

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Nícolas Araújo Girardi

**Um estudo dos *Diálogos sobre a Religião Natural*: as reflexões de Hume  
acerca dos argumentos que tentam justificar a existência de Deus**

Juiz de Fora

2025

Nícolás Araújo Girardi

**Um estudo dos *Diálogos sobre a Religião Natural*: as reflexões de Hume**  
acerca dos argumentos que tentam justificar a existência de Deus

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo.

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Girardi, Nicolas Araújo.

Um estudo dos diálogos sobre a religião natural : as reflexões de Hume acerca dos argumentos que tentam justificar a existência de Deus / Nicolas Araújo Girardi. -- 2025.

81 f.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Hume. 2. Argumentos. 3. Razão. 4. Desígnio. 5. Deus. I. Araújo, Paulo Afonso de, orient. II. Título.

**NÍCOLAS ARAÚJO GIRARDI**

**Um estudo dos Diálogos sobre a Religião Natural:** as reflexões de Hume acerca dos argumentos que tentam demonstrar a existência de Deus

Dissertação  
apresentada ao  
Programa de Pós-  
Graduação em  
Filosofia  
da Universidade  
Federal de Juiz de  
Fora como requisito  
parcial à obtenção do  
título de Mestre em  
Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

Aprovada em 02/07/2025.

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo** - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Luciano Vicente**  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Profa. Dra. Andrea Cachel**  
Universidade Estadual de Londrina

Juiz de Fora, 27/06/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Afonso de Araujo, Professor(a)**, em 03/07/2025, às 05:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do



art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Luciano Vicente, Professor(a)**, em 03/07/2025, às 16:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Andrea Cachel, Usuário Externo**, em 04/07/2025, às 12:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2471659** e o código CRC **C2B7C18B**.

---

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, ao Professor Paulo Afonso de Araújo, pela ótima orientação, confiança e dedicação ao longo deste trabalho.

Agradeço também à minha família, pelo apoio em todos os momentos dessa caminhada, e gostaria de enfatizar também a memória da minha afetuosa cachorra chamada Bell, que viveu ótimos momentos conosco no período de 2011 a 2021.

Agradeço igualmente ao Professor Luciano Camerino, com quem sempre tenho o prazer de compartilhar ótimas reflexões sobre Filosofia e sobre o próprio Hume, e que muito me motivou ao longo de todo o processo.

E, por fim, agradeço a Deus, se é que de fato possamos conhecê-lo pela razão natural.

## RESUMO

Hume, em sua obra *Diálogos sobre a religião natural*, nos apresenta três personagens que debatem entre si no que diz respeito, sobretudo, à questão filosófica da existência de Deus e da possibilidade de demonstrá-la por meio de argumentos racionais. Enquanto que Dêmeas defende que é apenas pela via *a priori* que podemos demonstrar a existência de Deus, Cleantes afirma que a via *a posteriori* é a mais adequada e evidente, utilizando como um de seus principais argumentos a ideia do desígnio inteligente. Fílon, por sua vez, é o personagem cético dos *Diálogos* que irá contra-argumentar as perspectivas de Dêmeas e de Cleantes, e o trabalho procurará evidenciar que muitas das críticas de Fílon condizem, na verdade, com as próprias opiniões de Hume. A problemática envolvendo a noção do antropomorfismo também será explorada quando forem analisados os argumentos utilizados por Cleantes, com enfoque maior na concepção filosófica acerca do desígnio inteligente e, também, da hipótese levantada por Cleantes no que se refere aos sentimentos naturais do ser humano – sentimentos estes que, aparentemente e num primeiro momento, constituiriam uma alternativa não dogmática de explicar a suposta existência de Deus. Oportunamente, também serão elucidadas as questões pertinentes ao deísmo e ao fideísmo, mostrando as razões pelas quais Hume não poderia ser interpretado como adepto a nenhuma dessas duas perspectivas filosóficas, e também, complementarmente, evidenciando-se os motivos pelos quais o autor também não pode ser considerado como um defensor do ateísmo.

**Palavras-chave:** Hume; Argumentos; Razão; Desígnio; Deus.

## ABSTRACT

Hume, in his work *Dialogues Concerning Natural Religion*, presents us with three characters who debate among themselves, above all, regarding the philosophical question of the existence of God and the possibility of demonstrating it through rational arguments. While Demeas argues that it is only through the a priori path that we can demonstrate the existence of God, Cleanthes claims that the a posteriori path is the most appropriate and evident, using the idea of intelligent design as one of his main arguments. Philo, in turn, is the skeptical character in the *Dialogues* who will counter-argue the perspectives of Demeas and Cleanthes, and the work will seek to demonstrate that many of Philo's criticisms actually match Hume's own opinions. The problem surrounding the notion of anthropomorphism will also be explored when the arguments used by Cleanthes are analyzed, with a greater focus on the philosophical conception of intelligent design and also on the hypothesis raised by Cleanthes regarding the natural feelings of human beings – feelings that, apparently and at first glance, would constitute a non-dogmatic alternative to explain the supposed existence of God. In due time, the issues pertaining to deism and fideism will also be elucidated, showing the reasons why Hume could not be interpreted as an adherent of either of these two philosophical perspectives, and also, complementarily, evidencing the reasons why the author cannot be considered a defender of atheism.

**Keywords:** Hume; Arguments; Reason; Design; God.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	6
2	<b>ARGUMENTOS A <i>PRIORI</i> QUE TENTAM JUSTIFICAR A EXISTÊNCIA DE DEUS</b> .....	9
2.1	OS ARGUMENTOS NA PERSPECTIVA DE DÊMEAS .....	9
2.2	A RECUSA DE DÊMEAS E FÍLON AO ANTROPOMORFISMO ....	18
2.3	AS CRÍTICAS E OBJEÇÕES DE FÍLON E CLEANES À VIA A <i>PRIORI</i> .....	25
3	<b>ARGUMENTOS A <i>POSTERIORI</i> QUE TENTAM JUSTIFICAR A EXISTÊNCIA DE DEUS</b> .....	32
3.1	OS ARGUMENTOS NA PERSPECTIVA DE CLEANES .....	32
3.2	A CRÍTICA DE FÍLON AOS ARGUMENTOS A <i>POSTERIORI</i> .....	39
3.3	A QUESTÃO DOS SENTIMENTOS NATURAIS .....	47
4	<b>DEÍSMO, FIDEÍSMO E ATEÍSMO</b> .....	53
4.1	A CRÍTICA AO DEÍSMO .....	53
4.2	A CRÍTICA AO FIDEÍSMO .....	59
4.3	A CRÍTICA AO ATEÍSMO .....	67
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	73
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	77

## 1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação procura investigar a questão da existência de Deus na obra *Diálogos sobre a religião natural*, do filósofo escocês David Hume. No trabalho, pretende-se delinear e expor as principais reflexões filosóficas presentes na obra, com o propósito de observar de que forma o autor reflete sobre os mais importantes argumentos utilizados até então para demonstrar a existência de Deus. Tanto os argumentos *a priori* que remontam a Anselmo de Cantuária quanto os argumentos *a posteriori* que, em grande medida, remontam a Tomás de Aquino, são discutidos pelos personagens apresentados por Hume. A ênfase do trabalho será direcionada ao personagem Fílon, o cético do diálogo que, como será mostrado, melhor representa as próprias ideias de Hume.

A metodologia a nortear esta produção acadêmica são as fontes bibliográficas a serem utilizadas, dentre as quais recebe maior relevo a obra *Diálogos sobre a religião natural*, de Hume, pela edição virtual da Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba), com tradução, notas e posfácio de Bruna Frascolla, do ano de 2016. Porém, serão também usadas outras obras do filósofo para que sirvam de complemento ao trabalho, com destaque à *História natural da religião*, e inclusive algumas das cartas escritas pelo próprio Hume onde ficam evidenciadas características importantes do seu pensamento, características estas que não precisaram passar pelo crivo (majoritariamente censurador) da opinião pública de sua época.

Considerando-se toda a vasta produção filosófica no que diz respeito à investigação das questões metafísicas, bem como o extenso conjunto dos argumentos filosóficos que procuram demonstrar a existência de Deus, é imprescindível e essencial que se apresente para o núcleo da questão o pensamento cético de Hume, representado por Fílon. Assim, a relevância deste trabalho envolve em proporcionar a possibilidade de uma crítica aos excessos de uma investigação estritamente metafísica, através da filosofia de Hume, mais especificamente voltado aos *Diálogos*.

A dissertação procura, primeiramente, conceituar e analisar os argumentos *a priori* sobre a existência de Deus, na medida em que estes constituem a principal via argumentativa utilizada pelo personagem Dêmeas nos *Diálogos*. No entanto, também se verá em que aspectos Dêmeas se difere de Descartes e, principalmente, de Leibniz. Dêmeas irá se colocar, ainda, como um defensor de uma postura nitidamente

mais fideísta, já que, para ele, apesar de que a existência de Deus possa, sim, ser concebida pela razão humana, sua natureza e seus atributos permanecem sempre como um mistério. E, no que diz respeito a estes últimos aspectos, Dêmeas irá frisar que eles envolvem, sobretudo, uma questão de fé. Ao longo do trabalho, será evidenciado que Dêmeas é o personagem que menos representa Hume nos *Diálogos*, embora, em alguns momentos, existam pontos de convergência, como em sua crítica ao antropomorfismo.

Seguidamente, pretende-se elucidar a perspectiva de Cleantes, o porta voz do argumento *a posteriori*, procurando-se também definir e analisar esta via de raciocínio, que culminará tanto numa perspectiva antropomórfica quanto no conhecido argumento do desígnio inteligente. Cabe destaque, tal como será evidenciado no trabalho, ao argumento do desígnio (*design* inteligente), uma das argumentações mais persuasivas utilizadas no diálogo como tentativa de justificar a existência de Deus. É um argumento que pressupõe que o mundo seria análogo, em sua estrutura, a uma máquina ou a um grande relógio, ideia esta que retoma, inclusive, o pensamento do deísta William Paley.

O próprio Fílon cuida de contra-argumentar Cleantes, expondo as razões pelas quais o argumento do desígnio inteligente contém alguns problemas em relação aos seus pressupostos. E, como um dos momentos culminantes dos *Diálogos*, será analisada também outra tentativa de Cleantes em persuadir Fílon, tentativa esta que está relacionada a um argumento de natureza não-dogmática. Isto porque, estrategicamente, Cleantes evoca a questão dos próprios sentimentos naturais, afirmando que estes são o suficiente para levar alguém à crença num desígnio criador e que ordenou a tudo harmonicamente, pois, se Fílon negasse os sentimentos naturais ou sua relevância, estaria correndo o risco de cair, ele próprio, em dogmatismo.

E, na última parte da dissertação, procura-se explorar e analisar mais especificamente as questões pertinentes ao fideísmo, ao deísmo e ao ateísmo: primeiramente, avaliando e pontuando-se qual seria a crítica geral de Fílon ao deísmo e aos deístas; em seguida, demonstrando-se a incompatibilidade de uma leitura fideísta sobre Fílon ou de qualquer outra leitura que implique em transformar Fílon em um defensor da revelação divina por meio da fé; e, por último, frisando-se a incongruência e impossibilidade de uma leitura ateísta a respeito de Fílon e do próprio

Hume. Quanto a esta última questão, o ateísmo poderia ser, em si, uma forma de dogmatismo, o que contrariaria a perspectiva cética que norteia o pensamento geral do autor.

## 2 ARGUMENTOS A *PRIORI* QUE TENTAM JUSTIFICAR A EXISTÊNCIA DE DEUS

### 2.1 OS ARGUMENTOS NA PERSPECTIVA DE DÊMEAS

A leitura dos *Diálogos sobre a religião natural*, de Hume, nos permite extrair grande parte do debate filosófico que envolve a questão da existência de Deus, que é o tema da presente discussão (HUME, 2016). De fato, muitos filósofos e tradições elaboraram argumentos *a priori* e lógico-dedutivos para conferir alguma credibilidade racionalmente justificável à questão sobre a existência de Deus (DESCARTES, 1996). Assim, em sua obra, Hume nos apresenta três personagens principais, a saber: Dêmeas (que defende o argumento *a priori*), Cleantes (que defende o argumento *a posteriori*) e Fílon (que possui uma postura cética em relação a ambos os argumentos). Todos os três personagens, de certa forma, representam o próprio Hume, mas, dentre os estudiosos e comentaristas dos *Diálogos*, geralmente prevalece a opinião de que é Fílon o personagem que mais representa as ideias do autor no geral (O'CONNOR, 2001).

No presente momento do trabalho, o foco será destrinchar o que seriam, exatamente, os argumentos *a priori* na perspectiva de Dêmeas e, conseqüentemente, a maneira como ele os incorpora nos *Diálogos* (HUME, 2016). Pela expressão *a priori*, pode-se compreender, no contexto da filosofia humeana, ideias e enunciados que não procedem da experiência sensível. É o caso dos enunciados analíticos, que não adicionam nenhuma informação nova ao objeto – mas que, por si sós, definem e elucidam aquele objeto. Um exemplo disso pode ser constatado em conceitos matemáticos, uma vez que, pela simples ideia de um “quadrado”, infere-se automaticamente de que ele possui quatro lados (FERRATER MORA, 2004). Ou seja, não há contingência alguma nos enunciados *a priori*, como na frase “o quadrado tem quatro lados” – o predicado “tem quatro lados” não traz nenhuma informação nova sobre o sujeito.

Em outras palavras, para Hume, é até possível estabelecermos juízos analíticos e enunciados *a priori*, porém no sentido estrito de relações de ideias, como as verdades e conceitos matemáticos, que por sua vez diferem-se dos fatos da vida empírica e do mundo real (FERRATER MORA, 2004). Porém, o empirismo de Hume somado ao seu ceticismo filosófico não irá estabelecer nenhuma associação entre

apriorismo e ideias inatas ou entre apriorismo e verdades eternas, como fazem os filósofos racionalistas.

O termo *a priori* indica, sobretudo, a possibilidade de um conhecimento que não depende das vias empíricas para ser produzido, e o filósofo da modernidade que mais se valeu deste tipo de via argumentativa foi, notadamente, Descartes (PORTUGAL, 2002). O racionalismo cartesiano trabalha fortemente com o conceito de ideias *a priori*, ou seja, ideias que dependem apenas da pura razão para existirem. Mas, paralelamente à noção de ideias *a priori*, existe outro conceito de suma importância e que sustenta grande parte do arcabouço teórico do racionalismo moderno: as chamadas ideias inatas (DESCARTES, 1996). A noção de ideias inatas engloba uma perspectiva de que os indivíduos, mesmo antes de qualquer experiência concreta com o mundo, já teriam em suas mentes um conhecimento de caráter metafísico.

Dessa forma, dentro da filosofia cartesiana - que será posteriormente alvo de crítica por Hume -, todo ser humano já nasce com ideias, tais como a noção de unidade, infinitude e de perfeição (DESCARTES, 1996). As ideias inatas, por sua natureza, certamente não podem ter sido causadas pelo próprio homem, o que indicaria a possibilidade de que estas devem ter sido causadas por uma inteligência superior, isto é, por Deus. Assim, as noções de unidade, infinitude e perfeição só podem ter sido causadas, segundo Descartes, por um ser igualmente uno, infinito e perfeito. Como indicação, segue-se a seguinte passagem de uma das principais obras deste filósofo, a saber, *O Discurso do Método*:

Mas isso não podia ocorrer com a ideia de um ser mais perfeito que o meu, pois tirá-la do nada era algo claramente impossível. E, como não repugna menos que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que do nada proceda alguma coisa, tampouco não podia tirá-la de mim mesmo. De modo que ela só podia ter sido inculcada em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que eu, e que até tivesse em si todas as perfeições de que eu poderia ter alguma ideia, isto é, para explicar-me numa só palavra, que fosse Deus (DESCARTES, 1996, pág. 40-41).

A premissa de que nascemos com ideias inatas é, portanto, essencial para compreendermos o argumento cartesiano em favor da existência de Deus (DESCARTES, 1996). Excluída a possibilidade do próprio homem ser a causa das ideias inatas, conclui-se que apenas uma natureza mais perfeita do que a nossa poderia tê-lo feito, razão pela qual daí decorrer a prova da existência de Deus. O pai do racionalismo, assim, procura demonstrar a existência de Deus a partir do

argumento de que, em nossas mentes, possuímos algumas ideias inatas. Ele exemplifica com a ideia de “perfeição” que, embora esteja presente em nossas mentes, não pode ter se originado de nenhuma das nossas experiências sensíveis, uma vez que os seres humanos, por sua própria natureza, são seres contingentes.

Logo, segundo Descartes, a ideia de “perfeição” só existe em nossas mentes porque ela foi aí colocada por uma natureza mais perfeita que a nossa, ou seja, Deus. Além disso, há de se notar que Deus é um conceito que reúne em si o máximo da perfeição, e, retomando o argumento de Anselmo de Cantuária (ATAIDE, 2016), Descartes conclui que Deus necessariamente existe, ou senão não seria perfeito:

[...] E, tendo atentado que essa grande certeza que todos lhe atribuem se fundamenta apenas no fato de elas serem concebidas com evidência, segundo a regra a que há pouco me referi, atentei também que nelas não havia absolutamente nada que me assegurasse da existência de seu objeto. Pois, por exemplo, eu bem via que, ao supor um triângulo, era preciso que seus três ângulos fossem iguais a dois retos, mas nem por isso via algo que me assegurasse de que houvesse no mundo algum triângulo. Ao passo que, voltando a examinar a ideia que eu tinha de um ser perfeito, achava que nele a existência estava compreendida, do mesmo modo, ou com mais evidência ainda, que na de um triângulo onde está compreendido que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou na de uma esfera, que todas as suas partes são equidistantes do centro; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse ser perfeito, é ou existe, quanto pode ser qualquer demonstração de geometria (DESCARTES, 1996, pág. 42).

A existência de um ser perfeito, segundo Descartes, é tão certa e evidente quanto qualquer demonstração geométrica, pois necessariamente um ser que é sumamente perfeito deve existir não apenas em nossas mentes, como também no mundo real (DESCARTES, 1996). Em outras palavras, o argumento de Descartes pressupõe que o conceito de “existência” está contido no conceito de “perfeição”, ou melhor, que a ideia de perfeição compreende, por si só, a existência.

Mas o argumento de Descartes, apesar de defender a via *a priori*, sequer é reproduzido em sua íntegra por Dêmeas nos *Diálogos*: porque, ao contrário de Descartes, o personagem Dêmeas de Hume faz questão de esclarecer, desde o começo, de que não é possível conhecermos a natureza de Deus, apenas a sua existência (HUME, 2016). A título de contraste, segue-se a seguinte passagem de *O Discurso do Método*, onde Descartes indica a possibilidade de se conhecer a natureza de Deus:

Pois, segundo os raciocínios que acabo de fazer, para conhecer a

natureza de Deus, tanto quanto a minha disso fosse capaz, bastava-me considerar, acerca de todas as coisas de que encontrava em mim alguma ideia, se era perfeição ou não possui-las, e estava certo de que nenhuma daquelas que revelavam alguma imperfeição existia nele, mas de que todas as outras existiam (DESCARTES, 1996, pág. 40-41).

Dêmeas, nos *Diálogos*, é um conhecedor deste argumento, mas há uma clara divergência em relação ao fundador do racionalismo moderno no que diz respeito à possibilidade de se conhecer a *natureza* de Deus. Enquanto que para Descartes a natureza de Deus é de alguma forma concebível ao intelecto humano, Dêmeas rejeita esta possibilidade logo no início dos *Diálogos* (HUME, 2016). Dessa forma, o principal porta-voz do argumento *a priori* nos *Diálogos*, que é Dêmeas, sequer considera possível conhecermos a natureza de Deus, tarefa esta impossível à razão humana. Aqui, percebe-se um nítido traço da própria concepção de Hume, que, mesmo na voz de Dêmeas, sequer considera razoável qualquer especulação acerca da *natureza* de Deus (FERRAZ, 2012). Assim, o próprio Dêmeas, que é apontado como o principal defensor da via apriorística para provar a existência de Deus, não adota uma postura inteiramente “dogmática” nesta questão.

Outro aspecto interessante e crucial para entender o papel de Dêmeas nos *Diálogos* e sua defesa do apriorismo é, ainda, sua diferença em relação a outro dos maiores representantes do racionalismo moderno, isto é, o filósofo e matemático Leibniz (GATTO, 2016). Embora, evidentemente, o presente trabalho não tenha por objetivo adentrar na questão do mal ou na teodiceia pensada por Leibniz, constata-se que o próprio Dêmeas, porta-voz do argumento *a priori*, não adere ao que Hume considera provavelmente como uma das mais extravagantes e paradoxais das opiniões filosóficas: trata-se da tentativa de Leibniz de conciliar a ideia de um Deus sumamente bom com a existência do mal, pelo argumento de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis e que, a partir disso, a miséria, dor e sofrimento passam a ter uma razão de ser dentro da ordem moral do mundo (HUME, 2016). Conforme a teoria leibniziana, segue-se que:

Também é verdade que em Deus está não somente a fonte das existências mas também a das essências enquanto reais, ou daquilo que há de real na possibilidade. Isto porque o Entendimento de Deus é a região das verdades eternas ou das ideias das quais elas dependem, e [porque] sem ele não haveria nada de real nas possibilidades, e não somente nada existente mas também nada possível (LEIBNIZ, 2020, pág. 14-15).

Para Leibniz, é possível conciliar a existência de um Deus bondoso com a existência das misérias no mundo através do que ele denomina por princípio da razão suficiente (GATTO, 2016). Assim, se Deus é sumamente bom, o mundo criado por ele é, por conseguinte, o melhor dos mundos possíveis, o que indica que há uma razão suficiente para que o mundo exista tal como o conhecemos e não de outra maneira. Se Deus é por natureza bom e onipotente, certamente poderia ter criado um mundo diferente, mas, segundo Leibniz, não o fez pelo simples fato de que este mundo, tal como é, seria por si só a melhor escolha possível dentre muitas outras possibilidades:

Assim, apenas Deus (ou o Ser Necessário) tem esse privilégio: que é preciso que exista se ele é possível. E como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não encerra quaisquer delimitações, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição, isto basta para conhecer a existência de Deus A PRIORI. Nós o provamos também pela realidade das verdades eternas. Porém, acabamos de provar também A POSTERIORI, porque os seres contingentes existem, os quais não poderiam ter sua razão última ou suficiente senão no ser necessário, que possui a razão de sua existência em si mesmo (LEIBNIZ, 2020, pág. 15).

Se Deus é um ser que não possui delimitações, negações, limites ou contradições, sua existência é perfeitamente possível a partir de si próprio, segundo atesta Leibniz. A escolha de Deus pelo melhor dos mundos possíveis é um reflexo de sua potência e bondade, havendo portanto uma razão suficiente para tal, considerando-se a ordem moral intrínseca à natureza divina (GATTO, 2016). Mas, em contrapartida a esta perspectiva leibniziana, observa-se a seguinte constatação de Dêmeas:

“É minha opinião, admito,” disse Dêmeas, “que cada homem sente, de certo modo, a verdade da religião em seu próprio peito; e por consciência de sua fraqueza e miséria, ao invés de raciocínio, é levado a buscar proteção nesse Ser do qual ele e toda a natureza dependem. Tão ansiosas ou tão tediosas são até mesmo as melhores cenas da vida, que a futuração é ainda o objeto de todas as nossas esperanças e medos. Sem cessar olhamos adiante e tentamos através de preces, adoração e sacrifício, apaziguar aqueles poderes desconhecidos que vemos pela experiência serem tão capazes de nos afligir e oprimir. Criaturas desgraçadas que somos! Qual recurso haveria para nós em meio aos inumeráveis males da vida, não houvesse a religião nos sugerido alguns métodos de expiação e apaziguado aqueles terrores que nos agitam e atormentam incessantemente?” (HUME, 2016, pág. 101-102).

Percebe-se, ao menos neste ponto, que Dêmeas claramente fala por Hume, pois, de fato, em outra obra com uma temática semelhante, *História natural da religião*, Hume identifica como causa principal do surgimento das religiões, justamente, os

sentimentos primitivos de medo e terror ante à natureza (HUME, 2005). Mesmo sendo um defensor do argumento *a priori*, Dêmeas então assente que os seres humanos são levados a buscar Deus não primeiramente pelo raciocínio, e sim para encontrar amparo diante das misérias e infelicidades da vida (FERRAZ, 2012). Mais ainda: quando Dêmeas admite que as misérias ou desgraças da vida são causas comuns a praticamente todos os seres humanos e que estes encontram ali a religião para poderem se apaziguar dos males e sofrimentos, ele afirma convictamente que nenhum autor ou autoridade jamais negou tal verdade. Neste momento, é o próprio Fílon quem se manifesta, dizendo que foi precisamente Leibniz quem negou tal constatação, a partir de uma opinião “audaciosa” e “paradoxal” (HUME, 2016). Como resposta, Dêmeas explica:

“E por ser o primeiro”, replicou Dêmeas, “não deveria ter se sensibilizado do seu erro? Pois este é um assunto em que filósofos podem se propor a fazer descobertas, especialmente numa era tão tardia? E pode algum homem esperar, com uma simples negação (pois o assunto dificilmente admite raciocínio), derrotar o testemunho unido do gênero humano fundado em sentimento e consciência? (HUME, 2016, pág. 103).

Não obstante, não se deve concluir apressadamente que o pensamento de Dêmeas represente uma parcela tão significativa do próprio pensamento de Hume. Embora seja possível constatar pontos semelhantes em que Dêmeas acaba se colocando como porta-voz das ideias do próprio Hume, são muito poucas as vezes em que isto acontece nos *Diálogos* (FERRAZ, 2012). Isto ocorre porque, na obra, talvez seja justamente Dêmeas o personagem que menos se aproxima da perspectiva propriamente humeana, conforme se mostrará ao longo do trabalho.

Há que se perguntar se em algum momento Demea fala por Hume. Penso que sim, mas muito pouco. Faço essa pergunta porque uma questão bastante polêmica entre os *scholars* de Hume é sobre qual dos personagens fala por ele e em que medida. Poder-se-ia dizer que há uma identificação total de Hume com algum deles? Em geral, Hume é coerentemente identificado com Philo, mas é controverso que se possa dizer que ele se identifica *tout à fait*, bem como que apenas ele represente Hume. Pois salta aos olhos que em determinadas passagens Cleanthes aquiesce a algumas teses humeanas (especialmente na parte 9 dos *Diálogos*), e que Demea também faz isso, mas em muitíssimo menor proporção (FERRAZ, 2012, pág. 23-24).

De toda forma, Dêmeas canaliza em sua defesa do apriorismo toda uma pretensão racionalista que tem como premissa a ideia de que a razão humana é capaz de demonstrar conceitos metafísicos, como a existência de Deus (HUME, 2016).

Embora Dêmeas negue a possibilidade de se conhecer ou demonstrar a *natureza* de Deus, ele está de acordo com aquela premissa central dos racionalistas, ou seja, de que noções como “unidade”, “infinito” e “perfeição” não podem ter sido adquiridas por nenhuma experiência com o mundo real, pois, pela via dos sentidos, só conhecemos a multiplicidade, a finitude e o movimento. Conforme a fala de Dêmeas, na Parte II dos *Diálogos*:

“Devo admitir, Cleantes,” disse Dêmeas, “que nada pode me surpreender mais do que a luz sob a qual puseste todo o tempo este argumento. Por todo o teor de teu discurso poder-se-ia imaginar que estivesse mantendo a existência de um Deus contra as cavilações de ateus e infiéis, e que te empenhasses em virar um paladino deste princípio fundamental da religião. Mas tal, espero, não é de modo algum uma questão entre nós. Nenhum homem, ou ao menos nenhum homem de senso comum, estou persuadido, jamais entreteve uma dúvida séria quanto a uma verdade tão certa e autoevidente. A questão não é concernente ao *ser*, mas à *natureza* de *Deus*. Esta eu afirmo, a partir das fragilidades do entendimento humano, ser ao mesmo tempo incompreensível e desconhecida para nós (HUME, 2016, pág. 31-32).

Pela sua própria natureza, o argumento *a priori* coloca uma ênfase muito maior na razão do que na experiência, sob a premissa de que a razão humana é capaz de conhecer sobre assuntos que ultrapassam a experiência (SILVA, 2005). Assim, nos *Diálogos*, Dêmeas, como dito, se esforça em pontuar que há uma diferença muito grande entre conhecer a *natureza* de Deus e a sua *existência*. Sua perspectiva declara de antemão que a *existência* de Deus é uma verdade certa e autoevidente, e que era apenas sua *natureza* que estaria em discussão.

A essência dessa mente suprema, seus atributos, a maneira de sua existência, a verdadeira natureza de sua duração – estes, e todo particular referente a um Ser tão divino, são misteriosos para o homem. Criaturas finitas, fracas e cegas, devemos nos humilhar perante sua augusta presença e, conscientes de nossas fraquezas, adorar em silêncio suas perfeições infinitas que o olho não viu, a orelha não ouviu e tampouco adentrou o coração do homem conceber. Elas estão encobertas numa nuvem profunda para curiosidade humana: é profanidade tentar penetrar essas obscuridades sagradas; e próxima à impiedade de negar sua existência é a temeridade de intrometer-se em sua natureza e essência, decretos e atributos (HUME, 2016, pág. 31-32).

Segundo a fala de Dêmeas, a existência de Deus é tão certa e autoevidente que nem deveria ser um tópico sério para discussão (O’CONNOR, 2001). Dêmeas, portanto, curiosamente não alega, à maneira de um racionalista dogmático, que fosse possível conhecermos a natureza de Deus. Em outras palavras, pode-se constatar

que, embora a existência de Deus fosse racionalmente evidente para Dêmeas, a especulação a respeito de sua natureza não o é.

Assim, qualquer investigação racional acerca da natureza de Deus ou seus atributos estaria fadada ao fracasso, uma vez que uma mente tão limitada quanto a dos seres humanos, que conhecem apenas a finitude e o movimento, não conseguiria compreender os atributos e decretos da mente divina. Tendo isto em consideração, Hume compila neste personagem, Dêmeas, as principais reivindicações dos defensores da via *a priori* para demonstrar a existência de Deus (HUME, 2016). Resta saber, porém, que tipo de racionalista Dêmeas é.

Nesta presente análise, pode-se constatar algo curioso, pois é perfeitamente razoável concluir que exista algum traço de teísmo ou fideísmo na argumentação de Dêmeas (FERRAZ, 2012). Isto porque, se a existência de Deus é certa e autoevidente na perspectiva de qualquer ser racional, a sua natureza e atributos, por outro lado, seriam totalmente misteriosos à razão humana: assim, só restariam os dogmas da fé revelada para nos guiar no que diz respeito à natureza divina. Dêmeas, dessa forma, nitidamente rejeitaria a tese de que haveria uma similaridade entre a mente humana e a mente divina, tópico que será melhor desdobrado posteriormente, em relação à sua crítica ao antropomorfismo (HUME, 2016).

Então, partindo-se do pressuposto de que as provas *a priori* que virão a ser apresentadas por Dêmeas seriam, aparentemente, suficientes para demonstrar a existência de Deus, estas mesmas provas não seriam sequer viáveis para se dizer qualquer coisa a respeito de sua *natureza* (FERRAZ, 2012). Aqui, então, Dêmeas estaria indicando a presença de um limite na compreensão racional da divindade, ou seja, em certa medida, ele acaba por abraçar uma perspectiva evidentemente fideísta. A defesa da via *a priori* se mostra, dessa forma, restrita somente quanto à prova da existência de Deus, pois, quanto à natureza de Deus, Dêmeas de fato adota uma postura claramente fideísta e de natureza confessional:

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

ou não deve, ao menos entre eles, estar em questão (FERRAZ, 2012, pág. 37).

Desta forma, se a razão não poderia nos oferecer nenhum tipo de conclusão acerca da natureza de Deus, Dêmeas contentaria-se, para tanto, com os dogmas da fé revelada, como dito. O uso da razão, portanto, limitaria-se à prova da existência de Deus, sem nada dizer sobre sua natureza, e os argumentos *a priori* reivindicados por Dêmeas deveriam cumprir com a função de demonstrar o que se considera como uma “verdade certa e autoevidente”. (HUME, 2016) Certamente, ao longo dos *Diálogos*, o caráter “certo e autoevidente” da existência de Deus sofre as mais diversas críticas, tanto por parte de Cleantes quanto por parte de Fílon, como se mostrará nas sessões posteriores do presente trabalho.

Aliás, seria claramente seguro e bem fundamentado afirmar-se que, nos *Diálogos*, são justamente as provas apriorísticas de Dêmeas as que mais são alvo de críticas, seja pela perspectiva mais empírica de Cleantes ou pelo ceticismo de Fílon. Se, em alguma medida, todos os personagens dos *Diálogos* representam Hume, pode-se afirmar, com uma ampla margem de segurança, que Dêmeas é o que menos o faz (O’CONNOR, 2001). Portanto, observa-se que Dêmeas é, por excelência, o porta-voz dos argumentos *a priori* na tentativa de demonstrar a existência de Deus pela via racional, ainda que, no que diz respeito à *natureza* de Deus, ele adote uma postura nitidamente mais fideísta ou até mesmo mística (FERRAZ, 2012). Dêmeas, em sua defesa do apriorismo, também se coloca, assim, como um interlocutor que se afasta das consequências últimas do racionalismo de Descartes ou de Leibniz.

## 2.2 A RECUSA DE DÊMEAS E FÍLON AO ANTROPOMORFISMO

Embora a perspectiva de Dêmeas seja a que menos se aproxima de Hume, há um aspecto em particular no qual o personagem Fílon se coloca nitidamente a favor de Dêmeas e contra Cleantes: trata-se da questão referente ao antropomorfismo de Deus, ou melhor, da visão antropomórfica que temos sobre Deus. Cleantes levanta alguns argumentos em favor do antropomorfismo, fundamentando-se numa perspectiva puramente empírica (HUME, 2016). Para Cleantes, a hipótese de que há uma similaridade entre o intelecto divino e a mente humana seria algo praticamente auto-evidente nas operações da natureza. O antropomorfismo é, dessa forma, uma consequência natural da tese por ele defendida, uma vez que Cleantes pressupõe, de antemão, uma similaridade da natureza humana com a natureza de Deus.

Segundo Cleantes, haveria uma espécie de analogia entre a causa e o efeito, ou seja, uma semelhança real entre a natureza humana e a natureza divina. Cleantes começa seu argumento mencionando que, afinal, há uma nítida similaridade entre a matéria terrestre e a matéria celeste, tal como provara Copérnico (HUME, 2016). Ora, sendo possível pensar nesta similaridade, então esta grande obra que é a natureza também possuiria uma semelhança com seu artífice, que por desígnio dirigiu tudo para um propósito específico (FERRAZ, 2012). Esta é a tese de Cleantes, que inclusive se desdobra em seu conhecido argumento do desígnio, tal como se verá ao longo do trabalho. Mas, primeiramente, deve-se analisar as implicações antropomórficas da hipótese de Cleantes e, sobretudo, como Dêmeas e Fílon a problematizam.

Cleantes se estende naquela linha de raciocínio ao enfatizar que, por inferência, podemos concluir que há de fato uma forte analogia e similaridade entre causas e efeitos, razão pela qual uma perspectiva em defesa do antropomorfismo se sustentaria sem maiores dificuldades. Conforme afirma Cleantes, segue-se a seguinte passagem dos *Diálogos*:

“Mas, para trazer o caso para ainda mais perto deste do universo, farei duas suposições que não implicam nem absurdo, nem impossibilidade. Supõe que há uma língua natural, universal, invariável, comum a cada indivíduo de raça humana, e que livros são produções naturais que se perpetuam do mesmo jeito que animais e vegetais: por descendência e propagação. Várias expressões de nossas paixões contêm uma língua universal: todos os animais brutos têm uma fala natural que, embora limitada, é bem inteligível para suas próprias espécies. E como há infinitamente menos partes e menos engenho na melhor composição de eloquência do que no corpo

organizado mais grosseiro, a propagação duma *Ilíada* ou duma *Eneida* é uma suposição mais fácil do que a de qualquer planta ou animal” (HUME, 2016, pág. 46-47).

Havendo menos complexidade na melhor composição literária do que no corpo biológico mais rudimentar, Cleantes prepara-se para argumentar que, certamente, considerando-se a vasta combinação de organismos na natureza, tanto mais complexidade se exigiria para estruturá-la. Utilizando-se do exemplo de Cleantes, a propagação de um texto literário como a *Ilíada* ou a *Eneida* seria muito mais plausível e simples do que a de organismos biológicos, que são por natureza muito mais engenhosos e complexos (HUME, 2016). Dessa forma, Cleantes prossegue em seu raciocínio:

“Supõe, portanto, que entras em tua biblioteca, povoada assim por volumes naturais, contendo a mais refinada razão e a mais maravilhosa beleza: poderias abrir um deles e duvidar de que sua causa original sustentasse a mais forte analogia com a mente e a inteligência? Quando aquilo raciocinasse e discursasse, quando protestasse, argumentasse e reforçasse suas opiniões e tópicos; quando se aplicasse às vezes ao intelecto puro, às vezes às afecções; quando coletasse, dispusesse e adornasse alguma consideração adequada ao objeto – poderias persistir em afirmar que tudo isso realmente não tem mesmo nenhum significado e a primeira formação desse volume nas entranhas do seu pai original não procedeu de pensamento e desígnio? Tua teimosia, eu sei, não alcança tal grau de firmeza: até tua brincadeira e licenciosidade céticas ficariam vexadas ante um absurdo tão manifesto” (HUME, 2016, pág. 47).

Assim, pela lógica de Cleantes, se um livro possui grande analogia com a mente que o criou, isto seria ainda mais verdadeiro quando se tratasse de organismos e corpos naturais, que são notadamente ainda mais complexos do que uma simples produção literária, por mais sublime que seja essa composição literária (HUME, 2016). Por serem muito mais complexos e engenhosos, demandariam necessariamente a existência de uma analogia ainda mais forte e evidente com o artífice da natureza, razão pela qual haveria uma nítida similaridade entre a natureza humana e a divina (FERRAZ, 2012). Este argumento fornecido por Cleantes se fundamenta, em outras palavras, na suposição de que, se todo o conjunto dos organismos e corpos biológicos na natureza demandariam um nível de complexidade quase que inimaginável para ser produzido, então certamente haveria uma forte analogia entre o intelecto do Criador com as criaturas.

Ao invés de Fílon responder a Cleantes, é Dêmeas quem toma a iniciativa e oferece uma contra-argumentação, dizendo que tal conclusão poderia ser demasiado

presunçosa ao ponto de nos depararmos com a ilusão de que temos total compreensão da natureza divina (HUME, 2016). Como já falamos, Dêmeas rejeita fortemente qualquer tese de que poderíamos conhecer a natureza de Deus e seus atributos, razão pela qual ele é, inclusive, taxado de “místico” por Cleantes nos *Diálogos* (O’CONNOR, 2001). Certamente, a alcunha de “místico” para se referir a Dêmeas não é inteiramente desprovida de razão, uma vez que ele abraça a tese da incognoscibilidade da natureza divina ao mesmo tempo em que advoga em favor de uma atitude fideísta propriamente. Segundo a fala de Dêmeas, segue-se:

“Teu exemplo, Cleantes,” disse ele, “tirado dos livros e da língua, sendo familiar, teve, confesso, muito mais força nessa explicação; mas não há algum perigo nessa circunstância mesma? E isso não pode nos tornar presunçosos ao nos fazer imaginar que compreendemos a Deidade e temos ideia de sua natureza e atributos? Quando leio um volume, entro na mente e intenção do autor: eu me torno, de certo modo, naquele instante, e tenho um sentimento e concepção imediatos daquelas ideias que se revolveram em sua imaginação enquanto estava empregado naquela composição. Mas tal aproximação nunca podemos fazer da Deidade com segurança. Seus meios não são nossos meios. Seus atributos são perfeitos, mas incompreensíveis. E esse volume da natureza contém um grande e inexplicável enigma, mais do que qualquer discurso ou raciocínio inteligível (HUME, 2016, pág. 49-50).

Dêmeas claramente rejeita o antropomorfismo de Cleantes ao afirmar que, embora os atributos de Deus sejam perfeitos, estes são incompreensíveis à mente humana, que é estreitamente limitada em suas capacidades (HUME, 2016). O fideísmo de Dêmeas é, portanto, incompatível com a perspectiva de Cleantes, que se baseia nas problemáticas noções de “analogia” e “semelhança”. Assim, segue-se a continuação do raciocínio de Dêmeas:

“Os antigos platônicos, tu o sabes, foram os mais religiosos e devotos de todos os filósofos pagãos; ainda assim, muitos deles – em particular Plotino – declararam expressamente que o intelecto ou entendimento não pode ser atribuído à Deidade, e que nossa mais perfeita adoração a ela consiste não em atos de veneração, gratidão ou amor, mas em certa autoaniquilação misteriosa ou extinção total de nossas faculdades. Tais ideias são, talvez, muito exageradas, mas ainda se deve reconhecer que ao representar a Deidade como tão inteligível e compreensível, e tão similar à mente humana, somos culpados da parcialidade mais grosseira e estreita, e fazemos de nós mesmos o modelo de todo o universo” (HUME, 2016, pág. 49-50).

Por meio da analogia, Cleantes procura atribuir as noções de intelecto e inteligência à divindade. Contudo, como ressalta Dêmeas, citando o próprio Plotino, seria um equívoco fazer-se tal analogia, uma vez que a natureza divina nos é

completamente misteriosa, escapando ao nosso entendimento racional (HUME, 2016). Curioso ressaltar que o próprio Dêmeas considera como sendo algum tipo de “exagero” todas as implicações do (neo) platonismo de Plotino, mas ele está veementemente de acordo no que diz respeito à tese da incognoscibilidade da natureza divina. Tal semelhança pode ser constatada no seguinte trecho da *Enéade*, de Plotino:

Esse é o motivo daquela condição estipulada nos mistérios, de não serem revelados aos que não são iniciados. Uma vez que o divino não pode ser trazido à palavra, sua divulgação está interdita àqueles que não tiveram a sorte de vê-lo. Já que não eram duas coisas, aquele que via estava unido ao que era visto, o que via não era realmente visto, uma vez que estava unificado a ele. Assim, se ele recordar como era quando estava unido a ele, guardará para si sua imagem. Ele era uno em si mesmo, pois não guardava em si nenhuma diferença, nem em relação a si mesmo, nem em relação às outras coisas (PLOTINO, 2008, pág. 183).

Como se observa, Plotino recusa até mesmo a possibilidade da natureza divina nos ser trazida pela palavra, e evidentemente se aproxima de uma espécie de misticismo, de forma bem mais acentuada do que Dêmeas, dos *Diálogos*. Sendo a divindade una em si mesma, totalmente além da compreensão humana, Plotino ressalta que apenas um desprendimento total da corporeidade e da multiplicidade poderia nos possibilitar, enfim, ter alguma contemplação da natureza divina (PLOTINO, 2008). E esta contemplação, na verdade, deveria inclusive transcender a pretensão propriamente científica de encontrar provas, demonstrações ou raciocínios acerca dos atributos da divindade, uma vez que estes nos são completamente misteriosos. Com efeito, em Plotino, a natureza divina, sendo ela una em si mesma, é superior à própria razão, ou melhor, anterior à própria razão. Constata Plotino no trecho que se segue, em que se evidencia seu misticismo:

Além do mais, não é a parte com a qual se vê que está estorvada, mas a outra, aquela que, quando a parte com a qual se vê deixa de contemplar, permanece ativa na ciência que se exerce nas demonstrações, nas provas e nos raciocínios da alma. Mas o ato de ver e a parte com a qual se vê não são mais a razão, são superiores à razão, anteriores à razão e acima da razão, como o é aquilo que é visto (PLOTINO, 2008, pág. 183).

Plotino, em sua filosofia, designa por “Absoluto” o princípio fundamental de todas as coisas existentes, algo que transcende não só o tempo e o espaço, mas a própria capacidade da razão de apreensão. Este Absoluto seria, então, incognoscível, porém é possível extraírmos algumas constatações acerca de sua natureza, a saber,

que ele é uno, infinito e ilimitado (BRANDÃO, 2007). Se é princípio que gera todas as coisas, o Absoluto seria, assim, plenamente auto-suficiente e desprovido de qualquer alteridade, não conhecendo mais nada além de si próprio, em sua abundância.

Prosseguindo-se neste raciocínio, Plotino tenta esclarecer como que, deste princípio uno e fundamental, surgiram todas as coisas. Segundo o filósofo, justamente pela abundância-de-si, o Absoluto gera outras realidades, como se estas realidades estivessem sendo extravasadas de seu âmago. Aliás, é justamente o “Intelecto” a primeira dessas realidades que derivam do Absoluto, o que mostra que o princípio fundamental de todas as coisas transcende e supera a própria capacidade racional de compreensão (BRANDÃO, 2007). É por este motivo que, em Plotino, a contemplação do Uno extrapola à análise racional que busca por demonstrações e elucidações apenas, fazendo-se necessária uma experiência mística de desprendimento da materialidade. A natureza divina, para Plotino, transcende completamente a qualquer tipo de análise ou de analogia com a mente humana.

Embora Dêmeas, obviamente, não reproduza em seu argumento todas essas implicações do pensamento de Plotino, extrai-se daí sua principal e maior crítica ao antropomorfismo de Cleantes. Isto porque, ao se imaginar a divindade com características e atributos propriamente humanos, estaríamos sendo, segundo Dêmeas, completamente parciais em nosso julgamento e nos colocando como o modelo de todo o universo (HUME, 2016). Tal pretensão não possui nenhuma justificabilidade filosófica ou teológica para Dêmeas, e por isso ele considera o antropomorfismo como uma hipótese inteiramente absurda.

Quanto à semelhança de Dêmeas com Plotino, pelo menos para efeitos práticos, pode-se arguir que ambos consideram que a natureza divina estaria muito além das nossas capacidades de compreensão racional, pois a mente humana, enquanto imersa na corporeidade e na multiplicidade, jamais poderia contemplar os atributos de um intelecto tão elevado e sublime (PLOTINO, 2008). Ressalte-se, contudo, que Dêmeas se acautela para não se aproximar tanto do acentuado misticismo de Plotino, pois, embora seu próprio pensamento tenha traços de misticismo, ele evita tanto quanto possível se aventurar neste terreno.

E tal pensamento, em alguma medida, também se vislumbra no próprio Fílon, ainda que de uma maneira bem diferente: para Dêmeas, a natureza de Deus é incognoscível pelo fato de que ele abraça uma perspectiva fideísta; porém, por outro

lado, Fílon concorda com Dêmeas não pelo fato de que ele também seja um fideísta ou um místico, mas simplesmente em decorrência de seu ceticismo (HUME, 2016). Dêmeas, assim, considera um absurdo a suposição de que, mesmo em alguma medida, o intelecto humano seria semelhante ao intelecto divino. De acordo com sua própria explicação, segue-se:

Nosso pensamento é flutuante, incerto, passageiro, sucessivo e composto; e fôssemos remover essas circunstâncias, aniquilaríamos absolutamente sua essência, e seria em tal caso um abuso de termos aplicar a isso o nome de pensamento ou razão. No mínimo, se parecer mais pio e respeitoso (como realmente o é) ainda reter esses termos, quando mencionamos o Ser supremo temos de reconhecer que seu significado neste caso é totalmente incompreensível, e que as debilidades de nossa natureza não nos permitem alcançar ideias que correspondam minimamente à sublimidade inefável dos atributos divinos (HUME, 2016, pág. 50-51).

Quando Fílon, assim, toma a iniciativa de intervir na discussão acerca do antropomorfismo, este se coloca ao lado de Dêmeas e contra Cleantes, argumentando que a própria suposição de que exista um mundo ideal para além do mundo material é infrutífera, pois este mundo ideal teria, por sua vez, que repousar sobre algum outro, e assim por diante, indefinidamente (HUME, 2016). E, ainda, supor que há uma similaridade entre o universo dos objetos e o universo das ideias seria uma asserção completamente arbitrária, uma vez que, para Fílon, tais analogias não nos conduzem a raciocínios claros e verdadeiros.

Tendo-se essas considerações em mente, é interessante observar a forma pela qual Cleantes insiste no pensamento de que há de fato uma similaridade entre a natureza humana e divina, e o quanto isto seria, segundo ele, nítido na própria natureza ao nosso redor:

“A ordem e arranjo da natureza, o curioso ajuste de causas finais, o claro uso e intenção de cada parte e órgão: tudo isto manifesta na linguagem mais clara uma causa inteligente ou Autor. Os céus e a terra se aliam no mesmo testemunho, todo o coro da natureza eleva um hino de louvores ao Criador – tu sozinho, ou quase sozinho, perturbas esta harmonia geral. Levantas dúvidas, cavilações e objeções abstrusas: perguntas-me qual é a causa dessa causa? Eu não sei, eu não ligo, isso não me preocupa. Encontrei uma Deidade, e aqui paro minha investigação. Que sigam adiante os que forem mais sábios ou mais empreendedores” (HUME, 2016, pág. 60).

Diante desta afirmação, Fílon claramente encontrará espaço para apontar as possíveis incongruências deste raciocínio, e de fato o faz nos *Diálogos*. Fílon, em seu

ceticismo, indica que, afinal, supor um sistema ideal sem nada que o preceda é tão problemático quanto afirmar que tudo se resumiria à própria matéria e se justificaria por ela mesma (HUME, 2016). O ponto de Fílon, repare-se, não é uma defesa de um certo materialismo ou ateísmo, mas, ao contrário, mostrar para Cleantes que sua doutrina antropomorfista é tão problemática quanto uma doutrina de cunho materialista ou atomista.

O antropomorfismo, da maneira que é apresentado por Cleantes, se torna assim um certo alvo das críticas e objeções tanto de Dêmeas quanto de Fílon (HUME, 2016). A preferência de Dêmeas por uma abordagem mais cautelosa no que diz respeito ao conhecimento sobre a natureza de Deus faz com que as mais entusiásticas discussões sobre os atributos divinos sejam contestadas, tornando filosoficamente insustentável a tese do antropomorfismo. E Fílon, em virtude de seu ceticismo, concorda com Dêmeas no que se refere a essa questão específica envolvendo a polêmica sobre a natureza de Deus e seus atributos, uma vez que a busca por analogia e semelhança da natureza humana com a divina repousaria sobre um ato arbitrário da mente.

### 2.3 AS CRÍTICAS E OBJEÇÕES DE FÍLON E CLEANTES À VIA A *PRIORI*

Dêmeas, ao defender a via *a priori* para demonstrar a existência de Deus, também se torna alvo das objeções de Cleantes e de Fílon. Se Dêmeas tinha razão, contra Cleantes, em negar o antropomorfismo de Deus, agora é Cleantes quem problematiza as opiniões de Dêmeas (HUME, 2016). E o fio condutor de muitas dessas objeções é, curiosamente, uma possível falha do próprio Dêmeas ao se utilizar dos argumentos *a priori*. Isto porque, em sua argumentação supostamente de natureza *a priori*, Dêmeas recorre, em certa medida, a elementos empíricos.

A princípio, os argumentos *a priori* deveriam se limitar àqueles raciocínios nos quais se usa apenas a própria razão, numa perspectiva lógico-dedutiva, para se chegar a conclusões em nível abstrato e metafísico, já que não dependeria de dados empíricos para tanto. Apesar disso, nos *Diálogos*, Dêmeas nos oferece um forte argumento em favor da tese de que é possível demonstrar a existência de Deus, mas o faz valendo-se da noção de causalidade (HUME, 2016). Como se sabe, o argumento ou a via da causa eficiente foi utilizado principalmente pelos pensadores escolásticos, como é o caso de Tomás de Aquino (REALE; ANTISERI, 2003). Em sua obra *Suma Teológica*, Tomás de Aquino procura oferecer cinco vias para se demonstrar a existência de Deus, partindo do pressuposto de que a razão seria um instrumento pelo qual podemos comprovar e fortalecer os dogmas da fé revelada.

[...] Para Tomás, à luz da empiria aristotélica, é evidente que há no mundo movimento, seja quantitativo, qualitativo ou físico. As coisas – ente - se transformam, se multiplicam e podem mudar de ambiente. O movimento não é a causa, pois não existe em si mesmo, mas é causado por outro, ou seja, um Primeiro Motor. Se o movimento leva o ente ao desenvolvimento – ato e potência, como a semente que cresce, tornando-se uma grande árvore, ou a sua destruição, no caso a árvore que morre por ter esgotado seu período de existência, é necessário que haja algo que não está destinado ao desenvolvimento, mas já é perfeito e que não esteja determinado pela fruição, sendo sempre o que é. Para Tomás, esse ser perfeito e cheio de vida em si, que move, sem ser movido, é Deus (FREZZATO, 2021, pág. 50)

Pela primeira via, assim, somos levados a admitir que o movimento de fato existe, e que isso pode ser constatado pelos nossos sentidos. Pela definição aristotélica, o movimento é a passagem da potência ao ato e, se algo é movido enquanto em potência, o seu motor só pode estar em ato. Um mesmo objeto, certamente, não poderia ser ato e potência simultaneamente com relação ao mesmo referencial, mas poderia sê-lo em diferentes perspectivas ou em diferentes pontos de

vista (FREZZATO, 2021). Assim, sendo o motor também sujeito ao movimento, este pressupõe que exista, antes de si, outro motor, e com este aplica-se o mesmo raciocínio: precisamente para que se evite cair numa regressão infinita, deveríamos pressupor a existência de um primeiro motor, porém imóvel. Com este argumento já defendido por Aristóteles, Tomás de Aquino identifica este primeiro motor imóvel como sendo Deus.

Dessa forma, rejeitando a chamada “prova ontológica” de Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino retoma dos escritos aristotélicos a noção de que, necessariamente, deveria haver um primeiro motor a possibilitar a existência do mundo tal como o conhecemos (REALE; ANTISERI, 2003). Mas, além da ideia de um primeiro motor, Tomás de Aquino também pensa na possibilidade argumentativa que remonta a uma primeira causa eficiente, pois, se todo efeito tem uma causa que o antecede, logo a existência de uma causa primeira seria absolutamente necessária.

Por esta via demonstrativa, Tomás afirma que para tudo há uma causa e efeito, um princípio – arché. Como não se pode elevar as causas ao infinito, é preciso considerar que haja uma causa primeira, que não está submetida à geração de efeito, bastando-se a si mesmo. Esta causa, não causada por outro ser, é Deus. O conceito de causa eficiente pode ser formulado na seguinte expressão: um ser pode produzir um outro ser. Esta via não considera o movimento, mas a dependência existencial e essencial das coisas entre elas mesmas. Um ser não pode ser o princípio e causa eficiente de si mesmo ao mesmo tempo, pelo fato de ser anterior, enquanto causa eficiente, a sua própria existência (FREZZATO, 2021, pág. 50).

Esta argumentação, conhecida como a segunda via de Tomás de Aquino, é em grande medida de natureza empírica, pois a noção de “causa e efeito” é um atributo pertencente aos corpos físicos e ao mundo fora de nós (FREZZATO, 2021). Como nada no mundo pode ser o princípio e causa eficiente de si mesmo e também sob pena de digressão ao infinito, seríamos novamente levados a concluir pela necessidade da existência de uma causa eficiente primeira, que é Deus.

Portanto, quando Dêmeas, na Parte IX dos *Diálogos*, utiliza como argumento a noção de causalidade, ele está, em alguma medida, reverberando os argumentos de Tomás de Aquino (HUME, 2016). Isto porque, na argumentação de Dêmeas, ele parte do pressuposto de que tudo aquilo que existe tem uma causa para a sua existência, e que cada causa nos remete sempre a algo anterior, o que pode ser ilustrado da seguinte forma: se “Z” é o efeito de “Y”, então “Y” é, por sua vez, o efeito de “X”. Assim, forçosamente seríamos levados a continuar a buscar uma causa para cada efeito, até

chegar-se a um ponto no qual toda a investigação se tornaria insustentável, pois estaríamos diante de uma sucessão infinita de causas e efeitos.

“O argumento”, replicou Dêmeas, “no qual eu insistiria é o comum. O que quer que exista tem que ter uma causa ou razão de sua existência, sendo impossível para qualquer coisa produzir-se a si mesma ou ser a causa de sua própria existência. Remontando, portanto, de efeitos a causas, devemos ou bem continuar até uma sucessão infinita, sem nenhuma causa última, ou bem devemos por fim ter recurso a alguma causa última, que é *necessariamente* existente. Ora, que a primeira suposição é absurda deve-se provar assim: Na cadeia ou sucessão infinita de causas e efeitos, cada efeito é determinado a existir pelo poder e eficácia daquela causa que lhe precede imediatamente; mas toda a cadeia ou sucessão eterna, tomada em conjunto, não é determinada ou causada por nada – e ainda é evidente que ela requer uma causa ou razão tanto quanto qualquer objeto particular, que começa a existir no tempo” (HUME, 2016, pág. 96).

Ora, para solucionar este problema, Dêmeas conclui que, necessariamente, deveria haver uma causa primeira que, no entanto, não é efeito de nenhuma outra causa. Em outras palavras, estaria-se diante de uma causa não-causada, ou seja, de algo que é a causa de si mesmo (HUME, 2016). É desta forma que Dêmeas argumenta que, sob pena de se buscar uma sucessão infinita e indefinida de causas e efeitos, deve haver um Ser necessariamente existente, causa de si mesmo: este Ser é Deus.

Ademais, é razoável questionar por que esta sucessão particular de causas existiu a partir da eternidade e não de qualquer outra ou nenhuma. Se não houver um Ser necessariamente existente, qualquer suposição que se possa formar é igualmente possível, e tampouco há mais absurdidade em nada ter existido por toda a eternidade do que há nessa sucessão de causas que constitui o universo. O que é, então, que determinou alguma coisa a existir ao invés de coisa alguma, e conferiu ser a alguma possibilidade particular, excluindo-a do resto? *Causas externas* se supõem nulas. *Acaso* é uma palavra sem significado. Foi o *nada*? Mas ele nunca pode produzir coisa alguma. Temos, portanto, que ter recurso a um ser necessariamente existente, que carrega em si mesmo a razão de sua existência e que não se pode supor que inexistia sem uma contradição explícita. Consequentemente, há um tal Ser, isto é, há uma Deidade (HUME, 2016, pág. 97).

Pode-se constatar que, em certo sentido, Dêmeas acaba por relativizar a sua própria posição de outrora, isto é, de que a existência de Deus é por si só certa e auto-evidente (HUME, 2016). Ora, se Dêmeas recorre a argumentos racionais para provar a existência de algo que já é certo e auto-evidente, coloca-se a questão se, de fato, a existência de Deus é por si só uma verdade suficientemente clara. Como

detalhadamente sugere O'Connor (2001), a auto-evidência da existência de Deus poderia significar não exatamente uma verdade explícita a todos, mas uma verdade acessível àqueles que se dedicam a pensar sobre o assunto, isto é, através do raciocínio dedutivo e *a priori*. Observa-se, porém, num olhar mais profundo e atento, que o argumento *a priori* que Dêmeas utiliza, na verdade, possui mais premissas empíricas do que se poderia supor: é por este mesmo motivo que, logo em seguida à argumentação de Dêmeas, Cleantes o questiona.

O personagem Cleantes, assim, interage com a fala de Dêmeas e lhe faz uma provocação, expondo sua opinião de que Dêmeas estaria, erroneamente, pretendendo demonstrar uma questão de fato e de natureza empírica a partir de um argumento *a priori*. Percebe-se que é o próprio Cleantes quem trata de responder a Dêmeas, não se fazendo sequer necessária a interferência de Fílon neste ponto (HUME, 2016). Cleantes também levanta o questionamento de que, se alguma questão pode ser perfeitamente concebida de forma diferente, a mesma não implicaria em contradição nem em um absurdo explícito.

Assim, a alegação de Dêmeas acerca de uma existência necessária não se mostraria suficientemente concisa, uma vez que, pelas nossas faculdades mentais, poucas coisas são tão evidentes e necessárias quanto operações simples da álgebra do tipo “dois mais dois é igual a quatro” (HUME, 2016). Em outras palavras, podemos facilmente conceber como inexistente algo que antes consideramos como existente, como é o caso da pressuposição de uma causa primeira. E tal constatação, a saber, de que há uma causa eficiente primeira, pode não representar o mesmo grau de necessidade e certeza do que as que decorrem das mais simples operações da álgebra, estas sim auto-evidentes.

Dessa forma, a pressuposição de uma causa eficiente pode não ser tão necessária quanto se possa estipular, sendo este argumento de Dêmeas fundado numa problemática noção de causa e efeito. O conceito de causalidade, assim, se torna um empecilho neste aspecto, pois, afinal, o próprio Hume possui a conhecida tese de que a relação de causa e efeito se infere mais pela força do hábito do que exatamente pela lógica racional (SANTOS, 2019). Assim, pelo hábito que temos ao ver o mesmo efeito sucedendo à sua respectiva causa, seríamos levados a supor que aquilo sempre acontecerá da mesma forma, e com isso formulamos leis gerais baseadas na indução. Conforme escreve Hume no *Tratado da Natureza Humana*,

segue-se:

Trata-se de uma máxima geral da filosofia que *tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência*. Costuma-se pressupor essa máxima em todos os raciocínios, sem se fornecer ou exigir prova alguma. Ela supostamente está fundada na intuição, sendo uma dessas máximas que, embora possam ser negadas verbalmente, não podem ser sinceramente postas em dúvida pelos homens. Mas se a examinarmos segundo a idéia de conhecimento anteriormente explicada, não descobriremos nela nenhuma marca de uma tal certeza intuitiva. Ao contrário, veremos que sua natureza é bastante alheia a essa espécie de convicção (HUME, 2009, pág. 107).

O grande problema desse raciocínio indutivo é que, segundo Hume, aí existe um salto no pensamento, pois, uma vez que pressupomos que o mesmo fenômeno sempre se repetirá da mesma forma que antes, estaríamos extrapolando a própria experiência, e certamente não temos nenhuma experiência sensorial com relação ao futuro. A paixão pelo conhecimento que move os seres humanos faz com que estabeleçamos tentativas de prever os fenômenos da natureza com base em experiências passadas - e, de fato, o próprio Hume considera isto como um aspecto essencial em nossas vidas práticas, mas ressalta que tal atitude se funda apenas no hábito (HUME, 2009). O filósofo escocês, assim, prossegue em sua explanação:

São ainda mais levianos aqueles que dizem que todo efeito deve ter uma causa porque a idéia de causa está implicada na idéia mesma de efeito. Todo efeito pressupõe necessariamente uma causa, já que efeito é um termo relativo, cujo correlato é causa. Mas isso não prova que todo ser tenha de ser precedido por uma causa, assim como, do fato de que todo marido deve ter uma esposa não se segue que, por isso, todo homem tenha de ser casado. A verdadeira questão é se todo objeto que começa a existir deve ter sua existência atribuída a uma causa. E isso eu afirmo que não é nem intuitiva nem demonstrativamente certo, como espero haver provado de maneira suficiente pelos argumentos precedentes. (HUME, 2009, pág. 110).

A ideia de “causa”, por si só, pode não estar implicada na ideia de “efeito”, como salienta Hume. É justamente pelo hábito que somos levados a fazer inferências, ou seja, a produzir certos tipos de expectativas em relação ao futuro, baseados na repetição de determinado fenômeno (NETO; TEIXEIRA, 2022). E a noção da causalidade, de natureza empírica, é claramente usada no argumento de Dêmeas, pelo menos no que diz respeito à busca por uma causa primeira.

Porém, como a própria noção de causalidade se revela problemática, já que esta se baseia mais na força do hábito de vermos os mesmos fenômenos se repetirem do que numa relação lógico-dedutiva, questiona-se a suposta necessidade de se

existir uma causa eficiente primeira (HUME, 2009). Como se estas objeções ainda não bastassem, Cleantes levanta a hipótese segundo a qual, ao invés de existir um primeiro motor ou uma primeira causa eficiente de toda a realidade, o próprio universo seja, em si mesmo, Deus. Esta hipótese é bastante similar à filosofia panteísta defendida por Spinoza, um dos três grandes expoentes do racionalismo moderno.

Evidentemente, Cleantes não defende o argumento panteísta nos *Diálogos*, mas o traz à tona justamente para mostrar a Dêmeas que a pressuposição de uma causa eficiente primeira não é a única alternativa possível para solucionar o problema em questão. Certamente, como pano de fundo da colocação de Cleantes, há, ainda que implicitamente, uma alusão ao panteísmo de Spinoza (SPINOZA, 2009). Isto porque, no panteísmo spinozista, Deus e Natureza são uma única e mesma coisa, ou seja, um único aspecto da realidade.

Sendo Deus e Natureza idênticos, então conclui-se que, pela perspectiva de Spinoza, Deus não criou o mundo: ao contrário, Deus é considerado como a causa do mundo, ainda que não seja uma causa externa ou transcendente, tal como pensavam os escolásticos (SPINOZA, 2009). Deus seria, assim, causa interna e imanente de todas as coisas pela asserção panteísta: tudo o que existe está no mundo, ou seja, em Deus; nada está fora do mesmo. Conforme estabelece Spinoza, no seguinte trecho da *Ética*, constata-se:

Proposição 18. Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. Demonstração. Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela prop. 15); portanto (pelo corol. 1 da prop. 16), Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (SPINOZA, 2009, pág. 15).

Como salientado, portanto, o Deus do panteísmo é causa imanente de tudo, uma força ativa que, a partir de si mesma, causa a existência de todas as coisas (SPINOZA, 2009). Com essa explicação, é possível orientarmo-nos melhor com relação à problemática panteísta, citada por Cleantes. Porém, mais fundamentalmente, deve-se perceber que, pela consideração de Cleantes nos *Diálogos*, ele não está minimamente preocupado em defender a hipótese do panteísmo tal como Spinoza o faz. Ao contrário, Cleantes somente se utiliza deste argumento para colocá-lo no mesmo nível especulativo da hipótese de Dêmeas,

defendendo o ponto de vista de que não haveriam razões para preferir uma ao invés da outra (HUME, 2016). Em outras palavras, o argumento da primeira causa eficiente e o argumento panteísta seriam ambos demasiado especulativos para que pudéssemos obter qualquer tipo de demonstração evidente, e neste ponto, através das objeções apresentadas por Cleantes, Hume problematiza tanto as vias apresentadas por Tomás de Aquino quanto a possibilidade do panteísmo na filosofia de Spinoza.

Nesta linha de raciocínio, percebe-se claramente que os argumentos de Dêmeas pela via *a priori* para demonstrar a existência de Deus revelam-se insuficientes tanto para Cleantes quanto para Fílon (HUME, 2016). Quando Dêmeas, assim, evoca a noção de causalidade em sua argumentação *a priori*, acaba por trazer um elemento empírico e que depende da constatação sensorial para ser demonstrado, e mesmo a própria ideia de “causa e efeito” traz consigo as complicações já apontadas pelo filósofo. Além disso, o próprio Fílon constata que os argumentos *a priori*, por sua própria natureza abstrata e metafísica, se mostram como muito pouco convincentes, e que não podem ser comparados ou assemelhados à certeza e evidência das operações matemáticas do entendimento.

### 3 ARGUMENTOS A *POSTERIORI* QUE TENTAM JUSTIFICAR A EXISTÊNCIA DE DEUS

#### 3.1 OS ARGUMENTOS NA PERSPECTIVA DE CLEANTES

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, se Dêmeas é o porta voz dos argumentos *a priori*, Cleantes é o defensor da via *a posteriori*. A expressão *a posteriori*, em Hume, indica sobretudo o conhecimento adquirido pela própria experiência real com os objetos do mundo, com os fatos (FERRATER MORA, 2004). Ou seja, somente a partir da experiência possuímos conhecimento real sobre os fatos.

Ao contrário dos enunciados *a priori*, que são analíticos, os juízos *a posteriori* são sintéticos e exprimem sempre uma questão de fato, pois acrescentam uma informação nova ao sujeito (FERRATER MORA, 2004). Assim, na afirmação “esta casa é marrom”, por exemplo, o predicado “marrom” não se infere automaticamente do sujeito “casa”, razão pela qual se trata de um juízo sintético, formulado pela experiência real e concreta de enxergarmos na casa a cor marrom.

Agora, tendo em consideração as críticas já apontadas aos argumentos de Dêmeas, deve-se analisar a perspectiva própria de Cleantes, isto é, a abordagem empírica que ele utiliza na tentativa de se demonstrar a existência de Deus (HUME, 2016). Apesar da tese do antropomorfismo de Cleantes ter sido descartada logo de primeiro plano tanto por Dêmeas quanto por Fílon, seu argumento *a posteriori* é muito mais sofisticado quando ele levanta a conhecida hipótese em favor da existência de um desígnio inteligente, que reverbera a ideia das causas finais ou finalismo.

Cleantes, assim, insiste na asserção segundo a qual existiria, de fato, algum nível de semelhança e similaridade entre a natureza humana e a natureza divina. A constatação de que, na natureza, existiria uma ordem e um arranjo pré-definido é justamente o ponto de partida do argumento de Cleantes, que possui como pressuposição a ideia de que há um desígnio inteligente a atuar sobre o mundo (HUME, 2016). Isto porque, evidentemente, ele não parte de princípios lógico-dedutivos, mas sim da própria experiência e dos dados sensíveis. Se constatamos, pelos sentidos, uma ordem e arranjo presentes na natureza, seria inevitável concluirmos, segundo Cleantes, que cada parte do mundo ao nosso redor possui por si só uma função e um uso, que contribui para a harmonia do todo.

A ordem e arranjo da natureza, o curioso ajuste de causas finais, o claro uso e intenção de cada parte e órgão: tudo isto manifesta na linguagem mais clara uma causa inteligente ou Autor. Os céus e a terra se aliam no mesmo testemunho, todo o coro da natureza eleva um hino de louvores ao Criador – tu sozinho, ou quase sozinho, perturbas esta harmonia geral. Levantas dúvidas, cavilações e objeções abstrusas: perguntas-me qual é a causa dessa causa? Eu não sei, eu não ligo, isso não me preocupa. Encontrei uma Deidade, e aqui paro minha investigação. Que sigam adiante os que forem mais sábios ou mais empreendedores (HUME, 2016, pág. 60).

A crítica de Cleantes contra Fílon mostra, a princípio, que o argumento derivado do ajuste das causas finais seria suficientemente claro e convincente a ponto de enterrar as objeções dos céticos e ateus. Cleantes inclusive evoca o argumento do desígnio de forma um tanto “poética” ao mencionar que toda a harmonia da natureza eleva um verdadeiro hino de louvores à Deidade, mostrando o seu grau de certeza a respeito desta hipótese. O argumento de Cleantes em favor do desígnio nos remonta também, em certa medida, à teleologia aristotélica, que depois foi retomada pelos próprios filósofos escolásticos. Tomás de Aquino, por exemplo, em suas conhecidas cinco vias de raciocínio, elenca a noção de finalismo como uma das possibilidades de se demonstrar a existência de Deus (REALE; ANTISERI, 2003). Cleantes menciona explicitamente a respeito de um curioso ajuste de causas finais, o que pode indicar uma semelhança com o raciocínio do tipo teleológico.

Assim, pela teoria das causas finais a que remonta o argumento de Cleantes, se todos os corpos e partes da natureza agem em função de um fim, elas certamente não o fazem por mero acaso e contingência, como se fossem peças desordenadas e aleatórias (HUME, 2016). Ao contrário, todas essas partes da natureza possuiriam uma finalidade própria dentro da estrutura maior que chamamos de mundo natural, de acordo com o desígnio e inteligência divina. A própria filosofia tomista nos oferece uma fundamental perspectiva quanto à relação entre a inferência de causas finais e a via *a posteriori* para se justificar a existência de Deus:

Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori*, isto é, *partindo dos efeitos, do mundo*. Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem gnosiológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor (REALE; ANTISERI, 2003 pág. 222-223).

O argumento que se fundamenta na via *a posteriori*, portanto, parte dos efeitos em direção às causas, ou em outras palavras, parte-se da experiência e constatação sensorial do próprio mundo ao nosso redor em direção à conclusão de que, necessariamente, deva existir um desígnio inteligente (HUME, 2016). As raízes deste pensamento, que fundamentam as vias de Tomás e também o argumento do desígnio de Cleantes, podem ser encontradas em Aristóteles:

O ponto de partida de cada via, de quando em vez, é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica que Tomás utiliza, confiante em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica (REALE; ANTISERI, 2003, pág. 223).

Com efeito, a estipulação das causas finais nos remonta claramente à filosofia aristotélica, na medida em que os próprios escolásticos se fundamentaram nos estudos do pensador grego (REALE; ANTISERI, 2003). Para que se possa compreender de forma mais completa o argumento de Cleantes, é interessante, pois, notar este aspecto da filosofia aristotélica, em especial na *Física*:

E a quem passo a passo procede dessa maneira, até mesmo nas plantas se manifesta que as partes vêm a ser convenientes ao acabamento final, como, por exemplo, as folhas em vista da proteção do fruto. Consequentemente, se é por natureza e em vista de algo que a andorinha faz o ninho, assim como a aranha faz a teia, bem como as plantas fazem as folhas em vista dos frutos, e as raízes para baixo, não para cima, em vista do alimento, é manifesto que há uma tal causa naquilo que vem a ser e é por natureza (ARISTÓTELES, 199a 20, 1999, pág. 93).

Dessa forma, segundo Aristóteles, da mesma forma que as folhas surgem visando à proteção do fruto, é também devido a uma finalidade específica que uma andorinha faz o seu ninho ou uma aranha faz a sua teia. Em outras palavras, todas as partes da natureza estariam dirigidas a um fim (ARISTÓTELES, 1999). E, seguindo-se este raciocínio teleológico, poderíamos nos questionar, afinal, como os corpos naturais se dirigem para um determinado fim se estes não possuem, em sua maioria, inteligência própria ou intelecto.

A resposta oferecida pelos escolásticos, cujo embasamento é fundamentalmente aristotélico, se encontra no fato de que, necessariamente, deva existir um intelecto maior e que criou a própria natureza, intelecto este que dirige todas as coisas para a sua correta finalidade (REALE; ANTISERI, 2003). A regularidade e ordem que constatamos na natureza se deve, pois, ao arranjo de um desígnio

inteligente segundo esta asserção, o que constituiria uma demonstração *a posteriori* da existência de Deus.

Cleantes, com isso, tenta evitar a todo custo qualquer tipo de implicação cética em seu argumento, ceticismo este que, em alguma medida, poderia ser encontrado no próprio Dêmeas quando o mesmo diz que não se pode conhecer nada a respeito da natureza de Deus (HUME, 2016). Cleantes, então, evidentemente não irá se satisfazer com a limitação imposta por Dêmeas, e defenderá que, em última instância, é possível recorrer à própria constatação empírica e também ao senso comum para se chegar a conclusões mais verdadeiras (O'CONNOR, 2001). Isto porque, afinal, a constatação empírica de que há uma ordem e um arranjo na natureza deriva, em grande parte, do próprio senso comum, ou seja, seria possível, segundo Cleantes, utilizarmos de nossas próprias faculdades mentais para inferirmos a existência inequívoca de Deus.

A grande questão a ser tratada gira em torno da ideia de “inferência”, portanto, que certamente também está acompanhada das noções de “analogia” e “semelhança”, já utilizadas por Cleantes anteriormente (HUME, 2016). Realizar uma inferência seria, pelo próprio argumento de Cleantes, pressupor a existência de um desígnio fundamental e ordenador com base em constatações empíricas e sensíveis. Claramente, Cleantes não faz a mesma distinção que Dêmeas fez entre a “existência” e a “natureza” de Deus: para Cleantes, não haveriam sequer razões para se fazer esta distinção, uma vez que seu argumento é de natureza *a posteriori*. Ou seja, qualquer implicação cética é rejeitada por Cleantes, que procura, através do argumento do desígnio, oferecer novos arcabouços para seu ponto de vista.

O argumento de Cleantes, ainda, tenta se utilizar de um método muito conhecido na época e que estava se mostrando bastante frutífero no estudo das ciências naturais, a saber, o experimentalismo de Newton (NEWTON, 2016). Tamanha era a relevância e abrangência de sua via experimental de raciocínio que, dentro dos *Diálogos* de Hume, Cleantes é o personagem a defender a aplicação deste método não apenas no campo das ciências naturais, mas também em assuntos filosóficos e, mais especificamente, os concernentes à religião natural. E, segundo O'Connor (2001), como pano de fundo do argumento *a posteriori* de Cleantes, pode-se constatar, justamente, uma problemática que se fazia presente na época de Hume, envolvendo a aplicação do método experimental de Newton. Isto porque, ao longo dos

*Diálogos*, Cleanthes não apenas se limita a utilizar de forma implícita e indireta aspectos do pensamento newtoniano, como também o faz explicitamente, tal como se pode notar na seguinte passagem:

“[...] Na realidade, não pareceria ridículo um homem que pretendesse rejeitar a explicação de Newton para os maravilhosos fenômenos do arco-íris porque essa explicação dá uma anatomia minuciosa dos raios de luz, um assunto de fato refinado demais para a compreensão humana? E o que dirias a alguém que, nada tendo em particular para objetar aos argumentos de Copérnico e Galileu para o movimento da terra, houvesse de recusar seu assentimento, fundando-se nesse princípio geral de que tais assuntos são magníficos e remotos demais para serem explicados pela estreita e falaz razão do gênero humano? (HUME, 2016, pág. 24-25)

Assim, Cleanthes pretende, de alguma forma, utilizar-se da via experimental de raciocínio trabalhada por Newton e aplicá-la inclusive na discussão envolvendo a religião natural e, sobretudo, quanto à possibilidade de justificar a existência de Deus (O’CONNOR, 2001). Em outras palavras, se o método experimental de Newton revolucionou o pensamento científico da modernidade, então, certamente, não haveriam obstáculos epistemológicos para Cleanthes utilizá-lo como raciocínio de natureza *a posteriori* para justificar a hipótese do desígnio.

Cleanthes sabe, claramente, que o método de Newton em muito se difere daquele dos escolásticos, e inclusive o próprio Hume utiliza a via experimental de raciocínio como parâmetro sério de investigação em muitos assuntos. A título de exemplo, uma das principais obras de Hume, a saber, o *Tratado da natureza humana*, possui ainda como nomenclatura completa este excerto: “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” (HUME, 2009). Certamente, é inegável a repercussão que teve o pensamento newtoniano na própria filosofia, mas ainda assim é preciso distinguir com atenção aquilo que Cleanthes pensa, de um lado, e aquilo que Hume provavelmente pensa, do outro, na voz de Fílon.

Assim, a utilização que Cleanthes faz do método experimental de Newton, aplicando-o à discussão sobre a religião natural, provavelmente não reflete a opinião de Hume, tal como se verá adiante (O’CONNOR, 2001). Hume, frise-se, claramente conhecia os escritos e o pensamento de Newton, e em algumas passagens de Cleanthes nos *Diálogos*, percebe-se que o próprio Hume se coloca como um newtoniano. Mas tal identificação com Newton não é absoluta, e isto será explicitado com mais detalhes na próxima sessão, onde Fílon irá expor suas críticas ao argumento de Cleanthes do desígnio inteligente.

Mas, para efeitos de explicitar o argumento *a posteriori* de Cleantes no que diz respeito à demonstração da existência de Deus, o pensamento de Newton se mostra como um de seus substratos mais fundamentais (HUME, 2016). Isto porque, certamente, o método experimental de raciocínio utilizado por Newton nas ciências naturais se tornou de fato um parâmetro e um referencial para todos aqueles que buscam evitar as vias de cunho mais metafísico e especulativo em suas investigações.

Nos *Principia*, inclusive, vale destacar que Newton aplica boa parte de seu método experimental e, ao final da obra, no Escólio Geral mais precisamente, deixa-nos claro que o princípio da gravidade não é como uma hipótese de natureza especulativa, e nem mesmo uma propriedade inerente e inata à matéria (NEWTON, 2016). Apenas uma especulação de cunho metafísico poderia discorrer acerca do que seriam as chamadas propriedades “primárias” da matéria, através de indagações que busquem conhecer, por exemplo, a origem mais fundamental de forças como a gravidade. Ou seja, tais investigações acabariam ultrapassando os limites do próprio método experimental, e o sabido rigor com que Newton conduzia suas conclusões tornaria-se evidentemente um padrão a ser seguido.

Vale destacar que um dos aspectos da pesquisa de Newton que mais se assemelharia ao modo humeano de se pensar, é o fato de que todos os princípios elucidados por Newton basearam-se no método experimental de raciocínio, ao invés de partir de pressupostos abstratos ou meramente especulativos (NEWTON, 2016). Newton de fato evita as discussões envolvendo a natureza metafísica das causas que originam o movimento, ou as questões envolvendo o princípio das forças que operam no mundo físico: e este é um ponto que, certamente, o aproximaria de Hume (O’CONNOR, 2001). Nos *Diálogos*, contudo, Cleantes chega ao extremo de aplicar este método nas questões concernentes à teologia natural, e este é portanto um de seus embasamentos mais notórios ao defender a via *a posteriori*.

Num primeiro momento, assim, Cleantes parece se dedicar fortemente à tarefa de aplicar o método da física newtoniana para questões de cunho filosófico, e o faz a partir do seu argumento do desígnio inteligente. O argumento *a posteriori* de Cleantes, portanto, sustenta-se inclusive no senso comum, pela percepção empírica do mundo enquanto uma criação perfeita e harmônica. De acordo com Cleantes, nos *Diálogos sobre a religião natural*, observamos ainda o seguinte trecho, ilustrativo de seu pensamento:

Pois embora se admita que a Deidade possua atributos dos quais não temos compreensão, ainda assim jamais devemos lhe imputar quaisquer atributos que sejam incompatíveis com aquela natureza inteligente que lhe é essencial. Uma mente cujos atos, sentimentos e ideias não são distintos e sucessivos, que é inteiramente simples, totalmente imutável, é uma mente que não tem nenhum pensamento, nenhuma razão, nenhuma vontade, nenhum sentimento, nenhum amor, nenhum ódio – ou, numa palavra, não é nenhuma mente (HUME, 2016, pág. 55).

Cleantes persiste, no fundo, com o mesmo tipo de raciocínio pelo qual levantara antes a hipótese do antropomorfismo, isto é, com o raciocínio analógico. Para ele, como se percebe, não haveria espaço para a maioria das dúvidas céticas que colocam em questão se de fato podemos saber algo sobre a natureza de Deus e seus atributos (O'CONNOR, 2021). Isto porque, na concepção de Cleantes, tanto a existência quanto a natureza divina são cognoscíveis pela mente humana, partindo-se dos efeitos em direção à causa, quer dizer, através da constatação empírica do mundo à nossa volta como sendo fruto de um desígnio.

Cabe ressaltar, oportunamente, que o argumento defendido por Cleantes nos *Diálogos* não foi especificamente denominado, dentro da própria obra, como “desígnio inteligente” ou “design inteligente” (HUME, 2016). Na verdade, tal denominação está particularmente associada a outro autor que foi inclusive contemporâneo do próprio Hume: trata-se do teólogo britânico William Paley, que formulou, propriamente, o cerne e modelo deste tipo de argumento.

Da mesma forma que Cleantes nos *Diálogos*, Paley recorre à noção de analogia, principalmente no que diz respeito a encontrar certas correspondências entre objetos criados por mãos humanas (isto é, máquinas) e estruturas biológicas com funções semelhantes (como o funcionamento do olho humano, por exemplo). Sua obra mais conhecida é *Teologia Natural*, na qual o pensador britânico expõe o clássico argumento dos deístas, e que depois viria a ser conhecido como “argumento do design inteligente” ou “argumento do desígnio inteligente” (GREGORY, 2009).

### 3.2 A CRÍTICA DE FÍLON AOS ARGUMENTOS A *POSTERIORI*

Cleantes, nos *Diálogos*, apresenta muitos argumentos de natureza *a posteriori* na tentativa de demonstrar a existência de Deus, e na presente seção tomaremos conhecimento sobre as críticas que Fílon lhe dirige (HUME, 2016). É nítido que o argumento se aproxima mais da empiria e dos dados sensíveis, o que seria um aspecto positivo para Fílon, mas, por outro lado, ele está impregnado de algumas concepções a respeito da própria natureza e do mundo ao nosso redor, tendo como fundamento um raciocínio eminentemente analógico.

Assim, com relação à hipótese do desígnio inteligente, aspecto central no argumento de Cleantes, percebe-se claramente o uso da analogia, como a ideia de que o universo se assemelharia a uma máquina ou a um grande relógio (O'CONNOR, 2001). William Paley, na *Teologia Natural*, reúne os principais aspectos do argumento do desígnio inteligente, e ele também se utiliza da analogia com as máquinas para fundamentar seu raciocínio (GREGORY, 2009). Assim, na analogia de Paley, um relógio possui uma estrutura e organização entre seus componentes mecânicos, estrutura essa que é complexa e irreduzível.

Ora, sendo assim, seria forçoso concluir que o relógio deve necessariamente ter sido *criado* por alguém, com um propósito ou função específica – no caso, com a finalidade de marcar as horas do dia. E da mesma forma, para Paley, seria possível traçar um paralelo entre o engenho de um relógio e o engenho do olho humano, por exemplo (GREGORY, 2009). Os olhos foram feitos para ver, e a estrutura biológica que o compõe, segundo o teólogo, não só é capaz de se ajustar para a visão de objetos mais pertos ou mais distantes como, também, para os diferentes tons de luminosidade.

Assim, se um olho humano possui uma estrutura tão complexa, formada por nervos, músculos, receptores, lentes biológicas e neurônios, isto seria, pelo argumento de Paley, uma prova da existência de Deus, isto é, de uma mente que arranhou todos esses componentes a uma finalidade específica (GREGORY, 2009). Um ponto interessante a se notar no argumento de Paley é sua suposição de que, afinal, Deus poderia simplesmente ter criado um olho sem tantas delicadas e complexas estruturas entre seus componentes, uma vez que ela possui o atributo da onipotência – mas, ao contrário, criou um olho com tão delicado engenho justamente

para que a mente humana pudesse compreender o seu funcionamento, e atestar com isso a própria existência de um desígnio.

E muitas dessas conclusões de Paley, sobretudo no que se refere à analogia das estruturas biológicas com máquinas, nos remontam ao próprio argumento de Cleantes, personagem de Hume nos *Diálogos* (HUME, 2016). Para Fílon, no entanto, a comparação do universo com um grande relógio, ainda que hipoteticamente concebível, não é jamais a única possibilidade possível de se pensar o mundo ao nosso redor. Nos *Diálogos*, podemos constatar isto com mais clareza a partir do seguinte excerto:

“Nosso amigo Cleantes,” replicou Filão, “como ouviste, assere que porquanto nenhuma questão de fato pode ser provada doutra maneira que não pela experiência, a existência da Deidade não admite provas advindas doutro meio. O mundo, diz ele, se parece com os trabalhos de engenho humano; portanto, sua causa também deve se parecer com a destes. Aqui podemos notar que a operação duma parte bem pequena da natureza, a saber, o homem, sobre uma outra parte bem pequena, a saber, a matéria inanimada que jaz sob seu alcance, é a regra pela qual Cleantes julga a origem do todo; e ele mensura objetos tão vastamente desproporcionais pelo mesmo padrão individual (HUME, 2016, pág. 80).

Se Cleantes pretende usar a analogia para afirmar que o mundo se parece com um engenho humano, ele estaria, antes, incorrendo no erro de julgar o todo pela medida de algumas de suas partes (HUME, 2016). E, ainda que algumas partes e arranjos da natureza ao nosso redor possam se assemelhar à ideia que temos de uma grande máquina ou relógio, Fílon nos ressaltará o fato de que, mesmo que uma ou algumas partes de um todo possuam tal semelhança, seria falacioso afirmar-se isto do todo em si, conjunto de todas as partes. Prosseguindo-se com a explanação de Fílon, temos:

Mas para pôr de lado todas as objeções extraídas deste tópico, afirmo que há outras partes do universo (além de máquinas de invenção humana) que sustentam uma semelhança maior ainda com estrutura do mundo e que, portanto, fornecem uma conjectura melhor sobre a origem universal deste sistema. Estas partes são animais e vegetais. O mundo claramente se assemelha mais a um animal ou a um vegetal do que a um relógio ou a um tear. Sua causa, portanto, é mais provável que se assemelhe à causa dos primeiros. A causa dos primeiros é geração ou vegetação. A causa do mundo, portanto, podemos inferir ser alguma coisa similar ou análoga a geração ou vegetação.” (HUME, 2016, pág. 80).

Com este argumento, Fílon encontra um contraponto à tese de Cleantes e nos mostra outra possibilidade de se pensar hipoteticamente a causa ou origem do mundo (O'CONNOR, 2001). De fato, usando-se do mesmo raciocínio analógico, poderiam ser feitos outros tipos de comparações além daquela feita por Cleantes, como o próprio Fílon aponta. Ou seja, da mesma forma que poderíamos partir do pressuposto de que o universo se assemelha a uma grande máquina em perfeito funcionamento, seria também igualmente possível considerarmos a natureza como um grande organismo vegetal, que surge da vegetação, ou ainda como um grande organismo animal, que surge da geração.

Diante desta questão, é Dêmeas quem faz uma oportuna intervenção para dizer a Fílon que, assumindo estes princípios, ele estaria sendo igualmente arbitrário e extravagante:

“Eu te entendo,” diz Dêmeas, “mas que suposições extravagantes, arbitrárias são estas? Que *dados* tens para conclusões tão extraordinárias? E acaso a semelhança tênue, imaginária do mundo com um vegetal ou com um animal é suficiente para estabelecer a mesma inferência a respeito de ambos? Objetos que são em geral tão vastamente diferentes podem ser padrão uns para os outros?” (HUME, 2016, pág. 81).

Mas Fílon se mostra ciente de suas próprias afirmações, e tão logo mostra a Dêmeas que aquele era justamente o ponto que ele queria elucidar: que tanto a suposição de Cleantes de que o mundo é similar a uma máquina quanto aquela de que o mundo é similar a um organismo vegetal são, ambas, conjecturas apenas (O'CONNOR, 2001). Sendo assim, não haveriam razões para preferir uma ao invés da outra, pois qualquer escolha neste sentido seria uma decisão evidentemente arbitrária e parcial. Conforme Fílon responde àquela intervenção de Dêmeas, temos:

“Certo!”, bradou Fílon, “Este é o tópico sobre o qual venho insistindo durante todo o tempo. Eu ainda afirmo que não temos *dados* para estabelecer qualquer sistema de cosmogonia. Nossa experiência, tão importante em si mesma e tão limitada tanto em sua extensão quanto em sua duração, não pode nos fornecer nenhuma conjectura provável sobre o todo das coisas. Mas se tivermos necessariamente que nos fixar nalguma hipótese, por que regra, rogo que se responda, deveremos determinar nossa escolha? Há alguma outra regra que não a maior similaridade dos objetos comparados? E uma planta ou um animal, que surgem de vegetação ou geração, sustentam uma semelhança mais forte com o mundo do que qualquer máquina artificial que surge de razão e desígnio?” (HUME, 2016, pág. 81).

Dessa forma, os pressupostos e as conclusões de Cleantes não se fundamentam numa quantidade suficiente de evidências, o que torna problemático o seu argumento do desígnio (O'CONNOR, 2001). Cleantes, de fato, carece em seu argumento da quantidade de evidências necessárias para sustentá-lo, e insiste na hipótese de que todo o universo seria similar, em alguma medida, a uma grande máquina. Assim, Fílon afirma a Cleantes:

Se o universo sustenta uma semelhança maior com os corpos animais e vegetais do que com os trabalhos de arte humana, é mais provável que sua causa se assemelhe mais à dos primeiros do que às dos segundos, e sua origem deve ser atribuída antes à geração ou à vegetação do que à razão ou ao desígnio. Tua conclusão, mesmo de acordo com teus próprios princípios, é, portanto, frouxa e defeituosa.” (HUME, 2016, pág. 79).

Como sugere O'Connor (2001), a crítica de Fílon ao argumento de Cleantes tem como alvo, justamente, a problematização do aspecto vago e arbitrário de seu raciocínio analógico. Assim, é verdade que, ao vermos um relógio ou uma máquina, necessariamente somos levados à conclusão de que alguém os fez, isto é, que existe de fato um autor que criou estes artefatos. E o mesmo raciocínio também se aplica à construção de uma casa, pois, quando a vemos, temos a convicção de que a mesma foi feita por algum arquiteto e construtor.

Mas o grande problema, para Fílon, seria usar este mesmo tipo de raciocínio para afirmar que o mundo tal como o conhecemos se assemelharia de fato a um grande relógio ou a uma grande máquina (O'CONNOR, 2001). É o que Fílon sustenta ao realçar sua própria hipótese de outrora:

Pois embora algumas vezes os filósofos antigos raciocinem a partir de causas finais, como se pensassem ser o mundo obra de Deus, parece antes que sua noção favorita é considerá-lo seu corpo, cuja organização o torna subserviente a ele. E deve-se confessar que o universo se assemelha mais a um corpo humano do que aos trabalhos de arte e engenho humanos. Se nossa analogia limitada puder, com alguma propriedade, ser estendida para a inteireza da natureza, a inferência parece mais exata a favor da teoria antiga do que da moderna (HUME, 2016, pág. 73).

Aliás, o próprio Kant, nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, constata que as objeções de Hume contra o teísmo são bem fundadas e razoáveis, principalmente no que diz respeito à sua crítica ao antropomorfismo (KANT, 2008). É importante salientar que a tese de Cleantes, que nos remete ao antropomorfismo, pode ser

considerada como uma tese de natureza teísta, pois pretende, a partir de um simples conceito de um ser originário, determinar suas propriedades ou sua natureza.

Kant, que leu as obras de Hume, certamente ainda faz uma distinção entre os conceitos de “teísmo” e de “deísmo”, colocando este último como um conceito racional e puro, sem implicar na ideia de antropomorfismo (KANT, 2008). Na visão kantiana, as objeções céticas de Hume não poderiam abalar o fundamento deísta, mas são uma forte contraposição ao teísmo, e em alguns casos uma contraposição até mesmo irrefutável:

Hume apoia-se sempre no facto de nós, mediante o simples conceito de um ser originário, a que não atribuímos outros predicados senão os ontológicos (eternidade, onnipresença, onnipotência), nada realmente concebermos de determinado, mas ser preciso acrescentar propriedades, que podem fornecer um conceito in concreto: não basta dizer que é uma causa, mas também qual a natureza da sua causalidade, por exemplo, entendimento e vontade; e aqui começam os seus ataques contra a própria coisa, isto é, o teísmo, ao passo que antes apenas atacara as provas do deísmo, o que atrás de si não arrasta nenhum perigo especial (KANT, 2008, pág. 150-151).

O ato de acrescentar tais propriedades ao conceito de um ser originário, tais como as noções de “entendimento” e “vontade”, certamente ultrapassam os limites da própria capacidade racional de investigação, e só restariam analogias e inferências para se traçar alguma similaridade entre a mente humana e a divina (HUME, 2016). É justamente o que faz Cleantes, ao defender a via *a posteriori* como tentativa de justificar a existência de Deus. E, como vimos anteriormente, a tese do antropomorfismo é uma consequência natural do pensamento de Cleantes, em decorrência sobretudo do raciocínio analógico de que este se utiliza.

Cleantes pode ser considerado como um representante do teísmo experimental, e seu argumento de natureza *a posteriori* se fundamenta, segundo Filon, em uma errônea analogia (SALLES, 2013). Afinal, a comparação do mundo com uma grande máquina é, como visto, uma analogia vaga e imprecisa, e que pode ser até mesmo substituída por outros tipos de explicações ou hipóteses.

Inclusive, a noção de um desígnio inteligente que confere existência à natureza segundo uma providência não é, para Filon, necessariamente mais verdadeira do que a asserção de que o mundo surgiria a partir de si próprio, ou seja, de que a matéria surge a partir dela mesma (HUME, 2016). Com efeito, a explicação materialista da natureza certamente também parte de um pressuposto, a saber, que a matéria surge a partir dela mesma, sendo ela o fundamento de toda a realidade concebível.

Mas Fílon não advoga a favor da tese materialista e nem mesmo da tese atomista de Leucipo e Demócrito, por exemplo, que consideram o átomo como o princípio e fundamento de todas as coisas existentes, a *arché* (HUME, 2016). Ao contrário, Fílon apenas nos mostra que tanto a ideia do desígnio inteligente, de um lado, e do materialismo, do outro, são igualmente dogmáticas e não resistem à dúvida cética.

O raciocínio analógico utilizado por Cleantes é, sem dúvida, um dos pontos mais atacados por Fílon, que recorre a inúmeros exemplos de teses ou hipóteses igualmente possíveis de se explicar a causa do mundo para mostrar-lhe as incongruências de se tomar por verdadeira uma ao invés da outra (O'CONNOR, 2001). Assim, ao longo do diálogo entre os personagens, Fílon chega a se referir ao antigo sistema religioso que constituiu a crença das primeiras épocas da história da humanidade, isto é, o politeísmo. Em suas palavras, ele afirma:

Fosse alguém inclinado a reviver a antiga Teologia Pagã, que manteve, como aprendemos por Hesíodo, que este globo era governado por 30.000 Deidades que surgiram dos poderes desconhecidos da natureza, poderias objetar naturalmente, Cleantes, que nada se ganha com esta hipótese; e que é tão fácil quanto supor que todos os homens e animais, seres mais numerosos, mas menos perfeitos, surgiram todos imediatamente duma origem parecida. Empurra a mesma inferência para mais um passo adiante e acharás uma sociedade de Deidades numerosa tão explicável quanto uma Deidade universal que possui nela mesma os poderes e perfeições da sociedade inteira (HUME, 2016, pág. 77).

Ou seja, mesmo se considerarmos uma explicação politeísta enquanto modelo ou sistema que constitui a ordem do mundo, veríamos que tal hipótese não é menos coerente do que a tese de que há apenas uma única deidade universal (HUME, 2016). Então, a suposição de que existiriam milhares de deidades a governar o mundo não seria inteiramente absurda se comparada com a hipótese do monoteísmo.

Vale destacar que o argumento de Cleantes é de natureza deísta, pois ele nos oferece um raciocínio filosófico para justificar a existência de Deus (HUME, 2016). No próximo capítulo, iremos nos aprofundar tanto no conceito de deísmo quanto no conceito de teísmo, mas, de antemão, cabe ressaltar que o deísmo é, por si só, um movimento filosófico com origens históricas que nos remontam à renascença e também ao iluminismo (HEFELBOWER, 2024). Trata-se, num primeiro momento e para fins de compreensão da presente discussão, de um movimento que prega pelo

uso da razão como instrumento para se conhecer a verdade ao invés da aceitação passiva e acrítica dos dogmas ditados pelas autoridades.

O teísmo, por sua vez, fundamenta-se quase que exclusivamente na própria tradição dos dogmas ou crenças religiosas, sem necessariamente ter qualquer fundamento racional ou analógico. É verdade que tanto Dêmeas quanto Cleantes, nos *Diálogos*, nos são apresentados como deístas, pelo fato de que tanto o argumento *a priori* quanto o argumento *a posteriori* são, por si só, tentativas de se buscar este fundamento racional (HUME, 2016). Porém, ao mesmo tempo, ambos também são apresentados por Hume como homens de fé, isto é, que possuem uma sólida convicção religiosa enquanto cristãos.

O teísmo, então, pode abarcar, principalmente, duas formas ou modalidades diferentes segundo Hume em sua obra *História natural da religião*. A primeira e mais originária é o próprio politeísmo, e a segunda e mais tardia é o monoteísmo (HUME, 2005). Apesar de que, na *História*, Hume coloque o monoteísmo como um estágio acima do politeísmo, nos *Diálogos* Fílon os coloca no mesmo pé de igualdade, tal como se pode constatar:

Todos esses sistemas, pois, de ceticismo, politeísmo e teísmo, debes admiti-lo, com base nos teus princípios estão em pé de igualdade, e nenhum deles tem qualquer vantagem sobre os outros. Podes daí tomar conhecimento da falácia de teus princípios. (HUME, 2016, pág. 77).

Assim, Fílon coloca, em sua argumentação, o monoteísmo e o politeísmo em um mesmo nível, utilizando-se desta exemplificação para mostrar a Cleantes que não existiriam quaisquer razões plausíveis para escolher-se um como verdadeiro e outro como falso (HUME, 2016). O próprio Hume discorre mais profundamente acerca das religiões politeístas na *História natural da religião*, onde ele tenta mostrar que as primeiras crenças religiosas surgiram a partir do medo do homem primitivo com relação às forças da natureza, tidas como misteriosas e de origem nos atos de cólera das divindades. Tal constatação pode ser extraída da seguinte passagem:

Podemos concluir, portanto, que, em todas as nações que abraçaram o politeísmo, as primeiras ideias da religião não nasceram de uma contemplação das obras da natureza, mas de uma preocupação em relação aos acontecimentos da vida, e da incessante esperança e medo que influenciam o espírito humano (HUME, 2005, pág. 31).

E, nos *Diálogos*, Fílon menciona acerca de um sistema politeísta com o objetivo de, sobretudo, fazer um contraponto de origem histórica ao monoteísmo. Com isto, ele pretende mostrar a Cleantes que, no fundo, ambas as hipóteses são possíveis e igualmente explicáveis ou justificáveis, razão pela qual uma não poderia se sobrepor à outra (HUME, 2016). Percebe-se, de maneira evidente, que os sistemas do monoteísmo e do politeísmo são colocados lado a lado e em pé de igualdade por Fílon, não sendo um mais racional ou mais plausível que o outro, até porque, na própria filosofia de Hume, são as evidências que devem nortear qualquer tipo de investigação.

### 3.3 A QUESTÃO DOS SENTIMENTOS NATURAIS

Como vimos, Cleantes se utiliza do argumento do desígnio inteligente em sua tentativa de demonstrar a existência de Deus pelo argumento *a posteriori*, e o faz através das noções de analogia e de inferência, que refletem sua perspectiva antropomórfica da divindade (HUME, 2016). Isto é bastante explícito em toda a argumentação construída por Cleantes até então, desde sua crítica a Dêmeas até sua contestação ao ceticismo de Fílon.

Porém, dentre os argumentos usados por Cleantes, há ainda aquele que se fundamenta em um suposto sentimento natural e instintivo presente no ser humano, um sentimento que o levaria a crer na existência de um desígnio inteligente que ordenou o mundo em perfeita harmonia (SALLES, 2013). Um ponto interessante deste argumento de Cleantes é que, agora, ele não mais se utiliza de fundamentos eminentemente racionais, uma vez que tal sentimento natural e instintivo não pertence ao âmbito da especulação racional propriamente. Conforme o seguinte trecho dos *Diálogos*, temos:

“Deixa-me observar também aqui”, continuou Cleantes, “que este argumento religioso, ao invés de se enfraquecer por esse ceticismo tão afetado por ti, antes adquire força por ele e torna-se mais firme e indisputável. Excluir todo raciocínio ou argumento de todo tipo é ou afetação ou loucura. A profissão declarada de todo cético razoável é rejeitar apenas argumentos abstrusos, remotos e refinados, aderir ao senso comum e aos instintos simples da natureza e assentir onde quer que algumas razões o arrebatem com uma força tão grande que ele não possa, sem a maior violência, impedi-lo” (HUME, 2016, pág.48).

Cleantes, assim, questiona o ceticismo de Fílon, colocando sua opinião de que, afinal, não se deve excluir todo e qualquer tipo de raciocínio, apenas os mais abstratos e abstrusos (HUME, 2016). E, nesta linha de raciocínio, aderir ao senso comum e aos instintos mais imediatos e simples seria um dever do cético, que busca, acima de tudo, evitar as abstrações ou especulações de um pensamento metafísico. Dessa forma, Cleantes prossegue:

“Ora, os argumentos para a religião natural são claramente deste tipo, e nada senão a metafísica mais perversa e obstinada pode rejeitá-los. Considera, anatomiza o olho: examina sua estrutura e engenho e diz-me, pelo teu próprio sentimento, se a ideia de um engendrador não flui imediatamente sobre ti com uma força tal como a duma sensação. A conclusão mais óbvia é decerto em favor do desígnio, e é preciso

tempo, reflexão e estudo para evocar essas objeções frívolas, embora abstrusas, que podem sustentar infidelidade” (HUME, 2016, pág.48).

Com isso, Cleantes pretende escapar à crítica cética de Fílon, pois ele estaria, agora, contornando o problema do dogmatismo. Ou seja, segundo este argumento, Cleantes nos indica a existência necessária de uma providência divina, ainda que não seja possível que se demonstre esta verdade por meio de argumentos racionais (FERRAZ, 2023). Trata-se de uma eficaz estratégia argumentativa que, como dito, traria o presente debate para o âmbito dos sentimentos naturais, automaticamente eliminando qualquer implicação dogmática.

O dogmatismo, para Fílon, consistiria sobretudo na pretensão de se buscar fundamentos últimos através de argumentos supostamente racionais, mas que, no fundo, estariam repletos de demonstrações abstratas ou falaciosas (O’CONNOR, 2001). Então, quando Cleantes evoca o argumento dos sentimentos naturais, Fílon inclusive se mostra um pouco embaraçado, pois não poderia rebater este argumento sob a acusação de dogmatismo. Então, é Dêmeas quem intervêm no diálogo e constata:

“Teu exemplo, Cleantes,” disse ele, “tirado dos livros e da língua, sendo familiar, teve, confesso, muito mais força nessa explicação; mas não há algum perigo nessa circunstância mesma? E isso não pode nos tornar presunçosos ao nos fazer imaginar que compreendemos a Deidade e temos ideia de sua natureza e atributos? [...] Mas tal aproximação nunca podemos fazer da Deidade com segurança. Seus meios não são nossos meios. Seus atributos são perfeitos, mas incompreensíveis. E esse volume da natureza contém um grande e inexplicável enigma, mais do que qualquer discurso ou raciocínio inteligível (HUME, 2016, pág.49-50).

Dêmeas, como se pode perceber, insiste em seu argumento de outrora de que a mente humana não pode, afinal, conceber os atributos divinos, e que a tese de Cleantes, mesmo sustentada pela ideia proveniente do senso comum e dos sentimentos naturais, não se sustentaria (O’CONNOR, 2001). Mas, certamente, este argumento de Cleantes seria aquele que apresenta maior força retórica, como o próprio Dêmeas – e Fílon – reconhece.

Com efeito, até então, todo o ceticismo de Fílon teve como alvo o uso da razão como meio para tentar demonstrar a existência de Deus, ou seja, o seu alvo são tanto os argumentos *a priori* quanto os *a posteriori*, pois ambas as vias procuram justificar

a fé através de argumentos racionais (HUME, 2016). Contudo, quando Cleantes, oportunamente, traz à discussão o argumento de que seria possível crer num desígnio inteligente devido a um sentimento instintivo presente nos homens, naturalmente Fílon não poderia contestá-lo da mesma forma que fizera antes. Afinal, a própria filosofia de Hume é guiada pela proposição de que as sensações são sempre mais fortes e mais vivazes do que o pensamento e a razão, tal como se pode constatar da seguinte passagem:

As percepções da mente humana se reduzem a dois géneros distintos, que chamarei de impressões e ideias. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma (HUME, 2009, pág. 25).

Para Hume, as percepções se dividem, portanto, em impressões e ideias. As primeiras possuem mais força e vivacidade, e englobam tanto as sensações de forma geral, quanto as paixões e as emoções: todas elas consistem, assim, em impressões (HUME, 2009). Dessa forma, prossegue o autor:

Denomino idéias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar. Creio que não serão necessárias muitas palavras para explicar essa distinção. Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar (HUME, 2009, pág. 25).

As ideias, assim, são fruto dessas impressões, e por isso mesmo, menos vivazes do que estas. A distinção feita por Hume entre o “sentir” e o “pensar” nos remete, ainda, a outro conceito importante de sua filosofia. Isto porque, sabidamente, o próprio Hume, no *Tratado da natureza humana*, utiliza-se do conceito de “*feeling*”, que pode nos indicar uma espécie de oposição a outro conceito, a saber, o de “*thinking*”. De fato, como sugere Danowski (HUME, 2009), no prefácio do *Tratado*, quando Hume utiliza a expressão “*feeling*”, pode-se associar este conceito com uma tradução mais direta, a saber, que seria o “sentir”. Assim, a expressão “sentir” nos remete às “sensações”, mas também aos “sentimentos” e, em alguns casos, às “impressões”.

Aponta-se para uma certa dificuldade de tradução, portanto, da expressão “*feeling*”, mas ela é usada, ao menos na tradução de Danowski, tanto para designar “sentir”, “sentimento” quanto “sensação”, a depender do contexto da construção textual (HUME, 2009). A noção de “*feeling*” também está ligada, certamente, à filosofia moral em Hume, pois, para o autor, as ações morais se fundam não propriamente em um comando puramente racional, mas nos sentimentos.

No contexto em questão, o termo é utilizado no intuito de se fornecer um fundamento mais próximo ao senso comum da existência de Deus. Cleantes, com isso, pretende apresentar seu contraponto a Fílon, sem recorrer a um argumento puramente racional ou abstrato (HUME, 2016). Mas, ao mesmo tempo, como se verá adiante, este último argumento tem como consequência direta uma perspectiva fideísta, e tal postura não é a que melhor condiz com o pensamento de Fílon e nem do próprio Hume.

De acordo com a perspectiva de Cleantes, então, haveriam algumas crenças religiosas básicas e instintivas do ser humano, impossíveis de serem por nós negadas ou negligenciadas como se não existissem (O’CONNOR, 2001). Estaríamos, desta forma, propensos a ver um desígnio em tudo na natureza, como por exemplo na estrutura sabidamente complexa do olho humano. Supõe-se, pelo argumento sustentado por Cleantes, que as mais básicas crenças religiosas são crenças naturais, comuns a todos os seres humanos de forma universal.

Dessa forma, percebe-se que a noção de “*feeling*” usada por Hume pode se fazer refletir também na hipótese de Cleantes nos *Diálogos*, uma vez que o personagem se utiliza da noção dos “sentimentos naturais” para tentar achar uma solução de contornar e evitar o ceticismo de Fílon (HUME, 2016). De fato, Fílon estaria sendo, ele próprio, dogmático caso viesse a negar sumariamente este argumento de Cleantes.

Pode-se levantar a questão, por outro lado, em que medida a hipótese de Cleantes não se reduziria a um simples fideísmo, e em que medida o seu deísmo (justificação racional da existência de Deus) não se tornaria um teísmo propriamente (O’CONNOR, 2001). Vale lembrar que, mesmo em *Dêmeas*, é possível encontrarmos um forte traço de fideísmo na medida em que, para ele, a natureza de Deus não nos

é compreensível pelo pensamento racional, já que não temos conhecimento dos atributos da divindade. Dessa forma, o próprio Dêmeas abraça, como vimos anteriormente, uma espécie de fideísmo-místico, e podemos constatar, na presente parte do trabalho, que Cleantes também se utiliza, em algum grau, de uma tese notoriamente fideísta.

Isto porque, quando Cleantes levanta a hipótese dos sentimentos naturais, ele tenta contornar o estrito crivo da razão que, até então, conduziu todo o seu argumento *a posteriori* (HUME, 2016). A questão que parece preceder a essa discussão, portanto, é com relação ao sentimento religioso, ou melhor, se o sentimento religioso é um instinto básico e fundamental de toda a humanidade em geral. Pois, pela asserção de Cleantes, este seria um pressuposto implícito, a saber, de que o sentimento religioso é universal e comum a todos os seres humanos desde sempre.

Este sentimento religioso, portanto, que nos leva à constatação de um desígnio inteligente, deveria ser, inequivocamente, um sentimento natural e geral, e é este o fundamento sobre o qual repousa o argumento de Cleantes (HUME, 2016). Segundo a análise de O'Connor (2001), para se determinar se um sentimento, qualquer que seja, seja de fato um sentimento natural, devem-se analisar antes alguns requisitos, quais sejam: sentimentos naturais, primeiramente, não dependem de demonstrações racionais ou empíricas; em segundo lugar, sentimentos naturais devem ser universais e comuns a toda a humanidade; em terceiro, sentimentos naturais devem ser necessários, entendendo-se por "necessário" algo sem o qual não poderíamos sequer viver de maneira adequada.

A grande questão, portanto, seria determinar se o sentimento religioso ou se as crenças religiosas seriam, de fato, sentimentos naturais, necessários e universais (O'CONNOR, 2001). Isto porque, para Cleantes, todas essas características estão fundamentalmente implícitas em seu argumento, pois caso contrário ele nem sequer o formularia como resposta ao ceticismo de Fílon. Existem indícios, no próprio Hume, de que, em alguma medida, alguns dos sentimentos religiosos são de fato sentimentos naturais, mas sua conclusão parece tomar um rumo um pouco diferente. Podemos encontrar isto mais especificamente na *História natural da religião*, obra na qual Hume afirma:

A crença em um poder invisível e inteligente tem sido amplamente difundida entre a raça humana, em todos os lugares e em todas as épocas, mas talvez não tenha sido tão universal a ponto de não admitir exceção nenhuma; nem tenha sido, em alguma medida, uniforme nas ideias que fez nascer (HUME, 2005, pág. 21).

Ou seja, embora Hume constate que, de fato, o sentimento religioso e a crença numa divindade seja algo amplamente presente nas sociedades humanas, independente da época ou da cultura, ele faz a ressalva de que, provavelmente, isto não seja um padrão absoluto e uniforme (HUME, 2005). O autor continua:

A acreditar nos viajantes e nos historiadores, foram descobertas algumas nações que não mantêm quaisquer sentimentos religiosos; e não há duas nações, e dificilmente dois homens, que concordem com exatidão sobre os mesmos sentimentos (HUME, 2005, pág. 21-22).

Dessa forma, percebe-se que, provavelmente, a hipótese de Cleantes é compartilhada pelo próprio Hume apenas até certo ponto, mas não em sua totalidade (HUME, 2005). Isto ficará ainda mais nítido quando, na próxima seção, mostrarmos as razões pelas quais Fílon, o personagem cético de Hume, não pode ser considerado como um fideísta.

## 4 DEÍSMO, FIDEÍSMO E ATEÍSMO

### 4.1 A CRÍTICA AO DEÍSMO

O deísmo é considerado como um movimento que assumiu uma postura combativa em relação à crença nos elementos sobrenaturais que permeiam a religião (HEFELBOWER, 2024). Porém, para defini-lo historicamente, seria mais apropriado pensar no deísmo como um movimento filosófico que tentou explicar a fé através da razão natural, ao invés de se pautar nos dogmas difundidos pelas autoridades e eclesiásticos.

Situando-se historicamente em meados do século XVII, portanto, o deísmo foi um movimento de livres pensadores que se guiaram pelo espírito crítico e pela valorização da razão como um poderoso instrumento para descobrir verdades sobre o mundo e sobre a própria natureza humana (HEFELBOWER, 2024). Havia uma forte tentativa, assim, de se mostrar a religião como algo primariamente fundado na própria natureza, no intuito de se fornecer explicações racionais no lugar de superstições vagas ou obscuras.

Todo este movimento contribuiu, certamente, para o avanço do livre pensamento, e nos *Diálogos* de Hume tanto Dêmeas quanto Cleantes, em muitos momentos, utilizam-se de argumentos propriamente deístas para defenderem seus pontos de vista (HUME, 2016). Neste presente momento do trabalho, então, procuraremos mostrar as razões pelas quais Hume, através de Fílon, não pode ser colocado no rol dos pensadores deístas. Isto se deve ao fato, tal como veremos adiante, de que Hume vai ainda além, não considerando sequer plausível que a existência de Deus possa ser justificada por qualquer argumento filosófico ou teológico.

John Locke, por exemplo, é um pensador empirista que pode ser considerado como um dos principais defensores do deísmo:

A ideia de liberdade estava, pois, vinculada à intuição essencial da existência. A partir da prova de nossa existência, pela intuição, Locke demonstra a existência de Deus como um Ser eterno e mais poderoso: por nos ter dotado de sentidos, percepção e razão, que nos permitem usar da liberdade de pensar, refletir e ter conhecimento da existência daquilo que nos afeta (SOUZA, 2003, pág. 3-4).

Assim, Locke parte evidentemente de um pressuposto deísta, ou seja, de que Deus nos dotou de uma razão natural segundo a qual podemos constatar sua existência (SOUZA, 2003). Mesmo sendo um empirista, portanto, Locke claramente é um defensor da ideia de que a razão é um elemento constitutivo do ser humano e, diga-se de passagem, Hume também o é. A diferença, porém, é que para Locke e os deístas, podemos concluir a existência de Deus através da nossa capacidade racional de refletir sobre o mundo:

Sendo Deus um Ser onipotente, eterno, inacessível e inatingível, do qual é impossível termos experiência sensível, Locke chega a sua existência, a partir do *conhecimento indubitável* que temos de nossa própria existência (SOUZA, 2003, pág. 4).

No *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke nos fornece mais explicações acerca de seu deísmo, dizendo que a existência de Deus pode ser testemunhada, sobretudo, através da constatação da nossa própria existência (LOCKE, 1999). Constata-se:

Somos capazes de conhecer com certeza que há um Deus. Embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio e não tenha estampado caracteres originais em nossas mentes, pelos quais pudéssemos ler seu ser, tendo, não obstante, nos fornecido estas faculdades de que nossas mentes são dotadas, ele não deixou a si mesmo sem testemunha, deste que temos sentidos, percepção e razão, e não podemos carecer de uma prova clara dele enquanto nos ocuparmos de nós próprios (LOCKE, 1999, pag. 267).

Locke, diferentemente de Descartes, é um crítico da tese de que nasceríamos com ideias inatas, e defende a tese – seguida por Hume – de que todas as nossas ideias são oriundas dos dados captados pelos sentidos (LOCKE, 1999). Porém, Locke é um dos grandes defensores do deísmo, deixando claro que a existência de Deus seria algo certo e indubitável:

Para mostrar, portanto, que somos capazes de conhecer, isto é, estaremos seguros que há um Deus, e como alcançamos esta certeza, penso que não devemos ir além de nós mesmos e deste conhecimento indubitável que temos de nossa própria existência (LOCKE, 1999, pag. 267).

Então, Locke se firma como um dos expoentes do deísmo, mas certamente não foi o único. Isto porque, no século XVII, havia outro importante e influente pensador deísta, Matthew Tindal. A teoria central de Tindal era a de que, desde os tempos mais remotos da humanidade, houvesse um suposto monoteísmo original, do qual as crenças politeístas teriam sido uma possível degeneração (MASSARENTI, 2006). O

interessante é que o próprio Hume, na *História natural da religião*, defende uma abordagem que vai de encontro com a tese de Tindal, pois Hume considera, ao contrário, que as crenças politeístas é que se constituíram como a primeira religião da humanidade. (HUME, 2005). O monoteísmo, portanto, teria surgido depois.

Mas, para Tindal, não há uma primazia histórica do politeísmo, e sua obra *Christianity as old as the creation* nos mostra claramente uma tese deísta que afirma, como o próprio nome já indica, que o monoteísmo sempre fora a crença mais antiga da humanidade (MASSARENTI, 2006). Esta ideia, portanto, é diretamente oposta à tese de Hume, que afirma em sua obra *História natural da religião*:

É um fato incontestável que aproximadamente 1700 anos atrás toda a humanidade era politeísta. Os princípios incertos e céticos de alguns filósofos, ou o monoteísmo, que não era inteiramente puro, de uma ou duas nações, não constituem objeções dignas de ser consideradas (HUME, 2005, pag. 23).

Então, como se percebe, Hume não compartilha da mesma tese de Tindal acerca da primazia histórica da crença em um único deus, tese esta que fundamentaria e sustentaria o deísmo (HUME, 2005). Mas não foram só Locke e Tindal os principais defensores do deísmo, dentre os quais também podemos citar Thomas Paine.

Paine enfatiza a ideia de que Deus é a primeira causa de todas as coisas, e que somente pelo uso da razão podemos conceber a existência de Deus, sem precisarmos dos dogmas difundidos pela religião (PAINE, 2014). Dessa forma, o deísmo de Paine coloca de lado tudo o que é considerado como fábulas e superstições oriundas da religião revelada, prezando pelo uso da racionalidade para se descobrir a Deus.

Então, através da constatação de suas obras e da própria existência humana enquanto tal, somos levados à conclusão de que necessariamente deve existir um ser supremo que criou a tudo, conclusão esta que não parte de qualquer passagem bíblica (PAINE, 2014). Embora, assim, Paine rejeite o dogmatismo religioso e busque sempre pela via racional para provar a existência de Deus, Hume vai ainda além.

Na última parte da presente seção explicaremos detalhadamente os motivos pelos quais Hume deve ser considerado como um cético e não propriamente como um ateu, mas, no presente momento, cabe frisar que Hume, certamente, não deve estar entre o rol dos pensadores deístas (O'CONNOR, 2001). Isto porque, tal como

podemos observar nos *Diálogos sobre a religião natural*, Fílon oferece fortes argumentos contra as provas da existência de Deus.

Não obstante, cabe ressaltar que a opinião de que Hume talvez fosse um deísta não é totalmente desprovida de fundamentos. Isto porque, curiosamente, na *História natural da religião*, Hume parece defender esta perspectiva sob um primeiro olhar (HUME, 2005). Nesta obra, quando ele estuda a origem histórica do monoteísmo como um sistema que surgiu do politeísmo, Hume frisa que, pela contemplação racional das obras do mundo, somos conduzidos à conclusão de que existe um único Deus. De acordo com suas próprias palavras, temos:

Se os homens fossem levados à apreensão de um poder invisível e inteligente pela contemplação das obras da natureza, eles talvez nunca pudessem nutrir outra concepção senão a de um ser único, que conferiu existência e ordem a esta vasta máquina, e ajustou todas as suas partes segundo um plano regular ou sistema organizado (HUME, 2005, pag. 29).

Esta sentença, se analisada por si só, certamente denotaria um forte deísmo em Hume (HUME, 2005). Aliás, a própria obra em si, *História natural da religião*, se lida separadamente em relação às outras obras de Hume, provavelmente nos levaria à conclusão de que Hume era de fato um deísta:

[...] todas as coisas do universo são evidentemente uniformes. Todas as coisas estão ajustadas a outras coisas. Um desígnio predomina inteiramente em tudo. E essa uniformidade leva a mente a reconhecer um só autor, pois a concepção de diferentes autores, sem qualquer distinção de atributos ou operações, serve apenas para tornar a imaginação perplexa, sem dar nenhuma satisfação ao entendimento (HUME, 2005, pag. 30).

Diante dessas afirmações, o leitor dos *Diálogos* poderia bem se estranhar, pois afinal, estes são basicamente os mesmos argumentos que Cleantes utiliza em sua defesa em prol da existência de um desígnio inteligente, que Fílon tanto critica (HUME, 2016). Na *História*, então, vemos Hume recorrer ao argumento do desígnio na tentativa de fornecer um fundamento último ao sistema monoteísta, colocando-o até mesmo como sendo mais racional e perfeito que o politeísmo do qual derivou. Haveria, portanto, um aparente impasse com relação a estas duas obras, que apresentam em seu bojo conclusões diferentes uma da outra.

Porém, um olhar mais atento e cuidadoso nos leva a uma outra perspectiva (HUME, 2016). Isto porque, de acordo com a doutora em filosofia Bruna Frascolla, tradutora dos *Diálogos* e autora de seu respectivo posfácio, seria errôneo pensarmos

que Hume tenha simplesmente mudado de ideia com relação a algo tão essencial: isto porque, como se sabe, os *Diálogos* foram produzidos antes da *História*, e ainda nunca passou por revisões abrangentes ou totalizantes.

Então, ficaria a pergunta do motivo pelo qual Hume tenha colocado na *História* trechos que provavelmente assinalariam uma tese deísta. De acordo com Frascolla, temos uma possível explicação:

A resposta é a mais simples: censura. A religião, quer no âmbito da epistemologia. Quer no da moralidade, foi um assunto perseguido por Hume desde o início de sua juventude, e a preocupação de que suas posições não resultassem em represálias se faz notar pela sua correspondência e pelas suas alterações das obras (HUME, 2016, pag. 194).

Assim, Hume teria se precavido para não expor todas as suas verdadeiras opiniões a respeito desse tema, pois sabia ser um assunto polêmico e delicado (HUME, 2016). Isto pode ser constatado, inclusive, pela leitura das cartas escritas por Hume, como por exemplo uma em específico dirigida a Gilbert Elliot Murray-Kynynmond, o marquês de Minto e diplomata da época:

Tivesse eu a boa fortuna de viver perto de ti, teria tomado para mim o caráter de Filão no Diálogo, o qual reconhecerás que eu poderia ter sustentado com bastante naturalidade – e tu não serias avesso ao de Cleantes [...] O pior cético especulativo que já conheci foi um homem muito melhor do que o melhor devoto e carola supersticioso (HUME, 2016, pag. 160).

Aqui, pode-se perceber, pelas próprias palavras de Hume, que Fílon é de fato o personagem dos *Diálogos* com o qual ele mais se identifica, ainda que ele não pudesse tornar isto explícito (O'CONNOR, 2001). Ainda nesta mesma carta dirigida ao marquês, podemos ler Hume afirmando:

Perceberias pela amostra que te dei que faço de Cleantes o herói do Diálogo. O que quer que consigas pensar para fortalecer esse lado do argumento ser-me-á muitíssimo bem-vindo. Qualquer propensão que imagines que eu tenha para o outro lado desmoronou contra a minha vontade – e não foi há muito que queimei um livro manuscrito feito antes dos meus vinte anos, o qual continha, página após página, o progresso gradual dos meus pensamentos sobre este tópico (HUME, 2016, pag. 159).

Frascolla sustenta, dessa forma, que, receoso pela real possibilidade de sofrer censura, Hume não colocou suas mais contundentes objeções céticas no texto da *História natural da religião*, e as deixou para que fossem proferidas pela boca de Fílon,

nos *Diálogos* (HUME, 2016). E, frise-se, ainda que os *Diálogos* tenham sido escritos antes de sua outra obra sobre religião, estes foram publicados apenas postumamente, mais especificamente dois anos após o falecimento do autor.

Em outra carta, desta vez escrita a William Strahan, em 1776, Hume afirma:

Devo também falar-te dum outro trabalho mais importante. Há alguns anos compus uma obra que podes fazer num pequeno volume de duodécimo. Chamo-a de *Diálogos sobre a religião natural*. Alguns dos meus amigos me lisonjeiam dizendo que esta é a melhor coisa que jamais escrevi. Até agora me abstive de publicá-la porque ultimamente estive desejoso por viver quieto e me manter longe de todo clamor – pois, embora ela não seja mais ofensiva do que algumas coisas que já publiquei, ainda assim, sabes que algumas delas foram tidas por muito ofensivas e, sendo prudente, eu deveria tê-las suprimido (HUME, 2016, pág 184-185).

Dessa forma, observa-se que o contraste existente entre os *Diálogos* e a *História* se deve, muito provavelmente e de acordo com documentações relativas às correspondências do autor, ao receio de Hume em se tornar vítima da censura pelas autoridades da época (HUME, 2016). Afinal, colocar suas principais ideias e críticas céticas na boca de um personagem reduziria possivelmente o peso que essas mesmas palavras teriam caso fossem pronunciadas por ele mesmo. E, por mais que haja uma diferença fundamental entre ceticismo e ateísmo, como se explicará no último capítulo, tais conceitos são praticamente indistinguíveis e indissociáveis aos olhos da maioria dos concidadãos de sua época.

## 4.2 A CRÍTICA AO FIDEÍSMO

Assim como Fílon não pode ser tido como um deísta, é o momento de esclarecer também os motivos pelos quais ele não pode ser considerado um fideísta (HUME, 2016). Dessa forma, nos *Diálogos*, quando Cleantes traz a hipótese dos sentimentos naturais como alternativa à sua argumentação de outrora, há uma tentativa do mesmo em evitar o estrito crivo da razão, algo criticado por Fílon.

Como vimos, Fílon se mostra inclusive um pouco embaraçado ao tentar respondê-lo, uma vez que, como cético, não poderia negar a autenticidade dos sentimentos (HUME, 2016). Além disso, em virtude da passagem final dos *Diálogos*, poderíamos ser levados a imaginar que Fílon estaria, de alguma forma, admitindo a veracidade da perspectiva fideísta como alternativa às provas racionais.

Mas, tal como iremos mostrar, sob um olhar mais cuidadoso e prudente, muito dificilmente poderíamos concluir que Fílon possui uma perspectiva fideísta ou teísta em relação à existência de Deus (FERRAZ, 2016). No final dos *Diálogos*, Fílon faz a seguinte afirmação:

Mas crê em mim, Cleantes, o sentimento mais natural que uma mente bem disposta terá nesta ocasião é um desejo e expectativa ardentes de que o Céu queira dispersar ou ao menos aliviar esta ignorância profunda fornecendo alguma revelação mais particular à espécie humana e desvelando a natureza, atributos e operações do divino objeto de nossa Fé. Uma pessoa temperada por um justo senso das imperfeições da razão natural correrá com a maior avidéz para a verdade revelada, enquanto um dogmatista soberbo, persuadido de que pode erigir um sistema completo de teologia pelo mero auxílio da filosofia, desdenha de qualquer outra ajuda e rejeita esta instrutora adventícia (HUME, 2016, pag. 146).

Fílon, portanto, neste trecho destaca as imperfeições da razão natural e a importância da fé revelada, sendo esta última instrumento para se conhecer a verdade (HUME, 2016). Há uma ênfase, assim, na instrução adventícia da fé revelada, e Fílon ainda prossegue:

Ser um cético filosófico é, num homem de letras, o primeiro e mais essencial passo para ser um cristão são, crente: esta é uma proposição que eu de muito bom grado recomendaria à atenção de Pânfilo, e espero que Cleantes me perdoe por me interpor tanto na educação e instrução do seu pupilo (HUME, 2016, pag. 146).

Diante desta passagem, certamente poder-se-ia, de forma precipitada, concluir que Fílon condescendeu a Cleantes, ao admitir que a fé revelada é o mais eficaz meio de se conhecer a existência de Deus (FERRAZ, 2016). Aparentemente, então, Fílon teria concordado com Cleantes no que diz respeito à existência de um sentimento natural que nos leva a crer numa revelação divina por meio da fé.

Mas, sob um escrutínio mais atento, percebemos que, ainda no início dos *Diálogos*, é Cleantes quem se opõe a Fílon ao afirmar que ele pretendia erigir a fé sobre o ceticismo filosófico, considerando isto como algo absurdo (HUME, 2016). Constata-se:

“Propões então, Filão,” disse Cleantes, “erigir fé religiosa sobre ceticismo filosófico, e pensas que, se a certeza e a evidência forem expulsas de todo outro assunto de investigação, retirar-se-ão por inteiro para essas doutrinas teológicas e lá adquirirão uma força superior e autoridade [...]” (HUME, 2016, pág. 20).

Então, Cleantes afirma que Fílon pretende erigir a fé religiosa através de uma perspectiva cética, e em seguida ainda se refere aos céticos como uma “seita humorística”:

“[...] E essa consideração, Dêmeas, pode muito bem, penso eu, servir para abater nossa má vontade para com essa seita humorística dos céticos. Se eles estiverem completamente a sério, não perturbarão o mundo por muito tempo com suas dúvidas, cavilações e disputas; se estiverem apenas de brincadeira, serão talvez maus zombeteiros, mas não poderão nunca ser muito perigosos, quer para o Estado, para a filosofia ou para a religião” (HUME, 2016, pág. 20).

Tendo isto em consideração, podemos retornar à parte final dos *Diálogos*, onde Fílon afirma que o ceticismo é o primeiro passo para um homem se tornar um cristão verdadeiramente crente. Ora, tal afirmação, muito provavelmente, poderia ser vista mais como uma *ironia* do que propriamente como um consentimento ao argumento de Cleantes. Segundo O’Connor (2001), Fílon, na verdade, acabara por tornar Cleantes alvo de sua própria crítica, afirmando que ser um cético era o primeiro passo para um homem de letras ser um cristão verdadeiramente crente.

Além disso, há alguns outros motivos pelos quais Fílon, ou melhor, o próprio Hume, não poderia ser considerado como um fideísta. Isto porque, na *História natural da religião*, Hume tece fortes críticas ao entusiasmo e fanatismo religioso, apontando

os perigos e malefícios de uma fé que se tornaria cega e supersticiosa (HUME, 2005). Hume afirma:

É certo que, em toda religião, por mais sublime que seja a definição verbal que ela ofereça de sua divindade, muitos adeptos, talvez a maioria, procurarão, não obstante, obter o favor divino, não por suas virtudes nem por seus bons costumes, únicas coisas que podem ser agradáveis a um ser perfeito, senão por práticas frívolas, por um zelo imoderado, por êxtases violentos ou pela crença em opiniões misteriosas e absurdas (HUME, 2005, pag. 115).

Hume desenvolve também outras considerações acerca do possível impacto negativo das superstições religiosas na vida das pessoas, e de como a humanidade, em seus primórdios, vivia aterrorizada com o mundo e as forças avassaladoras da natureza (HUME, 2005). Na esperança de aplacar a fúria dos deuses, cujas variações de humor seriam a principal causa das catástrofes naturais, realizavam-se sacrifícios e oferendas a eles.

A representação de uma deidade aterradora e implacável instigava, segundo o autor, uma postura de submissão e obediência servil entre os homens, que se submetiam, assim, ao domínio e autoridade dos sacerdotes (HUME, 2005). Segundo Hume, essas crenças supersticiosas levavam os indivíduos a abdicar de seu pensamento crítico, delegando aos líderes e autoridades religiosas o controle de sua própria vida espiritual.

Como consequência, essas superstições se enraizavam ainda mais profundamente na mente humana, gerando sentimento de culpa e ansiedade constante mesmo nos momentos de privacidade (HUME, 2005). Assim, os seres humanos estariam sujeitos a todas as formas de obscurantismo, o que poderia se degenerar muitas das vezes em fanatismo e devoção cega. Conforme as palavras do autor, segue este trecho de sua obra *História natural da religião*:

A religião primitiva da humanidade surgiu principalmente de um medo dos acontecimentos futuros; e pode-se facilmente conceber quais ideias dos poderes invisíveis e desconhecidos os homens naturalmente entretêm quando estão sob o jugo de sombrias apreensões de todos os tipos. Todas as imagens de vingança, de severidade, de crueldade e de maldade deviam ocorrer, e deviam aumentar o medo e o horror que oprimiam o homem religioso assombrado (HUME, 2005, pag. 107).

Para Hume, as paixões religiosas não são por si só um indício de moralidade, pois atos de violência frequentemente são justificados pelo zelo religioso. O medo e a superstição seriam, assim, forças que sempre oprimiram o espírito humano, e quanto

maior a devoção a uma divindade, mais o ser humano estaria propenso a ser atormentado pelo medo de desagradá-la (HUME, 2005). Diante de um mundo imprevisível e hostil, os homens buscavam explicações em forças ocultas ou sobrenaturais.

Evidentemente, Hume não adota uma postura dogmática ao analisar as paixões religiosas, evitando assim especulações que ultrapassem a realidade empírica. Ele não pressupõe de antemão, portanto, que a religião seja inerentemente má e nociva, embora em sua opinião os terrores da religião muitas das vezes prevaleçam sobre seus confortos (MASSARENTI, 2006). É importante destacar, também, que a visão de Hume não se limita a uma abordagem puramente sociológica, psicológica ou mesmo antropológica. Trata-se sobretudo de uma análise filosófica, guiada pelo seu espírito cético pelo qual seu pensamento é conhecido.

Não apenas estes aspectos são criticados por Hume, como também no que se refere à perseguição e tolerância. Quando Hume discorre acerca deste tema, ele afirma que o próprio monoteísmo possuiria uma tendência a banir outras crenças, embora ele também destaque alguns aspectos positivos como o cultivo da bondade e da justiça (HUME, 2005). Segue-se:

Essas poderosas vantagens não são, na verdade, anuladas (pois isso não seria possível), mas sim um tanto diminuídas pelos inconvenientes que nascem dos vícios e dos preconceitos dos homens. Quando se admite um único objeto de devoção, a adoração de outras divindades é considerada absurda e ímpia. Mais ainda: essa unidade de objeto parece exigir naturalmente a unidade de fé e de cerimônias, e proporciona aos homens astuciosos um falso pretexto, que lhes permite retratar seus adversários como ímpios e como objetos de vingança divina, assim como da humana (HUME, 2005, pag. 76).

É importante frisar, no entanto, que mesmo Hume considerando o monoteísmo como um aperfeiçoamento mais sublime e elevado em comparação com o politeísmo que lhe antecedeu, na *História natural da religião* temos algumas pistas interessantes sobre quais aspectos o autor consideraria como virtuosos nas crenças religiosas. No que se refere ao politeísmo das sociedades antigas, apesar de terem produzido bastante obscurantismo e idolatria ao espírito humano, Hume considera virtuoso o fato de que, como não havia nenhuma representação de um único deus infinitamente superior aos homens, sentiríamos mais tranquilos e aliviados no trato com estas deidades, que seriam “só um pouco superiores aos homens” (HUME, 2005, pag. 81).

Cabe destacar, inclusive, que Hume sequer considera a religião como necessária à moral e, na voz de Fílon, o autor aponta para o fato de que os terrores produzidos pela religião prevalecem, em grande parte, sobre os seus confortos (HUME, 2016). Tal constatação pode ser retirada do seguinte trecho dos *Diálogos*, onde Fílon formula uma de suas respostas a Cleantes:

É verdade: tanto o medo quanto a esperança entram na religião, porque ambas estas paixões, em tempos diferentes, agitam a mente humana e cada uma delas forma uma espécie de divindade que lhe seja adequada. Mas quando o homem está numa disposição alegre, fica pronto para negócios ou companhia ou entretenimento de qualquer tipo – e naturalmente se aplica a isto, não pensa em religião (HUME, 2016, pag. 143).

Neste ponto dos *Diálogos*, perceberemos que, na voz de Fílon, Hume repetirá sua mesma tese da *História* no que diz respeito ao fato da religião ter surgido para tentar suprir um sentimento instintivo de medo e temor em relação ao mundo (HUME, 2005). Então, Fílon prossegue:

Quando melancólico e desalentado, nada tem a fazer senão matutar sobre os terrores do mundo invisível e afundar-se ainda mais em aflição. De fato, poderá talvez acontecer de, depois de ter gravado desta maneira as opiniões religiosas profundamente no seu pensamento e imaginação, chegar uma mudança de saúde ou das circunstâncias que restaurem seu bom-humor e, levantando perspectivas alegres de futurição, faça-o correr para o outro extremo de alegria e triunfo. Mas deve-se reconhecer que, como o terror é o princípio primário da religião, é a paixão que sempre predomina nela e admite apenas intervalos curtos de prazer (HUME, 2016, pag. 143-144).

A questão que parece preceder a essa discussão, portanto, é com relação ao sentimento religioso, ou melhor, se o sentimento religioso é um instinto básico e fundamental de toda a humanidade em geral (O'CONNOR, 2001). Pois, pela argumentação já mostrada por Cleantes, este seria um pressuposto implícito, a saber, de que o sentimento religioso é universal e comum a todos os seres humanos desde sempre.

Este sentimento religioso, portanto, que nos leva à constatação de um desígnio inteligente, deveria ser, inequivocamente, um sentimento natural e geral, e é este o fundamento sobre o qual repousa o argumento de Cleantes (HUME, 2016). Segundo a análise de O'Connor (2001), para se determinar se um sentimento, qualquer que seja, seja de fato um sentimento natural, devem-se analisar antes alguns requisitos,

quais sejam: sentimentos naturais, primeiramente, não dependem de demonstrações racionais ou empíricas; em segundo lugar, sentimentos naturais devem ser universais e comuns a toda a humanidade; em terceiro, sentimentos naturais devem ser necessários, entendendo-se por “necessário” algo sem o qual não poderíamos sequer viver de maneira adequada.

Dessa forma, restaria investigar se o sentimento religioso seria, de fato, natural, necessário e universal (O’CONNOR, 2001). Se averiguarmos uma das passagens da *História natural da religião*, poderemos ter uma noção mais ampla sobre o pensamento de Hume acerca dessas questões:

A acreditar nos viajantes e nos historiadores, foram descobertas algumas nações que não mantêm quaisquer sentimentos religiosos; e não há duas nações, e dificilmente dois homens, que concordem com exatidão sobre os mesmos sentimentos. Parece, portanto, que esse preconceito não surge de um instinto original ou de uma impressão primária da natureza humana, como a que dá nascimento ao amor-próprio, à atração entre os sexos, ao amor pelos filhos, à gratidão ou ao ressentimento, pois constatou-se que todo instinto dessa espécie é absolutamente universal em todas as nações e em todas as épocas [...] (HUME, 2005, pag. 22).

Ora, tal passagem é bastante elucidativa, pois Hume afirma que, ao que tudo indica, os sentimentos religiosos não são tão universais ou tão necessários quanto estes outros sentimentos por ele citados (HUME, 2005). Dessa forma, o amor próprio, a atração entre os sexos e o amor pelos filhos decorrem de um instinto primário e essencial à natureza humana, independente da época ou do lugar.

Ou seja, a nível de comparação, pode-se dizer que, para Hume, o sentimento religioso não é tão universal quanto aqueles primeiros, e portanto não decorre de um instinto primário (O’CONNOR, 2001). Na verdade, Hume prossegue em sua explanação dizendo que os sentimentos religiosos seriam de natureza secundária:

Os primeiros princípios religiosos devem ser secundários, a tal ponto que facilmente podem ser pervertidos por diversos acidentes e causas, e, em certos casos, até sua operação pode ser completamente impedida por um extraordinário concurso de circunstâncias (HUME, 2005, pag. 22).

Hume assente que os princípios religiosos existem na maioria das sociedades humanas, mas que isto não é uma regra universal e absoluta a ponto de não admitir nenhuma exceção. Segundo O’Connor (2001), um dos critérios adotados por Hume

para saber se uma crença é de fato natural, é ela ser uma crença comum e ordinária do cotidiano de um povo ou de uma nação. Quanto a este critério, a crença religiosa pode ser de fato considerada como comum e ordinária, no sentido de que é algo que faz parte do cotidiano e da rotina de uma pessoa ou grupo de pessoas.

Mas ainda há também outro critério a ser considerado, que de acordo com O'Connor (2001) se refere ao fato de que, para uma crença ser natural, ela não deve depender de nenhuma evidência ou raciocínio para ser alcançada. Pois os atos de raciocínio e a procura por evidências pertencem a uma etapa cognitiva posterior da vida humana, e as crenças religiosas não poderiam depender de nenhum tipo de raciocínio cognitivo ou especulativo para que seja formulada. Caso contrário, não são crenças naturais. E, num primeiro momento, parece de fato ser verdadeiro que as crenças religiosas não são adquiridas por meio do raciocínio, pois, como o próprio O'Connor sugere (2001), mesmo quando são apresentados a uma pessoa religiosa argumentos contra sua fé, ela não necessariamente abandonará suas crenças religiosas.

Agora, no entanto, deve-se voltar a fazer um escrutínio da universalidade ou não das crenças religiosas, o terceiro critério ora analisado. E, como vimos claramente nos trechos citados da *História natural da religião*, Hume não considera as crenças religiosas como universais (HUME, 2005). Elas, portanto, falhariam neste quesito. Não seria possível, assim, dizer que as crenças religiosas são universais e que existiram em todas as épocas e lugares, e mais problemático ainda seria afirmar que a crença no desígnio em particular é uma crença universal. Sabe-se que a maioria das sociedades antigas eram politeístas como atesta o próprio Hume, e pressupor que a crença no desígnio (ou design) seja algo universal seria algo completamente inverídico.

Estas razões já bastariam para mostrar que, para Hume, as crenças religiosas não são naturais. Porém, cabe ainda analisar outro critério, isto é, o critério da inevitabilidade. Crenças naturais são, por si sós, inevitáveis, ou seja, crenças sem as quais ninguém poderia sequer “funcionar” ou viver de maneira adequada e suficiente. Como bem observa O'Connor (2001), a grande questão aqui não é duvidar que algumas pessoas não poderiam viver adequadamente sem crenças religiosas. De fato, as crenças religiosas são sim imprescindíveis para algumas, ou até mesmo para

muitas pessoas. A grande questão é, na verdade, saber se *ninguém* poderia viver adequadamente sem crenças religiosas.

Esta sutil diferença é crucial, pois, afinal, existem pessoas que podem sim viver adequadamente mesmo sem possuir crenças religiosas (O'CONNOR, 2001). Desta forma, as crenças religiosas também falham neste quesito, a saber, o quesito da inevitabilidade. Dessa forma, as crenças religiosas não são, de fato, crenças naturais para Hume: são, antes, crenças alicerçadas na constante participação da vida comum em sociedade, sujeitas a variações de maior ou menor grau a depender das circunstâncias, o que as qualifica como secundárias.

Assim, com todos estes apontamentos, percebe-se com mais clareza que o argumento de Cleantes acerca dos sentimentos naturais perderia um pouco de sua força persuasiva, e que seria um equívoco considerarmos Hume ou até mesmo Fílon como um defensor do fideísmo.

### 4.3 A CRÍTICA AO ATEÍSMO

Já destrinchamos os motivos pelos quais Hume não poderia ser considerado nem um deísta nem um fideísta, mas ainda falta analisarmos uma última questão, isto é, no que se refere ao ateísmo (O'CONNOR, 2001). Afinal, resta mostrarmos as razões pelas quais o ceticismo de Hume não pode ser confundido como um simples ateísmo.

Hume se caracteriza, principalmente, por ser um filósofo cético, sendo assim um dos mais notáveis contrapontos ao racionalismo que Descartes inaugura. Seu pensamento é caracterizado pela tradição britânica e empirista da qual faz parte, e que nos remonta ao próprio Locke, como já vimos. E Hume, sendo ao mesmo tempo um filósofo singular, possui uma abordagem própria na maneira de investigar os temas que são objeto de seu estudo, muito em virtude de ele conduzir este empirismo às suas últimas consequências (SILVA, 2005). Com efeito, o pensamento de Hume não se constitui como uma filosofia sistemática de pretensões totalizantes ou dogmáticas, já que o arcabouço central de sua teoria é o próprio ceticismo. Voltando a analisar a *História natural da religião*, em seu trecho final, temos a seguinte passagem:

É tudo uma incógnita, um enigma, um mistério inexplicável. O único resultado de nossas investigações mais meticulosas sobre esse assunto parece ser a dúvida, a incerteza e a suspensão do juízo. Mas tal é a fraqueza da razão humana e tal é o irresistível contágio da opinião que dificilmente poderíamos manter essa dúvida deliberada, se não ampliássemos nossa visão e, opondo uma espécie de superstição à outra, as colocássemos em disputa, enquanto de nossa parte, durante essa fúria e controvérsia, felizmente escapássemos para as regiões calmas, ainda que obscuras, da filosofia (HUME, 2005, pag. 126).

Ora, Hume reconhece a complexidade pela qual se caracterizam as investigações metafísicas sobre a existência de um desígnio inteligente ou sobre a existência de uma suposta ordem perfeita e teleológica na natureza. Em seus *Diálogos sobre a religião natural*, não é por acaso que Fílon, como vimos, desafia os mais diversos argumentos apresentados por filósofos deístas: ele traz à tona todos estes argumentos justamente por estar ciente da importância e do peso filosófico que eles possuem (HUME, 2016).

E ao analisar as origens do sentimento religioso enquanto tal e os fundamentos dos sistemas politeísta e monoteísta, Hume busca compreender, sobretudo, qual é o impacto prático e concreto das crenças sobre o comportamento e entendimento

humano (HUME, 2005). Com isso, entende-se que Hume não parte de um pressuposto dogmático de que todas as crenças religiosas conduzem necessariamente ao obscurantismo e à superstição, por exemplo. Compreender isto é, portanto, fundamental para que possamos destrinchar os motivos pelos quais Hume não pode ser considerado como um filósofo ateu ou estritamente materialista.

Para isso, antes é necessário fazer um contraponto de Hume com outro pensador iluminista, conhecido por sua defesa do ateísmo: trata-se do Barão d'Holbach, importante enciclopedista e um dos expoentes do materialismo na França do século XVIII (BRAGA, 2012). Holbach, por ser um filósofo materialista, é também um determinista, negando inclusive a existência do livre-arbítrio. Tudo o que existe na natureza é, assim, necessário e imutável, e para Holbach não existe nada além da estrita materialidade do mundo em que vivemos.

Dessa forma, a posição de Holbach é por vezes descrita como um materialismo metafísico, uma vez que ele pretende fornecer uma explicação totalizante de tudo o que existe, a partir da necessidade e inexorabilidade pela qual as causas da natureza operam. Em sua obra "O cristianismo desvelado", o Barão d'Holbach tece inclusive fortes críticas à religião cristã, considerando que, na verdade, os homens só aderem às crenças religiosas por hábito, e que poucas ou nenhuma das vezes nos questionamos sobre a veracidade daquilo que nos é ensinado (D'HOLBACH, 1972). Para Holbach, ao mesmo tempo em que Deus é colocado como o modelo máximo de perfeição, nos vemos diante de uma grande contradição quando constatamos que, justamente em nome desse Deus cristão, foram cometidas inúmeras barbáries e crimes sob o jugo dos fanáticos e dos déspotas.

Segundo Holbach, os seres humanos não possuem motivos racionalmente ou minimamente plausíveis para pensarem que, dentre todos os outros seres vivos do mundo natural, são privilegiados ou que ocupam um lugar de mais destaque e importância. Assim, pois, a liberdade que o ser humano pensa possuir seria apenas uma ilusão, pois tudo o que existe na natureza é conforme a necessidade e o arranjo das coisas materiais (SOUZA, 2013). O materialismo de Holbach é, em grande medida, similar à própria concepção de Thomas Hobbes, que também é um filósofo cuja doutrina se volta ao determinismo como forma de explicar as ações humanas,

ainda que o materialismo de Hobbes não implique necessariamente num ateísmo declarado.

Para Holbach, a natureza em si pode ser definida pelos conceitos de “matéria” e “movimento”, e tudo aquilo que é imaterial não pode ser sequer concebido pela mente humana – sendo o imaterial algo inconcebível, seria portanto algo impossível de se existir, e a conclusão de Holbach é que Deus, sendo por definição algo exterior à materialidade, não pode existir (OPPY, 2019). Holbach, então, não admite a existência de nenhuma outra causa para além da matéria, sendo a própria natureza suficiente para se explicar, a partir dela, todos os seus efeitos empiricamente constatados.

E Hume, na *História natural da religião*, parece compartilhar de algumas das principais críticas de Holbach, pois ambos consideram o fanatismo e as superstições como algo nocivo à sociedade e, da mesma forma, também destacam que os confortos produzidos pela religião não necessariamente são maiores que os terrores que dela adveio (HUME, 2005). No entanto, há uma diferença crucial entre ambos. Enquanto Holbach é um ateu convicto e um defensor do materialismo como forma de explicar a realidade que nos cerca, Hume se mantém na linha do ceticismo, caracterizado sobretudo pela dúvida e pela suspensão do juízo.

No entanto, aos olhos de alguns dos críticos mais ferrenhos de Hume, seu ceticismo não se distinguia de um simples e mero ateísmo, sendo esta inclusive a opinião do filósofo irlandês Hugh Hamilton, que viria a se tornar bispo de Ossory (JONES, 2005). Hamilton acredita que, quando Hume expôs o argumento da causa primeira pela boca de Dêmeas, o fez justamente com o intuito de desdenhar de tal demonstração acerca da existência de Deus, na medida em que o próprio personagem de Dêmeas foi construído para desempenhar o papel de um argumentador fraco – pelo menos em relação a Fílon.

No entanto, como foi mostrado, seria um grande equívoco afirmarmos que Hume fosse simplesmente um defensor do ateísmo enquanto forma de se pensar filosoficamente. E, neste aspecto, ele se diferencia do Barão d’Holbach, cujo materialismo e ateísmo eram explícitos e convictos. Existe, inclusive, uma conhecida anedota envolvendo Hume e Holbach, na qual o filósofo escocês teria dito ao Barão

que nunca havia visto nenhum ateu na vida, e Holbach lhe respondeu que, na sala onde conversavam, Hume poderia contar um total de quinze ateus entre os dezoito que lá estavam. Isto porque, segundo Holbach, os outros três ainda estavam indecisos quanto a assumirem-se ou não ateus (JONES, 2005). Esta anedota nos ilustra, em primeiro lugar, o diálogo entre o pensamento de Hume e o de Holbach e, em segundo lugar, o contraste entre ambos.

Ora, afirmar categoricamente que Deus não existe seria, na verdade, uma espécie de dogmatismo reverso, e em nenhum momento Hume abandona os seus próprios critérios céticos pelos quais conduziu toda a sua filosofia. Não obstante, como se sabe a partir de registros, Hume foi acusado à época de difundir o ateísmo, ou de difundir princípios e ideias que conduziriam diretamente ao ateísmo (MASSARENTI, 2006). Algumas das acusações contra Hume eram a de apoiar um ceticismo universal, negar a doutrina de causas e efeitos e conseqüentemente a necessidade de uma causa primeira, negar a imortalidade da alma e, inclusive, de minar os fundamentos da moralidade.

O próprio Hume respondeu a estas acusações numa produção intitulada “Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo”, onde ele se defende de cada um daqueles tópicos para tentar manter sua candidatura a um cargo então em disputa dentro da universidade de Edimburgo na época (MASSARENTI, 2006). No entanto, Hume está de fato longe de ser considerado por nós como um ateu convicto, visto que sua metodologia cética e acadêmica prima pela suspensão do juízo. Para que este contraste entre Hume e os filósofos ateus fique ainda mais claro, cabe analisarmos outro pensador iluminista além do Barão d’Holbach. Trata-se de Denis Diderot, outro defensor do ateísmo.

O pensamento filosófico de Diderot, em suas primeiras obras, possui leves inclinações ao ateísmo, mas não de forma total ou absoluta, pois ainda havia, pelo menos neste primeiro momento de sua produção filosófica, alguma aceitação da existência de Deus. Posteriormente, porém, influenciado pelo pensamento de Spinoza, Diderot passa a conceber um Deus mais impessoal e vinculado à própria matéria, numa tentativa então de aproximar a divindade da materialidade, mas sem que isto implicasse no ateísmo (CROWTHER, 2010). E mesmo assim, em suas primeiras obras, Diderot mantém uma certa indecisão acerca de duas visões que

acabariam se antagonizando inevitavelmente: a primeira, de um Deus pessoal e externo ao mundo; e a segunda, de um Deus que seria sinônimo de matéria.

No entanto, numa fase mais madura de seu pensamento, que é a etapa que nos interessa para fins de comparação, Diderot se aprofunda na teoria acerca do materialismo e se afasta gradualmente de uma perspectiva criacionista. À medida em que Diderot, portanto, desenvolve sua perspectiva materialista, ele abraça também uma visão mais ateísta de mundo: antes ele preservava Deus mesmo num sistema materialista, mas, num cenário onde a divindade seria parte da própria matéria, alguns dos atributos clássicos de Deus já não fariam mais sentido (CROWTHER, 2010). Nesta fase mais madura do pensamento de Diderot, o filósofo percebe que haveria, então, uma nítida e evidente incompatibilidade entre os conceitos de “Deus” e “matéria”, o que o levou a abandonar a perspectiva spinozista e a abraçar uma visão mais estritamente materialista.

Esta virada no pensamento de Diderot, portanto, dispensava qualquer conceito ou noção sobre Deus como necessário à explicação sobre a ordem do mundo, e ele acaba por adotar uma perspectiva propriamente ateísta, na qual não haveriam razões para que se postulasse a existência de Deus em nenhum de seus sentidos possíveis (CROWTHER, 2010). Assim, percebe-se claramente uma diferença fundamental de Diderot em relação a Hume: este último, mantendo-se sempre como filósofo cético, não conduziu seu pensamento filosófico em direção ao estrito materialismo e ateísmo, o que se configuraria como uma postura dogmática, o que é tanto criticado por Fílon nos *Diálogos*.

Hume diferencia-se substancialmente, portanto, tanto de Holbach quanto de Diderot, e pelos motivos já mencionados e analisados seria um equívoco considerar o filósofo de Edimburgo simplesmente como ateu, ainda que, naturalmente, o pensamento de Hume possua semelhanças com o de Holbach ou com o de Diderot, na medida em que, guiados pelo espírito iluminista, todos esses filósofos questionam e criticam as verdades estabelecidas pelas autoridades eclesiásticas (HUME, 2016). Complementarmente, a fim de que esta diferença entre Hume e os filósofos ateus iluministas fique ainda mais evidente, cabe destacarmos outro nome proeminente da época, a saber, o polêmico filósofo e escritor francês Jean Meslier, que inclusive atuava como padre em Champagne.

Meslier é, provavelmente, o mais radical e controverso dos críticos não só aos argumentos que procuravam demonstrar a existência de Deus, como também um opositor da própria religião cristã e, inclusive, de qualquer outra forma de religião existente (MESLIER, 2006). Em sua obra póstuma *Le Testament*, Meslier traça críticas vorazes ao sistema religioso e aos demais clérigos, e também nega veementemente a existência dos milagres, chegando a considerá-los como absurdos e, até mesmo, como sendo frutos tanto da “falsidade” quanto do “ridículo”.

Neste ponto, embora Hume seja um pouco menos contundente ao tratar sobre o tema, observa-se uma semelhança, de fato, com o filósofo de Edimburgo: isto porque Hume, conhecidamente, possui a teoria de que os milagres, pela própria definição – isto é, eventos de natureza excepcional e que escapam às leis da física – são extremamente improváveis (WARBURTON, 2005). Hume ainda considera que, na verdade, um milagre só poderia ser considerado real caso a negação deste milagre viesse a ser ainda mais “miraculosa” que o próprio fato descrito. Ou seja, para Hume, sempre que for possível encontrar outras formas de se explicar o mesmo fenômeno, seria irrazoável recorrermos à hipótese do milagre.

Com efeito, pode-se afirmar que, no que concerne à improbabilidade ou inexistência dos milagres, há uma nítida semelhança entre Hume e Meslier, embora este último seja mais contundente em sua crítica (MESLIER, 2006). Porém, se Hume sequer pode ser equiparado a Holbach e Diderot no que diz respeito à defesa de um ateísmo materialista, menos ainda poderia ser equiparado a Meslier, que nega veementemente em sua obra tanto a existência do Deus dos deístas quanto do Deus cristão, considerando-os, portanto, como mera quimera e falsidade.

## 5 CONCLUSÃO

Diante do trabalho apresentado, é possível extrair algumas importantes conclusões sobre a pesquisa realizada. Em primeiro lugar, nota-se que Hume, em sua obra *Diálogos sobre a religião natural*, nos traz essencialmente três perspectivas profundamente debatidas pelos personagens integrantes do diálogo.

Dêmeas defende o argumento *a priori* na tentativa de demonstrar a existência de Deus, mas ao mesmo tempo não assume como inteiramente verdadeira a constatação de Descartes, para quem a natureza de Deus seria, de alguma forma, cognoscível à mente humana. Dêmeas permanece com uma postura mais fideísta ao afirmar que apenas a existência de Deus pode ser conhecida pela razão humana, mas que sua natureza e seus atributos permanecem como um mistério e dizem respeito, sobretudo, a uma questão de fé.

No diálogo com outras filosofias que também sustentam o argumento *a priori* para se demonstrar a existência de Deus, Dêmeas ainda se afasta do pensamento de Leibniz, para quem seria possível conciliar a existência de um Deus sumamente bom com as misérias e sofrimento mundanos, a partir da ideia de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis. Dêmeas não acata o princípio da razão suficiente da filosofia de Leibniz e, ao contrário, afirma que não se pode negar ou ignorar a existência e o impacto das misérias mundanas nas vidas dos seres humanos – e que, justamente por isso, eles são levados a abraçar a crença religiosa, para se sentirem mais apaziguados. Esta opinião de Dêmeas também reflete o próprio pensamento de Hume acerca da origem das religiões em sua obra *História natural da religião*.

Em seguida, conclui-se que, apesar de que Dêmeas, em alguns poucos momentos dos *Diálogos*, fale por Hume, seus pressupostos iniciais são os mais criticados pelos argumentos de Cleantes e de Fílon. Isto porque, quando Dêmeas evoca o argumento da primeira causa eficiente, pelo qual seríamos remontados a uma causa primeira que originou todas as outras, ele estaria recorrendo a uma questão de fato, isto é, a um argumento de natureza empírica. Afinal, a relação de causalidade, que pressupõe causa e efeito, é de ordem empírica – assim, o próprio Dêmeas estaria se contradizendo neste ponto, uma vez que seu argumento não seria estritamente de natureza *a priori*.

Cleantes, por sua vez, apresenta alguns argumentos *a posteriori* para tentar justificar a existência de Deus, chegando inclusive a utilizar as noções de analogia e semelhança ao apresentar uma possível visão antropomórfica da natureza de Deus. Este antropomorfismo de Cleantes é duramente criticado tanto por Dêmeas quanto por Fílon, pois estes últimos concordam essencialmente que não é possível ao intelecto humano conhecer ou conceber nada a respeito da natureza de Deus e seus atributos – muito menos associar a divindade ao comportamento humano.

Contudo, Cleantes também apresenta o que seria talvez seu principal argumento, que é o argumento do desígnio inteligente. A partir dele, consideraríamos que tudo o que existe na natureza foi criado de acordo com determinado propósito e providência e, retomando William Paley, o próprio mundo se assemelharia a uma grande máquina ou relógio. Porém, Fílon aponta as possíveis limitações deste argumento ao dizer que, afinal, a suposição de que o mundo se assemelha a uma grande máquina é baseada numa analogia arbitrária da mente, uma vez que poderíamos supor, igualmente, que o mundo surge a partir dele próprio e que a matéria surge a partir dela mesma – poder-se-ia supor, afinal, que o mundo é um grande organismo vegetal que se origina pela vegetação ou que o mundo é um grande organismo animal que se origina pela geração.

Ao mesmo tempo, vemos Cleantes evocando outro argumento para confrontar o ceticismo de Fílon, trazendo à luz a questão dos sentimentos naturais. Não sendo possível fundar racionalmente o argumento do desígnio inteligente, Cleantes sabe que, sendo Fílon um cético, este não poderia negar a existência dos sentimentos naturais, tal como o sentimento instintivo de que há uma ordem e harmonia na natureza de forma a espelhar os desígnios de um criador. Cleantes, então, supõe que as crenças religiosas seriam crenças básicas e instintivas a todos os seres humanos, algo que, de acordo com o que foi mostrado ao longo da dissertação, não condiz com a opinião de Fílon – e muito possivelmente nem com a opinião do próprio Hume.

Por fim, cabe constatar os motivos pelos quais Hume, primeiramente, não pode ser considerado como um filósofo deísta, não sendo acurado colocá-lo no mesmo rol de pensadores como John Locke, Matthew Tindal ou Thomas Paine – estes sim clássicos defensores do deísmo. A partir da leitura da *História natural da religião*, poder-se-ia pensar que Hume, por utilizar alguns argumentos que remontam ao

desígnio inteligente, seja também um filósofo deísta, mas, como foi mostrado no trabalho, muito possivelmente Hume escondera suas principais e verdadeiras opiniões sobre a religião com receio de sofrer censura, algo que pode ser constatado pelos estudos de Bruna Frascolla e pelas cartas que Hume escrevera a alguns de seus amigos. Outro fator a pesar em prol desta constatação é, também, o fato dos *Diálogos* terem sido publicados postumamente apenas, sendo que nesta última obra à críticas mais severas aos argumentos deístas do que na *História*.

Em segundo lugar, caberia destacar também os motivos pelos quais Hume não pode ser considerado um fideísta, algo que poderíamos até cogitar em razão da passagem final nos *Diálogos*, onde Fílon, aparentemente, consente com Cleantes, admitindo que a fé revelada é o meio mais eficaz de conhecer a Deus e que o ceticismo é o primeiro passo para um homem se tornar verdadeiramente cristão. Contudo, como constatado, é muito provável que o próprio Fílon tenha se utilizado de uma ironia ao remeter o leitor ao início dos *Diálogos*, onde o próprio Cleantes afirma que não se poderia erigir fé religiosa alguma sobre o ceticismo, chegando até mesmo a dizer que os cétricos são como uma seita humorística.

Ademais, na própria *História* Hume tece fortes críticas ao entusiasmo e fanatismo religioso, criticando duramente a fé que se torna cega e supersticiosa, anulando o verdadeiro entendimento e compreensão racional do mundo. Inclusive, como sugere o trabalho de O'Connor, frequentemente citado nesta dissertação, as crenças religiosas mais básicas não seriam, para Hume, sentimentos ou instintos naturais primários, pelo menos não como o amor próprio, a atração entre os sexos e o amor pelos filhos, por exemplo. As crenças religiosas básicas não seriam, assim, universais nem necessárias, constituindo-se então como instintos de natureza secundária, embora ainda assim relevantes. E, com esta constatação, o argumento dos sentimentos naturais evocado por Cleantes poderia ser igualmente superado, levando-nos à conclusão de que Hume também não poderia ser considerado como um pensador fideísta.

E, em terceiro e último lugar, conclui-se também que Hume não poderia ser simplesmente considerado como um filósofo ateu, na medida em que o próprio ateísmo é, de alguma forma, também uma posição dogmática, ao se afirmar que Deus não existe sob nenhuma possibilidade. Vemos também as principais diferenças entre

Hume e os pensadores declaradamente ou explicitamente ateus de sua época, como o materialismo proposto pelo Barão d'Holbach, o ateísmo desenvolvido por Diderot e as duras críticas à religião promovidas pelo então sacerdote francês Jean Meslier. Sendo assim, seria equivocado ou, no mínimo, questionável, apontarmos Hume como parte do rol de pensadores ateus, sendo que seu ceticismo pretende ir além de quaisquer tipos de dogmatismo.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Física Livros I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

ATAIDE, Glauber. O argumento ontológico de Anselmo de Aosta e as objeções de Gaunilo. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE* v. 7 n. 2, 2016. Pág. 293-304.

BRAGA, L. C. M. *A física da liberdade: o fatalismo no Sistema da Natureza de Holbach*. Pontifícia universidade Católica de São Paulo (PUCSP). DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.31977/grirfi.v5i1.512](https://doi.org/10.31977/grirfi.v5i1.512). 2012.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. *Experiência mística e filosofia em Plotino*. Belo Horizonte, 2007.

CROWTHER, L. *Diderot and Lessing as Exemplars of a Post-Spinozist Mentality*. Reino Unido: Maney Pub. for the Modern Humanities Research Association, 2010, 182 p.

D'HOLBACH, Paul Henri Thiry (1723-1789). *Premières oeuvres, Le christianisme déviolé*. Paris; Les Éditions sociales. Collection: Les Classiques du peuple. 1972, 200 p.

DESCARTES. *Discurso do Método*, São Paulo. Martins Fontes, 1996. Tradução Maria Ermantina Galvão.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.

FERRAZ, Marília Côrtes de. *Existência de Deus, natureza divina e a experiência do mal nos Diálogos de Hume*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-31082012-112634/>. Acesso em: 21 jun. 2023.

FREZZATO, Anderson. Prolegômenos da teologia natural em Tomás de Aquino: a possibilidade de um conhecimento racional de Deus. *Griot: Revista de Filosofia*, 21(2), 46-59. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2369>.

GATTO, Alfredo. A modernidade como teodiceia: Leibniz entre a indiferença e a univocidade de Deus. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 20 n 1, 2016, p. 41-59.

GREGORY, T. Ryan. The argument from Design: A Guided Tour of William Paley's Natural Theology (1802). *Evolutionary concepts*. Department of Integrative Biology, University of Guelph, Canada. Springer Science, October 2009.

HEFELBOWER, S. G. Deism historically defined. Washburn College, Topeka, Kansas. *The Journal of Religion*, University of Chicago Press. Volume 104, number 3, 2024.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Salvador: Edufba, 2016. 263 p.

HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Unesp, 2005. 160 p.

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

JONES, Peter. *The Reception of David Hume in Europe*. Thoemmes Continuum, London, 2005. 409 p.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Edições 70, 2008. 192 p.

LEIBNIZ. *Monadologia ou Princípios de filosofia. A filosofia moderna e suas bases / organizadores: Fátima Regina Rodrigues Évora, Thiago Henrique Rosales Marques – Campinas, SP: UNICAMP, 2020.*

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex, Nova Cultural, São Paulo, 1999.

MASSARENTI, Armando. *I Grandi Filosofi: Hume*. Milano: Il Sole 24 Ore, 2006. 377 p.

MESLIER, Jean. *Le Testament*. A la Librairie étrangère, raison R.C. Meijer. Biblioteca Pública de Nova York, digitalizado em 12 jul. 2006.

MOTTA, Carlos. Kant e o sono dogmático: influência de Hume na compreensão da causalidade. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 4, n. 1, p. 17-38, jan/jun. 2012.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. Crítica humeana da razão. Manuscrito: *Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, SP, v 20, n 2, p 145-167, 1997. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8665378>. Acesso em 25 agosto, 2023.

NETO, Francisco; TEIXEIRA, Larissa. A formação das crenças na teoria do conhecimento humiana. *Sapere aude*, Belo Horizonte: vol. 13, n. 26, p. 542-554. Jul/Dez 2022.

NEWTON. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, segunda edição, 2016.

O'CONNOR, David. *Hume on religion*. Routledge philosophy guidebooks, Taylor & Francis e-Library, 2001. 249 p.

OLIVEIRA, R. E.; ETCHEVERRY, K. T.; RODRIGUES, T. V.; SARTORI, C. A. *Compêndio de epistemologia*. Porto Alegre, Editora Fi, 2022. 673 p.

OPPY, Graham (Ed.). *A Companion to Atheism and Philosophy*. Wiley Blackwell, Reino Unido, 2019, v. 1.

PAINE, Thomas. Rethinking the western tradition. *Selected writings of thomas Paine / edited by Ian Shapiro and Jane E. Calvert; with an introduction by Ian Shapiro, 2014.*

PLOTINO. Acerca do bem e do uno (Enéade, VI, 9 – Tratado 9). Tradução por Paulo Henrique Fernandes Silveira, *Integração*, n° 53, pág. 175-186, 2008.

PORTUGAL, Cadja Araujo. Discussão sobre empirismo e racionalismo no problema da origem do conhecimento. *Diálogos & Ciência. Revista Eletrônica da Faculdade de Tecnologia e ciências de Feira de Santana*. Ano I, n. 1, dez. 2002. <http://www.ftc.br/revistafsa>.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 335 p. Tradução de Ivo Storniolo.

SALLES, Fernão de Oliveira. David Hume e o “curioso ajuste das causas finais”. *Discurso*, N. 43, 2013.

SANTOS, Rafael Bittencourt. Hume sobre a máxima causal: conceptibilidade e possibilidade. *Kriterion: Revista de Filosofia*, [S.L.], v. 60, n. 144, p. 689-709, set. 2019. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0100-512x2019n14410rbs>.

SILVA, Oswaldo Porchat de Assis Pereira da. Empirismo e Ceticismo. *Discurso*, [S.L.], n. 35, p. 68-108, 3 out. 2005. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2005.62570>. Acesso: 04 jun 2022.

SOUZA FILHO, D. M. O ceticismo antigo: pirronismo e nova academia. In: *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, v. 11, n. 15, p. 85-95, 1994.

SOUZA, Maria das Graças de. *Materialismo e história: o caso do Barão d’Holbach*. Dois Pontos, Curitiba, v. 8, n. 1, 2013.

SOUZA, Paulo Clinger de. *A dialética da liberdade em Locke*. Londrina: Eduel, 2003.

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. *Ética / Spinoza*; [tradução e notas de Tomaz Tadeu]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

WARBURTON, Nigel (Ed.). *Philosophy; Basic Readings*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.