida e ininteligível. Demea responde do seguinte modo:

Que é a alma do homem? Um composto de várias faculdades, paixões, sensações e ideias; unidas, é verdade, em um só ego ou pessoa, mas ainda assim distintas umas das outras. Quando ela raciocina, as ideias que são as partes de seu discurso arranjam-se em uma certa forma ou ordem, que não se preserva integralmente por um só instante, mas dá lugar imediatamente a um outro arranjo. Novas opiniões, novas

⁴¹Cleantes chamou Demea de místico, porque o mesmo o havia chamado de antropomorfista anteriormente. De acordo com Ferraz, “Demea sugere estar alinhado aos ‘autênticos teístas’, ou seja, àqueles que defendem que é preciso crer para compreender (como Anselmo, na esteira de Agostinho), e que sustentam que algumas verdades são acessíveis à razão, e outras não o são (como Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino). Portanto, para as verdades não acessíveis à razão, só a fé poderia nos convencer. [...] a natureza divina, de acordo com Demea, não é acessível à razão, apenas a sua existência. A existência de Deus pode e deve ser alcançada por um argumento da teologia racional.” (FERRAZ, 2012, p. 49-50).

paixões, novas afecções, novos sentimentos surgem e alteram incessantemente o cenário mental, produzindo nele a maior diversificação e a mais rápida sucessão que é possível imaginar. Como ele poderia ser compatível com a perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os autênticos teístas atribuem à Divindade? (HUME, 1992, p. 60-61).

Para Ferraz (2012, p. 40), nesta passagem, Demea parece falar por Hume quando responde à questão posta por Cleantes. Seria possível comparar a mente divina, que segundo os teístas seria imutável e simples, com a humana, que se apresentava complexa e cheia de sentimentos? Analisando seu posicionamento, a comentadora nos diz:

A partir da representação antropomórfica da Divindade como similar à mente e entendimento humanos, não haveria como compatibilizar a alma do homem, “um composto de várias faculdades, paixões, sentimentos e ideias”, com a “perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os autênticos teístas atribuem à Divindade” (D 4 § 2: 60-61). Qualquer analogia entre Deus e o homem sempre resultará em ideias inadequadas e numa diminuição dos atributos divinos. Assim sendo, Deus jamais pode ser tomado como objeto de conhecimento, e qualquer tentativa de conhecê-lo não é apenas uma pretensão desmedida, mas também impiedade. (FERRAZ, 2012, p. 52).

Mas a divindade contempla tudo o que aconteceu e que acontecerá, bem como o que está acontecendo e todos os sentimentos envolvidos nesses eventos, mas seu amor e ódio, misericórdia e justiça são uma única operação individual. “Ela está inteira em cada ponto do espaço, e está completa em cada instante da duração. Nenhuma sucessão, nenhuma mudança, nenhuma aquisição ou diminuição.” (HUME, 1992, p. 61). Ou seja, suas semelhanças com os humanos não pareciam tão numerosas assim. Sobre a natureza divina, Demea nos diz:

E o que ela é neste momento, sempre o foi e sempre o será, sem nenhum novo juízo, sentimento ou operação. Permanece fixa em um só estado, simples e perfeito, e não se pode adequadamente dizer que este seu ato é diferente daquele outro, ou que este juízo ou ideia formou-se há pouco e dará lugar, sucessivamente, a um distinto juízo ou ideia. (HUME, 1992, p. 61).

Mas acredito que um dos argumentos principais na fala de Demea em relação ao antropomorfismo está na última frase da terceira parte, onde ele diz: “[...]a debilidade de nossa natureza não nos permite apreender quaisquer ideias que tenham a mínima

correspondência com a inexplicável grandiosidade dos Atributos divinos.” (HUME, 1992, p. 55). Sobre isso, Ferraz diz que, para Demea, “a grandiosidade divina não é apenas inexplicável (por ser obscura e incompreensível), ela é mais do que isso, na verdade ela é mesmo indizível ou inexprimível por palavras.” (FERRAZ, 2012, p. 42). Acredito que seja exatamente a tese defendida por Demea⁴².

Defendendo a complexidade da mente divina, Cleantes afirma que todos “os que sustentam a perfeita simplicidade do Ser Supremo” (HUME, 1992, p. 61), no grau exposto por Demea, são ateístas sem o saber. Para Cleantes, mesmo que a divindade possuía atributos dos quais não temos compreensão, não nos seria permitido conferir-lhe atributos “incompatíveis com a natureza intelectual que lhe é essencial” (HUME, 1992, p. 61). Ou seja, para Cleantes, o fundamento da argumentação de Demea, que seria a simplicidade e imutabilidade divinas, só servia para autorizá-lo a caracterizar seu defensor como místico e ateu, ainda que sem o saber. Sobre a complexidade da mente divina, Cleantes assevera:

A mente cujos atos, sentimentos e ideias não são distintos e sucessivos – que é integralmente simples e totalmente imutável – não exhibe pensamento, nem razão, nem vontade, nem sentimento, nem amor, nem ódio. Em uma palavra, não é mente, enfim. Dar-lhe esse nome é abusar das palavras, e poderíamos, com o mesmo direito, falar de uma extensão limitada sem figura, ou de um número sem composição. (HUME, 1992, p. 61-62).

Neste momento, Filo entra na discussão e se posiciona de forma contrária ao antropomorfismo. Segundo ele, “não haveria 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.” (HUME, 1992, p. 62). De acordo com o raciocínio de Filo, quer seja pela razão, quer pela experiência, se for julgar essa questão, ela os obrigaria a subir a graus mais altos para descobrir a causa dessa causa (que seria conclusiva). Analisando a questão pelo viés da razão, ele nos diz que “um mundo mental ou um universo de ideias exige uma causa tanto quanto a exige um mundo material ou um universo de objetos” (HUME, 1992, p. 63). Arranjos similares requerem

⁴²Uma questão interessante, levantada por Frederick Ferré (e que não será trabalhada nessa pesquisa), é a da linguagem antropomórfica. Para ele “o principal motivo para rejeitar o uso de linguagem antropomórfica em conexão com Deus está radicado profundamente na tradição da espiritualidade que insiste em defender o valor último do divino contra a profanação dos traços humanos.” (FERRÉ, 1984, p. 203-204).

causas similares. Filo questiona o que haveria de especial naquele domínio que proporcionaria uma conclusão diferente? Pois, se o mundo e o universo são materiais, por que a causa de sua criação seria mental?⁴³ Essa é uma questão muito interessante, mas do ponto de vista abstrato, de acordo com o personagem, os domínios são exatamente iguais. Já pelo viés da experiência, se for preciso pronunciar alguma sentença que extrapole sua esfera, “tampouco ela pode perceber qualquer diferença significativa específica entre esses dois tipos de mundo, mas reconhece-os como governados por princípios semelhantes e dependentes, em suas operações, de um igual sortimento de causas.” (HUME, 1992, p. 63).⁴⁴ Evelise Laux interpreta esses dois “vieses” da seguinte maneira:

[...] teremos uma contrapartida que é a tentativa de forçar alguma coisa a se manifestar sobre algo que extrapole sua natureza de entendimento. São duas coisas distintas, o mundo da mente e o mundo da experiência e, em sendo assim, não podemos estabelecer similaridades. Até uma mente comporta-se de maneira desigual de pessoa para pessoa, ou até em uma mesma pessoa, formulando esta, em uma hora um pensamento e em outra, um pensamento diverso. Contrariamente dos organismos vegetais e animais que não necessitam de diferentes estímulos. (LAUX, 2010, p. 52).

Quando ela utiliza o argumento de que as mentes se comportam de maneira desigual, não concordo que isso possa contribuir para que Filo convença Cleantes, pois mesmo que as pessoas pensem de forma diferente, no geral, a mente possui características similares, pelo menos no sentido de capacidades parecidas de raciocínio e estrutura até mesmo fisiológica. Agora, existe o fato das pessoas serem indivíduos e como tais são diferentes uns dos outros. Cleantes não estava alheio a esse detalhe. Mas, à parte essa questão, concordo com ela, e vejo que Filo tenta fazer uma cisão clara para que Cleantes não possa tentar estabelecer alguma analogia entre a divindade e o ser humano, e para isso ele utiliza a questão da mente e da matéria, visando atacar o argumento *a posteriori*. Mesmo quando se está questionando a relação entre a divindade e os seres humanos estabelecida por Cleantes, Filo mantém o foco no ataque ao argumento do desígnio, pois sabe que Cleantes só está tentando estabelecer essa analogia para fortalecer esse argumento.

⁴³ Essa questão foi apresentada no segundo capítulo. Filo defende a hipótese de que o princípio de organização possa ser intrínseco à própria matéria.

⁴⁴ A experiência não daria suporte para a percepção da diferença entre esses dois tipos de mundo.

Após argumentar que “não há razões para supor que a mente divina tenha formulado um plano do mundo” (HUME, 1992, p. 62), Filo lança uma série de questões. Como poderíamos aceitar que a causa do Ser criador da natureza não possuísse uma causa? Ou como aceitar que a origem deste mundo teria sua causa num mundo ideal? Aliás, surgiria a necessidade de saber qual seria a causa do mundo ideal, e depois a causa da causa do mundo ideal, e assim sucessivamente, numa busca sem fim pela causa da causa. Sabendo destas implicações, Filo argumenta o seguinte:

Seria melhor, portanto, jamais lançar os olhos para além do mundo material presente. Ao supor que ele contém em si mesmo o princípio de sua própria ordem, estamos, na realidade, afirmando que ele é Deus; e quanto antes chegarmos àquele Ser Divino, tanto melhor para nós. Quando você dá um passo além do sistema mundano, apenas excita uma disposição inquisitiva que jamais poderá ser satisfeita. (HUME, 1992, p. 64).

Filo segue o raciocínio sobre a similaridade entre as mentes divina e humana, utilizando o argumento já mencionado aqui. Para ele, se a mente divina tem suas ideias ordenadas por ela mesma, as coisas materiais também poderiam dispor de uma ordem interna a elas. Para ele, se a mente pode possuir o princípio de ordem, a matéria também pode. Como já trabalhamos esse argumento aqui, já é sabido que enquanto hipóteses, ambas são iguais, mas cada uma com suas dificuldades de defesa. Filo retoma o argumento de que seria melhor restringir a investigação ao mundo presente:

Ao dar o primeiro passo, somos forçados a prosseguir para sempre. Portanto, seria prudente de nossa parte limitar nossas investigações ao mundo presente, sem dirigir o olhar para mais longe. Nenhuma satisfação poderá jamais ser alcançada por meio dessas especulações, que tanto excedem os estreitos limites do entendimento humano. (HUME, 1992, p. 65).

O mundo seria Deus? Cleantes não poderia aceitar tal afirmação. Se para todo efeito existe uma causa, então “a ordem e arranjo da Natureza, o notável ajustamento das causas finais, os manifestos usos e propósitos de cada parte e cada órgão; tudo isso proclama na linguagem mais clara a existência de um autor ou causa intelectiva”. (HUME, 1992, p. 67). O autor não poderia ser a própria natureza, pois a causa não pode ser o efeito de si mesma. Cleantes não está preocupado com a causa de Deus, para ele sua existência já é auto-evidente, o que ele procura é demonstrar sua similaridade com a mente humana e a similaridade de sua criação com a das criações humanas. Ele diz a

Filo: “você me pergunta qual é a causa dessa causa? Não sei, não me preocupo, isso não me diz respeito. Eu encontrei uma Divindade, e aqui detenho minha investigação. Que sigam adiante os que forem mais sábios ou empreendedores.” (HUME, 1992, p. 67). Talvez ele queira dizer que seja função de seu opositor descobrir a causa da causa, pois para ele, a única causa que o preocupava era a causa da ordem no mundo, e essa causa já havia sido encontrada. De qualquer forma, não ficou provada de forma definitiva a similaridade entre as mente divina e humana, mas, da mesma forma, não ficou descartada de forma definitiva. A mente como o único princípio originário da ordem, que é o que Cleantes defende, tem a vantagem de ir ao encontro da teoria de Hume, segundo a qual “a ordem é mental e não material, isto é, a ordem está na mente de quem contempla o mundo e não no próprio mundo. E se em Hume a ordem é mental e relativa ao sujeito, e não à matéria, eis aí um ponto de proximidade com a hipótese de Cleantes” (FERRAZ, 2012, p. 116). A ordem como programação mental perpassa o próprio empirismo humeano. Mas existe uma diferença, pois “em Hume o sujeito é epistêmico. Ele é epistemologicamente criador da ordem. Portanto, não precisamos de um ser divino que a imprima.” (FERRAZ, 2012, p. 116). E o ponto mais interessante nem é esse, é que Cleantes afirma que sua tese está fundamentada na experiência, e isso instiga Filo a atacá-lo, pois se existe experiências de ideias que se organizam por si mesmas, existem muitos casos de “auto-organização na matéria, tais como a geração e vegetação espontâneas. Portanto, ao assumir que a ordem do universo é a expressão de um desígnio elaborado por um autor inteligente, Cleantes faz uma escolha parcial e arbitrária.” (FERRAZ, 2012, p. 116). Qualquer uma das teses possuiriam exemplos para fundamentá-las. A escolha de Cleantes é arbitrária, mas como poderia não sê-lo? Da mesma forma, foi uma escolha de Filo sempre argumentar contra o argumento do desígnio, seja defendendo a hipótese do princípio da ordem na matéria, seja apresentando outras hipóteses. Sua estratégia, me parece, desde o início teve como objetivo central enfraquecer os argumentos de seus interlocutores, para que no final restasse o ceticismo como única hipótese viável. Como podemos perceber, não só a partir do que Ferraz escreveu, mas da própria filosofia humeana, de início já não seria fácil sustentar a hipótese de Cleantes. Tendo em mente o sistema humeano, agora, após a análise realizada por Ferraz (citado acima) e de outros comentadores apresentados no decorrer desta pesquisa, como Monteiro (2009), Silva (2006), Marques (2004) e Kemp Smith (1947) entre outros, a melhor opção de leitura dos *Diálogos* seria a de interpretar Filo como principal porta-voz de Hume e de ler os *Diálogos* como uma crítica ao

argumento do desígnio, uma vez que na *História natural da religião* o filósofo usou de artifícios para defender o argumento.

Na próxima subseção, veremos a mais plausível e coerente forma de ler o texto dos *Diálogos*, em que o filósofo usa de ironia para escrever sua obra. No mesmo item, veremos a questão da mudança de posição de Filo em relação ao argumento do desígnio, o que seria mais um sinal de que Hume estivesse sendo irônico ao escrever tal mudança de posicionamento.

3.4 A ironia de Hume e a mudança de posição de Filo

Existe outro aspecto na filosofia de Hume, ou melhor, na escrita do filósofo, que deve ser observada, a ironia. Introduzindo essa questão, Monteiro afirma que muitos filósofos são incrédulos sobre o fato de que seja possível haver ironia nos textos filosóficos, mas sustenta que essa incredulidade aqui é sem razão:

A filosofia não é um domínio reservado, uma região em que o discurso se veja condenado a uma literalidade chã e sem brechas. Veja-se o exemplo de David Hume: seus textos são permeados de ironia, de exemplos de ocultação do significado real por trás de um véu de ambiguidade. E nos textos desse filósofo [...] a interpretação só pode fazer-se por meio da clara identificação do contexto de cada argumento ou de cada proposta. (MONTEIRO, 2009, p. 136).

Monteiro demonstra o frequente preconceito em relação à análise da ironia nos textos filosóficos, mas sem dúvida alguma, é bem possível que o filósofo utilize o instrumento da ironia em momentos em que se faça necessário. Os escritos sobre religião de Hume seriam um exemplo disso. Alguns intérpretes desses textos consideram a hipótese da ironia essencial para a compreensão dos mesmos. Monteiro cita dois desses comentadores. Vejamos:

Price (1965, p. 141) e Noxon (1970, p. 173), por exemplo, procuram identificar passagens, “estratégicas” e irônicas, das obras de Hume sobre religião e propõe explicar esse caráter de tais passagens pela necessidade em que o filósofo se encontrava de esconder sua verdadeira posição ante a religião – um agnosticismo totalmente subversivo para sua época – das ameaças de censura e perseguição política. (MONTEIRO, 2009, p. 137).

Como mencionado, existem os intérpretes de Hume que rejeitam a hipótese da utilização da análise da ironia. Pike, segundo Monteiro (2009, p. 137) é um deles. O comentador rejeita admitir qualquer interpretação que se valha de estratégias possivelmente utilizadas pelo filósofo escocês. Para Pike, seria preciso obter provas contundentes para admitir tais teses. Mas há algo que Monteiro afirma ao comentar essa questão que julgo muito interessante. Ele diz que se simpatiza muito com a filosofia de Hume, mas a interpretação que ele deve construir sobre sua filosofia não pode ser baseada nessa simpatia, pois a mesma deve ser feita independentemente de preferências pessoais. Vejamos seu comentário sobre isso:

minha atitude para com a filosofia de Hume é de grande simpatia (considero-o como o maior filósofo da língua inglesa), mas tal não me impede de me sentir inteiramente à vontade para escolher a que me pareça ser a melhor interpretação da sua obra, independentemente de preconceitos dessa qualidade. Não se aceita uma explicação porque é agradável ou não, mas apenas porque se nos assegura ser a mais plausível e a mais consistente. (MONTEIRO, 2009, p. 137).

O ponto principal levantado por Monteiro é que devemos aceitar uma interpretação por ser mais plausível e consistente. Esse sem dúvida é o principal elemento que deve ser observado quando analisamos os escritos sobre religião de Hume. Além do mais, se o filósofo utilizou a ironia para evitar perseguição, é compreensível, pois ele não teria sido o primeiro. Outra observação que devemos considerar na interpretação do texto é a seguinte: ou o texto é irônico ou não. Se não for, é um dever do intérprete demonstrá-lo.

Na parte 12 dos *Diálogos* aparece um importante problema de interpretação, pois é possível ou que o filósofo tenha sido irônico, ou que o personagem Filo tenha aceitado as conclusões de Cleantes e de suas concepções de divindade e natureza.

Price e Noxon explicam a ironia e a estratégia geral de todas as obras humeanas sobre religião pela necessidade de esconder seu subversivo agnosticismo das prováveis perseguições da censura. Essa interpretação, que se contrapõe aos preconceitos de Pike anteriormente discutidos, parece ser reforçado pelo fato de o próprio Hume ter admitido, numa carta a seu amigo Adam Smith, que esperava se tornar possível a publicação de seus *Diálogos*, apesar da ameaça da censura, por tê-los escrito cuidadosamente e “astuciosamente”. (MONTEIRO, 2009, p. 139).

Nesta mesma parte dos *Diálogos*, no segundo parágrafo, Filo evoca o princípio de simplicidade: “Um dos grandes fundamentos do sistema copernicano é a máxima de *que a natureza age pelos métodos mais simples e escolhe os meios mais apropriados a um fim qualquer*[...]” (HUME, 1992, p. 166). O princípio de simplicidade está presente na primeira regra de Newton: “Não devemos admitir mais causas das coisas naturais do que as que são, ao mesmo tempo, verdadeiras e suficientes para explicar suas aparências” e na justificação desta regra, “A natureza nada faz em vão, e mais é em vão quando basta menos; pois a natureza compraz-se com a simplicidade e não ostenta a pompa das causas supérfluas” (NEWTON APUD MONTEIRO, 2009, p. 140). De forma semelhante, Filo diz o seguinte: “*que a natureza nada faz em vão* foi sancionada por todas as escolas a partir da mera contemplação das obras da Natureza, sem nenhuma finalidade religiosa[...]” (HUME, 1992, p. 166). Monteiro relaciona esses elementos e nos apresenta algo interessante. Segundo ele, o princípio de simplicidade, ou parcimônia é parte inseparável do método newtoniano, método esse que Hume sempre demonstrou seguir em sua filosofia. Cleantes, nos *Diálogos*, é o porta-voz do finalismo teísta e reconhece a autoridade de Newton (na primeira parte dos *Diálogos*) (HUME, 1992, p. 18) e a do sistema copernicano (na primeira parte dos *Diálogos*) (HUME, 1992, p. 19). O princípio de simplicidade deve ser considerado um terreno comum para Filo, Cleantes e para o próprio Hume (MONTEIRO, 2009, p. 141).

Filo parece tentar agradar Cleantes no terceiro parágrafo da parte 12, comentando o quão admirável eram os artifícios descobertos por Galeno na anatomia do corpo humano e as adaptações na estrutura desse tipo de corpo, praticamente justificando a noção de uma Inteligência suprema como autora da ordem e adaptação na natureza. Mas Monteiro, também fundamentado pelas posições de Kemp Smith e Price, acredita que esse parágrafo seja um artifício utilizado por Filo (MONTEIRO, 2009, p. 142). O personagem pode ter uma intenção que não ficou clara, ou pode simplesmente estar usando de ironia. De qualquer forma, Monteiro acredita que esse parágrafo deve ser examinado com cuidado e que o mesmo pode reiterar críticas ao argumento do desígnio, que foram feitas pelo personagem em todo o resto da obra. Monteiro explicita que a conversão de Galeno veio pela contemplação da estrutura do corpo humano, e se a natureza humana for concebida como criada pelo desígnio divino, só nos músculos deve ter sido concebido mais de seis mil projetos e intenções, “fora os ossos e as diferentes finalidades visadas pela estrutura de cada um deles” (MONTEIRO, 2009, p. 143). As descobertas que Galeno fez na pele, nas glândulas, nos vasos, nos humores e nos

membros são incalculáveis e de alta complexidade. Ora, se como vimos anteriormente, os métodos empregados pela natureza são sempre os mais simples, e tanto Hume como os personagens Cleantes e Filo estão no mesmo terreno newtoniano do princípio de simplicidade, então a multiplicação de causas desnecessárias não se justifica. Seria absurdo pensar que a natureza houvesse criado o corpo humano por meio de uma multidão de projetos. “Tal explicação da maravilhosa adaptação da anatomia humana, se fosse apresentada a sério, constituiria uma escandalosa infração do princípio de parcimônia, para o qual Hume havia chamado a atenção de seus leitores apenas algumas linhas antes.” (MONTEIRO, 2009, p. 143). Monteiro diz que, se adotarmos a hipótese de que, em toda a obra, Hume não utilizou ironia ou nenhum subterfúgio ou estratégia, somos obrigados a concluir que nesse parágrafo Filo, ou mesmo Hume, perdeu a razão, porque estaríamos diante da defesa do princípio de simplicidade e logo na sequência diante de uma explicação que implica milhares de causas. Agora penso que, como trabalhamos anteriormente e o próprio Monteiro apresentou, se admitirmos opções como a ironia ou estratégias de Hume para fuga da censura, esse parágrafo ganha plausibilidade.

Considerando os argumentos apresentados, “a regra da parcimônia desqualifica qualquer explicação da ordem e da adaptação pelo desígnio. Mas existirá, podemos aqui perguntar, uma alternativa mais simples? Certamente existe, e o seu proponente é o próprio Filo” (MONTEIRO, 2009, p. 145), que propõe explicar a aparente arte e artifício observados na natureza “por aquilo que na quarta parte ele anunciara como um princípio inerente de ordem e adaptação, oposto ao princípio exterior que era o desígnio divino.” (MONTEIRO, 2009, p. 145)⁴⁵.

Monteiro comenta:

Esse princípio imanente e natural é, “um sistema, uma ordem, uma economia das coisas” mediante o qual o mundo natural se mantém em contínuo movimento e mudança, conservando ao mesmo tempo certa constância e regularidade em todas as formas naturais, desde as coisas inanimadas até aos seres vivos. A eliminação de todas as formas que não são ordenadas, de todos os seres que não são adaptados a seus ambientes naturais, “deixa solta” a matéria de que são compostos, até o momento em que essa matéria se organiza em alguma forma regular

⁴⁵No capítulo dois desta dissertação demonstramos que Marques, o tradutor dos *Diálogos*, sugere uma leitura contrária a essa. A de que a hipótese de Filo poderia não ser a mais viável, pois a de Cleantes, mesmo possuindo dificuldades, devido às estruturas complexas do universo que a hipótese de Filo não contempla, seria a hipótese mais plausível.

e adaptada, capaz de permanência e sobrevivência. (MONTEIRO, 2009, p. 145).

Filo opõe diretamente essa hipótese à do desígnio: “É fútil, portanto, insistir sobre a serventia das partes nos animais ou vegetais e sobre o singular ajuste de umas às outras. Muito me agradaria saber como seria possível a subsistência de um animal cujas partes não estivessem assim ajustadas!” (HUME, 1992, p. 110). Segundo Monteiro, de acordo com a interpretação de Pike (1970), esse princípio de eliminação, ou de seleção natural, seria mais que uma explicação pelo acaso, seria um princípio explicativo autêntico. De acordo com Monteiro, além desta alternativa ser mais simples, ela estaria mais de acordo com o princípio de parcimônia do que a hipótese do desígnio. (MONTEIRO, 2009, p. 146). E como vimos, tanto Cleantes como Filo estão trabalhando seus argumentos no terreno newtoniano, o que nos impele a utilizar o argumento, entre os dois personagens, que dá sequência ao princípio de simplicidade. Dessa forma, após essa detalhada análise de quase todo o livro dos *Diálogos*, concordo com Monteiro e os demais comentadores utilizados que, primeiro, defendem que Filo seja o principal (e não o único) porta-voz de Hume, e que sua hipótese é a melhor opção de leitura dos *Diálogos*. Em todas as partes do livro, Filo sempre conseguiu argumentos fortes para se contrapor a Cleantes, e no final, quando ele trabalha a questão do mal no mundo (tema que escolhi não trabalhar nesta pesquisa), Filo consegue vencer o debate. Por motivos que supomos ser parte de uma estratégia de Hume, o personagem Filo muda de posição e começa a defender o argumento do desígnio no final dos *Diálogos*, o que não teria nenhum sentido, uma vez que o mesmo havia vencido o debate com Cleantes. Sua mudança de posição evidencia uma possível tentativa de Hume de fugir da censura de seu tempo, e sua crítica ao argumento do desígnio fica cada vez mais evidente quando ele, um excelente escritor, não faz Cleantes vencer os argumentos de Filo, mas faz justamente o contrário. Ele derrota o defensor do argumento do desígnio, e de forma abrupta, faz com o que o opositor do argumento o defenda ao final. É somente por meio da ironia que a última parte dos *Diálogos* tem sentido e que se torna plausível o fato de que o próprio Hume não perdeu a razão. Por tudo o que Hume aí escreveu, podemos argumentar que a melhor interpretação que podemos fazer é que sua intenção ao escrever os *Diálogos* era criticar o argumento do desígnio, e, por consequência, a concepção de que o princípio de ordem no mundo tivesse como origem uma mente inteligente, uma mente divina semelhante a uma mente humana.

3.5 Considerações do capítulo

Neste capítulo trabalhamos a questão da analogia feita por Cleantes entre a mente e o engenho divino com os humanos, tendo como objetivo principal demonstrar que o princípio que dá ordem ao mundo tem origem no desígnio da mente divina. Analisando essa questão, também abordamos o antropomorfismo de Cleantes, e a crítica que seus interlocutores fizeram, e por último, trabalhamos com a hipótese da utilização de estratégias de Hume em seu texto, o que justificaria a mudança de posicionamento de Filo nos *Diálogos*.

Antes de adentrar a questão da analogia propriamente dita, examinamos, no item 3.1, a noção da adaptação dos meios aos fins, que é um dos estratégias com os quais Cleantes defende o argumento do desígnio. Cleantes acredita que a ordem e a adaptação dos meios aos fins só poderia ser obra de um autor inteligente, e ele traça toda sua argumentação na defesa desta tese. Neste item do texto, utilizamos o comentador João Paulo Monteiro para investigar questão da adaptação, e ele nos apresenta algo interessante. Para ele, explicar a ordem natural pela intenção ou projeto de um Criador Inteligente de todos os seres naturais, seria incompatível com a filosofia de Hume, mas o ponto interessante que mencionei vem a seguir. Assim como as demais, a espécie humana é uma produção da natureza, desta forma ela também surge como um produto do princípio de seleção natural, princípio esse que seria responsável pelas qualidades particulares de todas as criaturas. Ou seja, somos um produto da natureza como todos os outros animais, e as qualidades que a espécie humana possui foram designadas pelo princípio de seleção natural e não pelo desígnio de uma divindade.

Nos itens 3.2 e 3.3, a respeito da analogia entre o desígnio e engenho humanos e divino, examinamos os principais argumentos de Cleantes a favor da analogia e os principais argumentos de Filo contra a analogia. Filo tenta desacreditar o argumento de Cleantes apresentando outras hipóteses, mas a hipótese que permanece é a de que o princípio de ordem pudesse ser intrínseco à matéria, que o universo se auto organizasse. Isso estaria mais de acordo com a filosofia de Hume. Quando analisamos a questão do antropomorfismo, esbarramos com as mesmas questões da analogia. Ou seja, não seria possível sustentar a analogia proposta por Cleantes e nem mesmo o antropomorfismo, que, por sua vez, está fundamentado na analogia estabelecida por Cleantes.

O último item deste capítulo serve para contextualizar o salto realizado nesta pesquisa, pois como mencionado desde o início, não temos por objetivo investigar questão moral presente nos *Diálogos*. Mas como é sabido, nas partes 10 e 11 dos *Diálogos*, Filo argumenta de modo mais exitoso quando examina a questão do mal no mundo, mas na última parte ele aparentemente muda de posição e apoia o argumento do desígnio. O item 3.4, sobre a ironia e a mudança de posição de Filo, busca demonstrar que Hume utilizou a ironia como estratégia para não ser pego pela censura que o perseguia em sua época. Não é segredo que os *Diálogos* foram escritos por vários anos, e quando terminado, os amigos de Hume o aconselharam a não publicá-lo. Quando lemos a última parte e a comparamos com a filosofia de Hume, é nítido que a mudança abrupta e inexplicada demonstra que o filósofo queria que seus leitores percebessem tal ruptura na argumentação em curso. Ele não construiu nenhuma ponte para justificar a mudança no posicionamento do personagem, e no final, mesmo a tese cleantiana tendo sido derrotada, fez o seu maior opositor acolher tal tese e não justificar sua mudança da mesma forma que atacou o argumento do desígnio em todo o texto dos *Diálogos*. A única conclusão que poderíamos chegar é a de que, ou Hume perdera o juízo, ou ele usou de ironia para finalizar os *Diálogos* e fugir da censura de seus perseguidores. A segunda opção, além de ser a mais viável e aceitável, ainda se mantém coerente com sua filosofia, o que torna essa opção ainda mais atraente. Desta forma, acredito ficar demonstrado que essa tentativa de Cleantes, ade demonstrar que a ordem no mundo seria motivada pelo desígnio de um autor inteligente, não seria a melhor opção de leitura dos *Diálogos*, visto que essa obra, se analisarmos a filosofia humeana, mais se aproxima de uma crítica disfarçada ao argumento do desígnio do que de uma investigação com fim de provar sua eficácia.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora que chegamos à conclusão desse trabalho, é necessário destacar algumas coisas. Acredito ter ficado explícito que, quando nos referimos à prova da existência de Deus, trabalhada nesta pesquisa, sempre foi no sentido da prova empírica. Demea, utilizando argumentos formais e dedutivos, sem nenhuma experiência, não poderia chegar a provar essa existência. A leitura que fiz foi da prova empírica, pois se a leitura fosse outra, seria possível provar a existência da divindade por argumentos formais. Um dos elementos que utilizo para fazer tal leitura refere-se à posição do próprio argumento cosmológico de Demea, pois quando ele elenca as premissas desse argumento, a premissa que ele utiliza sobre a existência é uma premissa *a posteriori* e não *a priori*, o que evidencia que o próprio personagem tinha conhecimento de que, no contexto dos *Diálogos*, a prova pretendida dizia respeito às questões de fato e existência estabelecidas no interior do sistema filosófico humeano. Não podemos nos esquecer, que a própria prova cosmológica é confusa em sua concepção, mas acredito ser intencional que a premissa *a posteriori* utilizada no argumento cosmológico de Demea seja a da existência, pois os personagens Cleantes e Filo, ou seja, os três personagens participantes das discussões dos *Diálogos*, possuíam conhecimento de que a premissa sobre a existência deveria ter uma referência *a posteriori*, ou seja, a um conteúdo empírico; deveria ser um conhecimento originado da experiência e observação. É claro que Demea não declarou isso em suas falas, mas deixou isso patente ao formular suas premissas. Já Filo e Cleantes declararam isso, que o conhecimento e as inferências acerca de fatos estão fundadas na experiência.

Outro elemento que corrobora com a leitura que fiz em relação a essa prova é a forma como Cleantes tenta provar a existência de Deus, e é a partir dessa tentativa que é introduzido o principal elemento desta pesquisa, o princípio de ordem do mundo. Cleantes, diferentemente de Demea, busca provar a existência de Deus através do argumento do desígnio, um argumento *a posteriori*. Para ele o mundo não foi produzido pelo acaso, ele foi projetado e criado por um ser inteligente. Mas de que maneira ele poderia chegar a essa conclusão? Quais elementos o motivariam a concluir isso? E que relação teria essa hipótese com a experiência? Respondendo essas questões, Cleantes usa tudo o que está ao seu redor, aliás o próprio argumento do desígnio utiliza essa estratégia, ou seja, a disposição das coisas no mundo, o funcionamento regular da

natureza, a divisão e a repetição das estações do ano, a rotação do planeta em torno de si mesmo, a mesma quantidade de horas no dia, tudo parece estar funcionando de forma perfeita em excesso para que seja produto do acaso. Ao contemplar o todo, é possível admirar tudo isso. Para ele, o comportamento da natureza é parecido com alguns produtos dos seres humanos. Ele faz analogia do planeta com uma grande máquina, subdividida em máquinas menores, e essas máquinas menores, por sua vez, possuem subdivisões infinitas, ou seja, possuem um número tão grande de subdivisões que nossas faculdades não conseguem explicar. Mas, mesmo com esse incalculável número de subdivisões, essas partes ou máquinas subdivididas se ajustam umas às outras de forma precisa. A partir dessa observação, ele consegue estabelecer seu argumento do seguinte modo: 1) que se fosse projetado, ele não poderia ser obra do acaso, 2) que essa criação é extremamente parecida com os produtos humanos (e ele usa como exemplo máquinas, que possuem peças que são projetadas para se encaixarem de forma precisa, com a diferença de que o universo está numa escala de proporção extremamente superior aos produtos humanos), e 3) que só uma mente inteligente em escala superior, mas parecida com a humana, poderia ter projetado esse ajustamento entre as partes.

A divindade já possuía características tradicionalmente atribuídas, tais como bondade, onipotência e onisciência. Pensar ela com essas características não seria nenhuma novidade, nem haveria um grande estranhamento em imaginar os humanos como semelhantes a ela, mas, igualá-la aos homens não seria aceitável aos religiosos. Que ela fosse onisciente, ou que ela possuísse uma mente inteligente, seriam coisas bem aceitáveis, o problema é que para Demea seria impossível conhecer a natureza da divindade, uma vez que havia uma névoa que impedia tal conhecimento. Já Filo estava mais interessado em desacreditar qualquer argumento apresentado para que o ceticismo fosse o único argumento aceitável que restasse. Não penso que Filo fosse contra o antropomorfismo de forma genuína como Demea. Demea possuía uma posição clara, para ele não era possível conhecer a natureza divina, já para Filo não havia esse posicionamento. Mas a questão é que para sustentar seu argumento, Cleantes precisava sustentar o antropomorfismo porque o antropomorfismo estava já implicado no argumento do desígnio, e Cleantes, por sua vez, não poderia provar que possuía experiência da criação de mundos. Como o argumento do desígnio é *a posteriori*, seu argumento deveria estar fundado em experiência e observação, mas quem teria tal experiência? Por isso a necessidade da analogia, pois todos sabem que para se construir uma casa, geralmente alguém planeja como a casa deverá ser e depois a constrói, uma

mesa também é feita dessa forma, e as pessoas estão acostumadas com essa lógica, de que para cada coisa existe uma causa, ou seja, alguém que a planejou e a construiu. Pensando nisso, todos sabem que as máquinas, as mesas, e todos os móveis tem origem no desígnio humano, no sentido de que eles foram projetados. Portanto, comparar a divindade com os humanos torna seu argumento, de certa forma, um expediente fundado na experiência pela analogia. Se a mente e o engenho de Deus são semelhantes com a mente e engenho humanos, então é muito provável que a ordem e o ajustamento no mundo sejam produtos desse desígnio divino. Há também o raciocínio de que se toda causa possui um efeito, a ordem no mundo possui uma causa, essa causa seria o desígnio divino e, em última instância, o próprio Deus.

Acredito que no percurso dessa discussão a hipótese de Cleantes encontra uma concorrente quando Filo argumenta que as coisas materiais poderiam dispor de uma ordem interna a elas. Como vimos no primeiro capítulo, eu apresento esse personagem com intenções de desacreditar todos os argumentos dos interlocutores, visando consolidar o ceticismo como única opção viável, e de fato se analisarmos bem o texto, percebemos que ele faz esse movimento, mas nessa estratégia ele apresenta esse argumento que modifica toda a discussão dos *Diálogos*, pois, de fato, a matéria poderia conter o princípio da ordem em si mesma. Quando Filo questiona o porquê de a hipótese da mente ou da ordem como um planejamento mental ser preferível ao da ordem como intrínseca à matéria, é de fato um questionamento válido, pois ambas as hipóteses são similares, cada uma possui suas dificuldades de defesa, mas como hipóteses são equivalentes. Mas o que tornou, do meu ponto de vista, a hipótese de Filo mais aceitável que a de Cleantes foi 1) que ela propõe a limitação das investigações sobre a causa da ordem no mundo ao próprio mundo, pois caso fosse feito algo diferente, seriam forçados a prosseguir essa investigação indefinidamente, e nenhuma causa seria encontrada em especulações que excedem os limites do entendimento humano; 2) que ela vai de encontro à fala de Cleantes sobre a busca da causa da causa, que seria uma escala sem fim se não fosse definido um limite de investigação. Cleantes responde que não se preocupa com a pergunta, “qual é a causa da causa?” (HUME, 1992, p. 67), pois já havia encontrado a divindade e sua investigação se encerrava ali, e acrescenta que os mais sábios deveriam seguir adiante investigando questões como “qual é a causa da causa?”. A analogia estabelecida por Cleantes, por melhor que seja, não é capaz de provar a semelhança entre Deus e homem no sentido de validar uma experiência tão grande como a de criar o mundo. Fazer uma analogia entre construir

uma casa e construir um prédio de 120 andares é uma coisa, agora comparar a construção desse prédio com a construção do mundo, é forçar uma similaridade que não existe. A analogia encampada por Cleantes é inviável, pois além de ter que provar que a divindade é semelhante aos humanos, ele também tem que provar que a divindade projetou e construiu o mundo, e da mesma forma estabeleceu a ordem no mundo, ou seja, são três provas que ele precisa fazer numa mesma analogia, sendo que o único efeito visível dessa causa seria a ordem disposta nas coisas do mundo. Ora, a hipótese proposta por Filo também poderia explicar essa ordem e não forçaria uma analogia com causas não passíveis de serem provadas empiricamente. De qualquer forma, quando Cleantes e Filo encerram o debate sobre a moralidade da divindade e a questão do mal no mundo (parte dos *Diálogos* que não foi trabalhada nesta pesquisa), fica evidente que os argumentos de Filo são mais coerentes que os de Cleantes e sem dúvida ele é o grande “vencedor” na argumentação. Na última parte dos *Diálogos*, Filo muda de posição e concorda com os argumentos de Cleantes, reconhecendo que havia uma clara presença de desígnios divinos e que este estava certo. Como trabalhamos no último capítulo deste trabalho, muitos comentadores acreditam que Hume mudou o posicionamento de Filo para fugir da perseguição do censor na época, e talvez pelo mesmo motivo tenha sido aconselhado por seus amigos a não publicar esta obra em vida.

Chego ao final desta pesquisa com algumas observações, que creio bem visíveis para quem puder lê-la. No primeiro capítulo foram apresentados os argumentos dos personagens. No segundo capítulo foi trabalhada a questão do princípio de organização, que é o argumento central desta pesquisa. Ele seria o efeito da causa que Cleantes está tentando provar, ou seja, essa foi a maneira que ele escolheu para provar que Deus existe. Antes do segundo capítulo não era possível, nesta pesquisa, perceber que esse era o principal modo de Cleantes provar a existência da divindade. Foi nesse mesmo capítulo que apresentamos outra possibilidade de se ler os *Diálogos*, uma leitura menos utilizada pelos comentadores de Hume, apresentada pelo tradutor dos *Diálogos* no Brasil, José Oscar de Almeida Marques, que apresenta a hipótese de Cleantes como preferível à de Filo, em virtude da existência de estruturas complexas no universo, que a hipótese de Filo não explicava e a de Cleantes explicaria melhor. Marques também acredita, assim como Monteiro, num possível pré-darwinismo em Hume (algo que não abordamos nesta pesquisa), mas em vários momentos ficaram bem explicitados os elementos que desacreditam o argumento do desígnio e corroboram a noção geral de

que os *Diálogos* são uma crítica direta a esse argumento, mesmo com a mudança de posição de Filo no final da obra. Por fim, no último capítulo trabalhamos a questão da analogia estabelecida por Cleantes entre a divindade e os homens, argumento escolhido pelo personagem para tentar provar que a ordem no mundo era originada num plano mental divino. Um desdobramento dessa analogia, também trabalhado neste último capítulo, foi a questão do antropomorfismo, que era fundamental para o argumento de Cleantes, mas, conforme exposto, impensável para Demea. No último item do capítulo trabalhamos a questão da mudança de posicionamento do personagem Filo e do artifício da ironia, que provavelmente Hume tenha utilizado para fugir do sensor da época. Como já mencionado nesta conclusão, Filo havia “vencido” a argumentação e não havia motivos para reconhecer o argumento do desígnio como o argumento mais plausível para explicar a ordem ou a própria criação do planeta ou do universo. Mas é através do exemplo da contemplação do perfeito ajustamento da estrutura do corpo humano, discorrida por Galeno na seção XII dos *Diálogos*, que Filo recua em seus argumentos. Se o que ocorre nesse momento dos *Diálogos* não se caracterizasse como uma estratégia de Hume para fugir da perseguição de seus opositores, seria muito difícil explicar o porquê de tamanha mudança num tão curto espaço de tempo. Mesmo não sendo consenso entre os comentadores humeanos, a hipótese mais plausível é ler tal trecho dos *Diálogos* como uma ironia do autor, mantendo a coerência de sua teoria em outros escritos e defendendo a crítica ao argumento do desígnio. Depois de fazer inúmeras leituras dos *Diálogos*, de ler alguns comentadores, e de cogitar a hipótese de que a mudança de posição de Filo representava uma mudança de posição de Hume (devido ao longo período de escrita dos *Diálogos*, pouco mais de 20 anos), percebi que a leitura mais defendida pelos comentadores representava a hipótese mais plausível de defesa. Vimos que o personagem Filo, apesar de não ser o único, é o que mais fala por Hume nos *Diálogos*, é o personagem que mais faz o esforço de reflexão, pois Demea já possuía suas verdades imutáveis e não deu mostras de alterá-las. Cleantes fez o mesmo, só que de uma maneira diferente. Pensando na possibilidade de o leitor me questionar se Filo não representaria o mesmo procedimento, respondo negativamente. Pois aqui apresentei que o mesmo defende o ceticismo como única hipótese viável, e não como uma verdade no sentido em que Demea e Cleantes acreditavam possuir. A verdade de Demea é que a divindade possuía uma natureza incognoscível, já Cleantes encontrou a causa que buscava, tentou prová-la a partir da experiência através da analogia, mas não convenceu seu opositor Filo. Penso, portanto, que com a junção de todos esses

elementos, com a mudança abrupta de posicionamento de Filo, com as estratégias adotadas por Hume em seus escritos, e com a possível explicação da mudança de posicionamento de Filo pelo artifício da ironia, torna-se possível fundamentar a leitura que faço de que os *Diálogos* são uma crítica ao argumento do desígnio. Embora os personagens Demea e Cleantes (Filo não deixou isso claro) tivessem procurado demonstrar a existência de Deus, no caso de Demea era impossível conhecer a natureza divina por argumentos *a priori*, pois na teoria humeana conhecimentos sobre fatos e existência são originados na experiência, já no caso de Cleantes houve a tentativa de provar isso, estabelecendo uma analogia entre as coisas criadas pelos homens e a ordem das coisas no mundo, possivelmente criada por Deus. Cleantes não conseguiu sustentar seus argumentos quando nos *Diálogos* os personagens trataram das questões morais da divindade, principalmente nas partes 10 e 11, quando de forma inesperada Filo muda de posição e o argumento do desígnio fica estabelecido nas observações descritas nos relatos de Galeno. Porém, como mencionado anteriormente, tal mudança de posicionamento não passou de uma estratégia do próprio Hume para enganar a censura.

Encerro esta pesquisa acreditando ter um pouco mais de clareza não só acerca da teoria humeana, profundamente presente no texto dos *Diálogos*, mas também acerca da própria filosofia da religião e das questões atuais que estão sendo debatidas nessa área de conhecimento. Após me dedicar a essa pesquisa, eu consigo perceber elementos e argumentos interligados nos textos de Hume que não conseguia ver antes, como a seção 11 da *Investigação* que já iniciava de uma forma diferente questões trabalhadas nos *Diálogos*.

REFERÊNCIAS

Obras de Hume:

HUME, David. *A Dissertation on the passions / The Natural History of Religion*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 2007.

_____. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Peter Millican. Oxford: University Press, 2007.

_____. *An Enquiry concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Selby-Bigge. Oxford: University Press, 1893.

_____. *A treatise of human nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton. New York: University Press, 2007.

_____. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with an introduction, by Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Publishing Company, 1947.

Traduções:

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Ensaaios morais, políticos e literários*. In: *Hume, Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

_____. *História natural da religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Bibliografia secundária:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. 2005.

COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DIMAS, Samuel. A filosofia da religião em David Hume: teísmo, ateísmo ou deísmo? Coimbra, Portugal. *Revista filosófica de Coimbra*, v. 23, n. 46, 2014. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/_publicacoes/vol_23_n_46_textos/a_filosofia_da_religiao Acesso em 03/10/15.

FERRAZ, Marília Côrtes de. *Existência de Deus, natureza divina e a experiência do mal nos Diálogos de Hume*. São Paulo. 2012. Tese de doutorado. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-31082012-112634/en.php> Acesso em 13/05/15.

FERRÉ, Frederick; FERRÉ, R. In praise of anthropomorphism. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 16, nº 3, 1984, p. 203-212. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40012658> Acesso em: 18/10/2017.

GASKIN, J. C. A. Hume on religion, In: Norton, David Fate (org.). *The Cambridge companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 2005.

GASKIN, J. C. A. The design argument: Humes's critique of poor reason. *Religious studies*, v. 12, n. 3, setembro, 1976, p. 331-345. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20005355> Acesso em: 30/07/2016.

HOLLEY, David M. The role of anthropomorphism in Hume's critique of theism. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 51, nº 2, abril, 2002, 88-99. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40020994> Acesso em: 18/10/2017

LAUX, Evelise Rosane Treptow. *Do argumento do desígnio: David Hume*. 2010. Dissertação de mestrado. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2847> Acesso em 13/05/15

LOPES, Luis Felipe. A filosofia da religião em David Hume: irreligiosidade e religiosidade limitadas. Rio de Janeiro, RJ: *Atualidade Teológica*. Ano XVII nº 44, maio/agosto, 2013, p. 344-365. Disponível em: < <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22736/22736.PDF>> acesso em 07/09/15.

MARQUES, José Oscar de Almeida. A crítica de Hume ao argumento do desígnio. Santuário do parque do Caraça-MG. *II Colóquio Hume*. 22-25/06/2004. Comunicação. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/designio.htm> Acesso: 01/03/17.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora Unesp; Discurso editorial, 2009.

MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.

NUNES, Álvaro. Será que Deus existe? *Crítica na rede*. 2015. Disponível em: <http://criticanarede.com/anunesseraquedeusexiste.html> Acesso em: 07/03/17.

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

SMITH, Norman Kemp. Introduction. In: HUME, David. *Dialogues concerning natural religion*. London: Thomas Nelson and Sons, 1947, p. 1-123.

SWINBURNE, Richard. A existência de Deus. Natal. *Princípios*. v. 15, n. 23, jan./jun. 2008, p. 271-290. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/viewFile/464/399> Acesso em> 07/03/17

_____. Argumento do desígnio. *Crítica na rede*. 2015. Tradução de Álvaro Nunes. Disponível em: <http://criticanarede.com/rswinburneargumentosdodesignio.html> Acesso em: 07/03/17.

TEIXEIRA, Flávio Luiz. *A Crítica de David Hume à Religião*. São Paulo, 2012. Dissertação de mestrado. Disponível em: http://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2013/214.pdf Acesso 17/03/2014 às 19:18.

WRIGLEY, Michael. Prefácio, In: HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. VII-XVII.