

A EXPERIÊNCIA E O SOBRENATURAL

Em artigo anterior, "Necessidade e liberdade segundo Hume" (1), aludimos que para Hume a "hipótese religiosa" não é enquadrável pela filosofia experimental. Visando esclarecer esta afirmativa, discutiremos aqui seu significado na filosofia humiana.

Introdução

Embora James Boswell (2) tenha dado um tom impessoal à narrativa de sua entrevista com Hume, não deixou de anotar que se despediu d'ele "com impressões que me pertubaram por algum tempo". É que Boswell julgara que o estado físico de Hume, descrito como "magro, pálido como um morto", teria, talvez, alguma influência acêrca de sua descrença religiosa. Pelo contrário, Hume manteve suas idéias com admirável coerência. Perguntado por Boswell acêrca de sua convicção religiosa, Hume respondeu que "nunca mais tive qualquer crença na religião, depois que comecei a ler Locke e Clarke". Insatisfeito com a resposta, Boswell replicou se nunca tinha sido religioso. Quando era jovem, respondeu-lhe Hume costumava ler *Whole Duty of Man* (3), do qual fizera um catálogo dos vícios que aparecem no fim dessa obra, excluindo os de matar e roubar, pois não sentia inclinação para comete-los. Mas, triplicou Boswell, não havia possibilidade que houvesse vida futura. Hume respondeu-lhe que "era possível que um pedaço de carvão não se queimasse em contato com o fogo" e acrescentou — escreve Boswell — que era a mais irracional fantasia que deveríamos existir para sempre. "Irritado e frustrado com a serenidade e coerência de Hu-

(1) Estudos Históricas, revista da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, n.º 8 (1969), pp. 155-173.

(2) "An account of my last interview with David Hume" — partly recorded in my Journal, partly enlarged from my memory, 3 March, 1777, pp. 227-232; in *Private Papers of James Boswell*, ed. Geoffrey Scott and Frederic A. Pottle, vol. XII (1931), A entrevista realizou-se em 7 de julho de 1776. A doença que, então acometia Hume, o levou a morte em 25 de Agosto de 1776.

(3) Esta obra é uma vulgarização anônima do calvinismo e foi publicada em 1658. Veja-se a edição definitiva de Norman Kemp Smith, dos *Dialogues Concerning Natural Religion*, de David Hume; New York: The Library of Liberal Arts (1947), pp. 1-8.

me, apesar de ciente de que estava definhando, Boswell assinala que “êlé (Hume) permanecia indecoroso e grosseiramente positivo na incredulidade”.

Não é êste o lugar para analisarmos todas as respostas de Hume, iremos apenas nos centralizar numa: a menção de Locke e Clarke indica, talvez, o intento de Hume de mostrar sua descrença pelos argumentos racionais em defesa da teologia natural e da religião desses pensadores. E' que Hume tem a firme convicção de que existe enorme abismo entre a suposta base racional da religião e as reais origens da religião inferida da natureza humana e da evolução histórica do homem. E, embora reconhecendo a irrefutabilidade do “argumento do desígnio” (4) — aliás, o fundamento da teologia natural, — Hume acha que êsse argumento, por ser de base racional, não desempenha nenhum papel na origem da religião. Pensa que o homem não começa a crer porque contempla extasiado a ordem e a regularidade da Natureza; pelo contrário, à medida que a ordem mais regular e uniforme implica na perfeição da Natureza, e à medida que o homem se familiariza com tal perfeição, diminui seu interesse pelo exame e análise da Natureza. Não é, portanto, através da contemplação da uniformidade da Natureza que nascem as noções básicas da religião, mas pela observação dos eventos da vida e as paixões naturais de medo e esperança que impulsionam constantemente o espírito humano. “Encontramo-nos — escreve Hume — em constante incerteza entre a vida e a morte, a saúde e a doença, a fartura e a privação, que são distribuídas entre os homens por causas secretas e desconhecidas, cuja operação é frequentemente inesperada, e sempre inexplicável. Estas *causas desconhecidas* tornam-se, então, o constante objeto de nossa esperança e medo. Enquanto as paixões permanecem em constante a'erta devido à ansiosa expectativa dos eventos, a imaginação é igualmente impulsionada para formar as idéias das fôrças que nos subjagam totalmente” (5). Ilustra, assim, Hume, os traços fundamentais e originários da religião: medo e esperança paixões que atuam co-

(4) Butler afirma que o “argumento do desígnio” é aceito, por princípio, como inquestionável, pois não “há necessidade de raciocínios abstratos para convencer o entendimento sem prevenções que há um Deus que fêz e governa o mundo. Para um espírito sem prevenções, milhares de exemplos de desígnio provam apenas a existência de um planejador”. (*Works*, vol. I, p. 371). Samuel Clarke, por seu turno, assevera que a revelação cristã, como fundamento racional da religião, é “positiva e diretamente provada como sendo real e imediatamente enviada a nós por Deus através de vários e infalíveis sinais e milagres”. (*Works*, vol. II, p. 695).

(5) David Hume, *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root, California: Stanford University Press (1967), pp. 24-25 e 28-29.

mo impressões sôbre a imaginação para formar as idéias da religião.

Compreendemos, assim, o projeto de Hume de criticar a base racional da teologia racional, defendida tanto por Locke e Clarke como por outros metafísicos do século XVIII, e aceita pela maioria dos pensadores da Ilustração (6). Esta colocação importa em duas questões: primeira, quais são os argumentos da teologia natural? De modo geral, podemos dizer que abrangem dois momentos: a) com base no “argumento do desígnio” a teologia natural defende a tese de que tanto a existência como todos os atributos de Deus podem ser conhecidos pela razão natural e, b) esta visão da religião da natureza pode ser suplementada pela revelação, cuja validade é garantida, pela ocorrência de milagres, que por seu turno, são apoiados por abundante evidência histórica. A segunda questão é esta: em que se baseia Hume para criticar os argumentos da teologia natural? Para respondê-la, devemos, antes de tudo, lembrar que a secção X, “Dos Milagres”, embora impressa pela primeira vez na *Investigação* (7), foi escrita para ser incluída no *Tratado* (8). Em outras palavras, Hume elaborou seus argumentos contra os milagres, à medida que refletia acêrca dos problemas da causalidade, dos juízos morais e da distinção entre as proposições matemáticas e de fato. Havendo pois, estreita união entre a análise dos milagres e as doutrinas centrais da filosofia humiana, os argumentos contra os milagres devem ser encarados em função das condições gerais do conhecimento e, de modo restrito, em relação à doutrina da crença. E, igualmente, a análise humiana do supernaturalismo, ou “hipótese religiosa”, deve ser vista sob o prisma empírico: fenômeno experimental e governado pelas leis naturais. E’ por isso que na seção XI, “Da providência particular e do estado futuro” (cujo título original era: “Das consequências práticas da religião natural”) da *Investigação*, Hume enfoca sobretudo o “argumento do

-
- (6) Sprat afirma que “a disposição universal desta época tende para a religião natural”. (Thomas Sprat, bispo de Rochester, in *History of the Royal Society* (1667), p. 374). É significativo notar, segundo Mossner, que a especulação teológica dos séculos XVII e XVIII, na Inglaterra, apesar de grande secularização influenciada pela Nova Ciência com Newton, e pela Nova Filosofia com Locke, continuava bem próxima do que se fazia na Idade Média: alambique no qual os movimentos culturais eram destilados. (E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason — a study in the history of thought*, New York: Macmillan (1936), p. XI).
- (7) *David Hume, Investigação acêrca do entendimento humano*, trad. Anoar Aiex, São Paulo: Companhia Editôra Nacional (1972). Salvo indicação em contrário, tôdas as citações são das seções X e XI da *Investigação*.
- (8) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press (1954).

desígnio”, para examiná-lo e confrontá-lo com as leis naturais, estabelecidas pelo método experimental.

As seções indicadas constituem, segundo Stephen (9), partes de um único argumento que julgamos ter sido elaborado por Hume para mostrar a inviabilidade dos momentos (*a* e *b*) da teologia natural. Com isto em mente, mostraremos: primeiro, que os milagres, embora teòricamente possíveis, não podem redundar no “fundamento de um sistema religioso”, uma vez que a suposta evidência histórica dos milagres baseada no “testemunho humano”, não resiste ao exame crítico da experiência; segundo, tanto os atributos naturais como os atributos morais de Deus, por não serem claramente apreendidos pela “razão natural”, não importam em consequências práticas para a religião.

Crítérios metodológicos

A busca dos fundamentos da crença nos milagres fez com que Hume formulasse um “argumento” diretamente oposto a tôda “ilusão supersticiosa” (10). Pretende, assim, estabelecer poderosa barreira, se seu argumento fôr utilizado pelos sábios, contra todo tipo de narrativa de base sobrenatural. Aludindo de modo explícito ao sábio, êle visa mostrar que enquanto o homem comum considera qualquer uniformidade da Natureza, embora temporal e acidental, como válida, já que sua principal característica é a credulidade: (“nenhuma fraqueza da natureza humana — escreve êle — é mais notável e mais universal do que a que denominamos de credulidade” (11)) o sábio, ao contrário, tem plena consciência de que apenas as sequências invariáveis podem ser encaradas como causais e como os fundamentos da crença, levando-o a iniciar suas pesquisas com certa dosagem de ceticismo.

(9) L. Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, Londres (1902), 3.º ed., vol. I, p. 310..

(10) No ensaio, “Of superstition and enthusiasm”, Hume considera a superstição e o entusiasmo, ou fanatismo, como os elementos corruptores da verdadeira religião (*Of the standard of taste and other essays*, New York: The Library of Liberal Arts (1965), pp. 146-150). Definiu-se o entusiasmo, no século XVIII, como crença errônea que supõe que todo discurso e pensamento humanos são de inspiração divina (Veja-se Theophilus Evans, *History of modern enthusiasm* (1752), p. 5). Para Hume a superstição e o entusiasmo, ou fanatismo, são doenças gêmeas que assumem, em certas ocasiões, forma epidêmica, pondo, assim, a descoberto, o sentido artificial de tôdas as religiões “populares”. É, precisamente, contra essa tendência que se fundamenta um dos aspectos da crítica humaniana.

(11) *Tratado*, p. 12.

Diversificado, dêste modo, em dois planos o universo do discurso, e suposto que a credulidade nivela a atitude do homem comum ao passo que a crença distingue a atitude do sábio, caracterizemos o argumento descoberto por Hume. Fundamenta-se no princípio geral de que a “experiência”, apesar de ser o “único guia” de todo raciocínio fático, não é totalmente “infalível”, implicando no estabelecimento de “graus” superiores e inferiores de “certeza” e evidência, e induzindo o sábio a considerar sua “crença” proporcional à evidência. Daí que, 1) êle admite que sua expectativa acêrca de eventos futuros será inteiramente comprovada, unicamente quando baseada em “experiência infalível” e, (2) nas situações em que perdura certo grau de probabilidade: a expectativa é confirmada por alguma, mas não por toda evidência experimental, o sábio deve contrabalançar as experiências opostas e tender para a que se mostra favorecida por maior número de “experimentos e observações”.

Tal esquema metodológico é transferido por Hume para estudar o “raciocínio” baseado no depoimento do “testemunho humano”, núcleo transmissor de todos os eventos cotidianos, históricos, maravilhosos e milagrosos. Sendo assim, para avaliar o testemunho humano é preciso assumir que qualquer fato relatado, por estar alicerçado na experiência passada, deve variar em confronto com uma ou várias experiências contrárias. Logo, o fato deve ser avaliado como “prova”, ou “probabilidade”, em conformidade com o grau de constância ou de variabilidade da conjunção entre certo relato e o objeto relatado. Torna-se, portanto, evidente que para mensurar as experiências contrárias, o sábio lança mão do critério decisivo nascido do maior número de “experimentos e observações” favoráveis a um dos testemunhos; assim, pode ponderar as circunstâncias opostas e pender para o testemunho menos duvidoso.

Hume supõe, por exemplo, que o fato descrito é “extraordinário” e “maravilhoso”, ou seja, um fenômeno que não pode ser comparado pelo observador com uma ou mais experiências passadas. Nesta situação limite, a veracidade do testemunho aumenta, diminui, ou é destruída em proporção ao grau de invulgaridade do fato narrado. Estabelece-se, assim, entre o testemunho humano e a realidade uma “conexão”, que não é percebida *a priori*, mas em função da experiência da conformidade entre a narrativa e a realidade. Tanto é assim que um “fato”, raramente observado, gera uma situação conflitiva entre experiências opostas, e a experiência mais forte destrói a outra. E, mesmo quando o grau de certeza derivado da observação a favor de um fato é bem pequeno, é suficiente para ocasionar o aniquilamento da narrativa de um evento maravilhoso.

Hume sugere, a seguir, que o fato relatado não é apenas “maravilhoso”, como também “miraculoso”, e que o depoimento vale, por si mesmo, como uma “prova completa”. Aventa, desta maneira, a possibilidade de contrabalançar “prova contra prova” e de mostrar o predomínio de uma sobre a outra, embora enfraquecida pela existência da prova contrária. Mas, o que se entende por um milagre? (12). Segundo a primeira definição de Hume um “milagre é uma violação das leis da natureza”, entendendo por “violação” um fato contrário ao “curso normal da Natureza”. Sabemos que estas “leis” foram estabelecidas pela experiência, que descortinou a uniformidade dos fenômenos naturais. Podemos, então, afirmar que decorre das “leis da natureza” a “prova direta e completa contra” todo depoimento acêrca dos milagres.

Evidencia-se, dêste modo, que o confronto de “prova contra prova” revela a vantagem da prova baseada na ordem regular da Natureza sobre a prova derivada de sua transgressão. É com isto em mente que Hume legisla a “máxima geral” de que não há suficiente testemunho humano para fundamentar um milagre.

Restrições ao testemunho humano.

Entretanto, a “máxima geral” é acompanhada do adendo: “a menos que o testemunho seja tal, que sua falsidade fosse ainda mais miraculosa que o fato que pretende estabelecer”. Com esta passagem Hume retoma o problema da veracidade, ou da falsidade do testemunho humano, e passa a averiguá-lo a *posteriori*. Não se trata mais de instaurar critérios para avaliar o testemunho humano, mas avaliá-lo em confronto com as lições tiradas da experiência acêrca da natureza humana, da ocorrência histórica dos milagres, e do milagre testemunhado destinar-se a fundar um sistema religioso.

Hume considera, de início, que a certeza com que se incorpora qua'quer tipo de relato sobre eventos prodigiosos diminuiria quase inteiramente, se fôsse rigorosamente obedecido o princípio que estipula: “os objetos dos quais não temos nenhuma experiência se assemelham àqueles de que temos experiência; que o que temos visto e é o mais usual é sempre o mais provável”. Ocorre, porém, que na maioria dos casos os homens não encaram os relatos de

(12) Segundo o ponto de vista tradicional, o milagre é um fato sensível, produzido pela intervenção de Deus, com fim religioso, que transcende a ordem normal das coisas, fundamentada nas “leis da Natureza”. A possibilidade dos milagres começou a ser questionada com o desenvolvimento das ciências modernas dos séculos XVII e XVIII, que interpretavam o mundo como um sistema fechado, sujeito às leis da Natureza e do qual se excluía a interferência de um poder superior.

quaisquer fenômenos sobrenaturais sob aquêlê ponto de vista crítico. Eles não tingem prèviamente seu julgamento com a mais leve camada de ceticismo; pelo contrário, apreendem os relatos, especialmente os mais incomuns, como fatos indub.táveis. Em verdade, o interêsse humano aumenta em proporção à maior invulgaridade do fato narrado. Por que os homens procedem desta maneira? Porque é, responde Hume, característica universal da natureza humana a agradável “paixão da *surpresa* e do *maravilhoso*”. É, pois, a tendência natural para o maravilhoso que impele os homens para o fato incomum e, igualmente, os predispõem passivamente à influência de um contador de inverdades. E, além disso, se o misticismo religioso une-se ao amor muito humano pelo maravilhoso, o depoente perde totalmente o “bom-senso” e sua autoridade, que deveria tornar-se injustificável, é aceita como indiscutível. Isto porque a história de um milagre incide com mais força tanto sôbre a tendência natural para o surpreendente e o maravilhoso como sôbre as paixões naturais de mêdo e de esperança que impulsionam o espírito humano em face do desconhecido. É o que explica a facilidade com que um *capuchinho*, embora com as melhores das intenções, subjuga inieiramente seu auditório quando divulga suas histórias de milagres e profecias. Ao ver de Hume, portanto, a raiz explicativa da popularidade de relatos maravilhosos e miracu'osos acha-se inserida em certas tendências e paixões naturais do homem. Embora tenha procurado fazer uma descrição psicológica acêrca da universal aceitação dos milagres, Hume está de fato solapando as bases da credibilidade nos milagres.

Hume volta-se, a seguir, para a arena temporal dos milagres que é a História. A interpretação humiana dos relatos históricos sôbre milagres e outros fenômenos sobrenaturais pode ser resumida em três pontos: a) em sua grande maioria os milagres foram testemunhados por poucos homens de “bom-senso, educação e instrução”, e geralmente foram contestadas por “testemunhas oculares”, b) os relatos sôbre fenômenos sobrenaturais proliferam sobretudo entre “nações ignorantes e bárbaras” e, c) quando são incorporados por um povo civilizado, é devido ao fato de terem sido transmitidos por ancestrais bárbaros e sancionados pela tradição. Hume julga que estas razões são suficientes para colocar entre parênteses o testemunho histórico, quer de milagres, quer de outros acontecimentos passados. Em verdade, a História Antiga encontra-se de tal modo sobrecarregada de prodígios, presságios, orácu'os e punições divinas, que é quase impossível obter uma correta visão das revoluções, das batalhas e da fome através das regras da causalidade. Apesar do número de relatos sobrenaturais ter decrescido com a “aproximação da época das luzes”, para o nosso filósofo isto não implica

que tais relatos desaparecerão da História, pois a tendência natural para o “maravilhoso” é, e sempre será, motivo suficiente para conserva-los nos arquivos históricos.

Hume aborda, finalmente, o argumento decisivo contra a validade do testemunho humano acêrca de um milagre. Ele parte do raciocínio geral de que o primordial objetivo de um milagre é o de fundamentar um específico sistema religioso ao qual é atribuído, e como em questão de religiões tudo o que é diferente é contraditório, o milagre de determinada religião deve ser considerado como uma evidência contra a credibilidade dos milagres de tôdas as outras religiões. É patente a analogia desta abordagem com os critérios metodológicos vistos anteriormente. Mostramos que em contraposição ao milagre, ou transgressão das leis naturais, se opunha a evidência nascida da experiênciada ordem natural, e que a veracidade das “leis da Natureza” era suficiente para invalidar um milagre. O presente raciocínio salienta que o milagre de determinada religião deve ser considerado como uma evidencia contra os milagres de outras regiões. Coloca, assim, em confronto a evidência de um milagre contra a evidência de outro milagre. Mas, como cada milagre tem o fim específico de estabelecer determinado sistema religioso, é plausível supor com Hume que “todos os prodígios de diferentes religiões devem considerar-se como fatos contraditórios, e as evidências dêstes prodígios, quer fracas quer fortes, como opostas umas às outras. Encarando os milagres como “fatos contraditórios” e supondo-os como os fundamentos de diferentes sistemas religiosos, torna-se claro que a evidência de um milagre ao destruir a evidência de outro milagre destrói igualmente o sistema religioso que lhe é atribuído. Em “questões religiosas — escreve Hume — tudo o que é diferente é contraditório, e é impossível que as religiões da antiga Roma, da Turquia, do Sião e da China estejam tôdas estabelecidas em base sólida (isto é, milagres)”. Entendemos, dêste modo, o intento de Hume de criticar as doutrinas que visavam o “milagre” como a “fundamento de um sistema religioso” ou de “ôdas as religiões populares”. Por ora, basta atentar para a negativa de Hume: “podemos estabelecer como princípio que nenhum testemunho humano é dotado de suficiente fôrça para provar um milagre e torná-lo a base justa de determinado sistema religioso”.

Negação empírica dos milagres

Embora aquêle “princípio” seja definitivo para invalidar o valor do “testemunho humano” acêrca de um milagre como base de um “sistema religioso”, permanece em aberto a possibilidade de que haja a ocorrência de um “milagre”, em virtude do fato que as “leis da Natureza” podem se modificar. Mostramos que a prova

decisiva contra os milagres decorria da experiência ordem e regularidade dos fenômenos naturais. Ora, sabemos que a ordem regular da Natureza foi apreendida pela observação e experiência dos fenômenos naturais pelos homens; logo, é possível que a experiência humana descortine que o milagre não representa uma violação do curso normal da Natureza, mas que é um fenômeno perfeitamente enquadrável pelo método experimental.

É com vistas nêste problema que discutiremos os três exemplos dos milagres que aparecem na *Investigação*. Hume comenta as curas milagrosas de um “cego” e de um “coxo” feitas por Vespasiano, segundo narrativa de Tácito. Por reconhecer a integridade moral do historiador e de Vespasiano, Hume anota que não há “evidência mais poderosa a favor de uma falsidade tão grosseira e palpável”. Apresenta, em seguida, a história citada pelo cardeal Retz, segundo a qual um porteiro da catedral de Saragoça, restituiu uma das pernas (perdidas há vários anos), passando “óleo santo sôbre o côto”. Retz não apenas afirma tê-lo visto com as duas pernas, mas também que o milagre foi confirmado por todos os “cânones da Igreja” e por todos os habitantes de Saragoça. Apesar de reconhecer que o cardeal Retz valoriza o relato por não lhe dar nenhum crédito, Hume conclui que para negar tal milagre bastaria que o cardeal mostrasse que “semelhante testificação levava sua falsidade em sua própria face, e que um milagre apoiado pelo testemunho dos homens era mais prôpriamente objeto de escárnio que de argumentação”. Por último, relata vários milagres realizados ha pouco tempo na “França, sôbre o túmulo do Abbé Pâris, o célebre jansenista”. Tais milagres eram curas de doenças, restituição da visão e da audição pelo simples contato com o túmulo do célebre padre. Hume acrescenta que os “jesuitas”, embora inimigos acirrados dos “jansenistas”, fizeram intensa e cuidadosa pesquisa sôbre tais eventos sobrenaturais e concluíram pela veracidade dos mesmos. Em face das várias circunstâncias favoráveis aos milagres do Abbé Pâris Hume indaga: “o que podemos opor a semelhante nuvem de testemunhas se não a absoluta impossibilidade da natureza miraculosa dos eventos que relatam?”. Ele próprio responde: “e isto, certamente, aos olhos de tôdas as pessoas razoáveis, por si só será considerado como uma refutação suficiente”.

A afirmativa implícita na pergunta de Hume, ou seja, a “absoluta impossibilidade da natureza miraculosa dos eventos”, parece, à primeira vista contradizer o que ficara dito acêrca da possibilidade teórica dos milagres. E’ preciso, no entanto, observar que Hume jamais afirmou que os eventos miraculosos são inconcebíveis, ou

que a noção de milagre é contraditória. A aludida impossibilidade não é encarada do ponto de vista lógico, mas sob o prisma empírico e está baseada na segunda definição de milagre: “*transgressão de uma lei da Natureza pela volição particular da Divindade ou pela interposição de algum agente invisível*” (13). Em oposição direta aos milagres é introduzida uma idéia fundamental: enquanto nenhuma “lei da Natureza” for modificada pela vontade da “Divindade” ou de um “Agente invisível”, as “leis da Natureza” têm sua veracidade garantida. Restabelecido, assim, o “curso normal da Natureza” como princípio básico do método experimental, Hume visa mostrar sua repulsa por qualquer ruptura da uniformidade da Natureza. O milagre é por excelência a ruptura da ordem natural. Êle não é, por conseguinte, explicável pela estrutura do método experimental. Vejamos por que motivo.

Sabemos que o ponto focal da busca humiana consiste em averiguar se o milagre pode ser considerado como o “fundamento de um sistema religioso”. Hume chegou a conclusão de que “jamais qualquer espécie de testemunho a favor de um milagre chegou a ser provável, e muito menos uma prova”, logo, nenhum testemunho humano é suficientemente forte para tornar um “milagre” o “fundamento de um sistema religioso”. Por que nenhum milagre é uma prova ou sequer provável? Hume entende por prova os argumentos da experiência isentos de dúvida e de incerteza, ou melhor, a prova baseia-se em uma experiência infalível de eventos relacionados pelas regras da causalidade. Ê, portanto, da averiguada ordem e regularidade dos fenômenos naturais que o sábio infere a “prova” e implanta a “crença”, já que por princípio êle deve tornar a “crença proporcional à evidência”. Ora, o milagre é, por definição, uma transgressão do curso normal da Natureza, é a ruptura inserida no seio da uniformidade e a causa do rompimento do quadro de referência do processo experimental. Certamente, a ocorrência de um milagre poderia ser enquadrável pelo método experimental e equivaler a uma prova, se o curso normal da Natureza não houvesse sido certificado pela segunda definição de milagre. Enquanto a uniformidade da Natureza perdurar como o critério básico de tãda a pesquisa experimental, o milagre jamais poderá constituir em “prova” tão evidente a ponto de se tornar a raiz da “crença”. Vejamos, a seguir, por que o testemunho humano não chega a ser provável. Hume entende por provável, os argumentos da experiência suscetíveis de dúvida e geradores de graus altos e baixos de crença. Ê que as experiências irregulares obrigam o sábio a contrabalançar

(13) *Investigação*, seção, X, nota n.º 9 Veja-se de Anthony Flew *Hume's Philosophy of Belief*, Londres: Routledge & Kegan Paul (1961). pp. 185-6.

as experiências opostas e a convergir para a experiência dotada de maior número de “experimentos e observações”, que o induz a instaurar a crença, embora enfraquecida pela existência de experiências opostas. Ora, o milagre derivado do “testemunho humano” deve destinar-se exclusivamente para fundamentar um “sistema religioso”; portanto, o milagre é encarado como relativo à determinado sistema religioso. Daí resulta que o confronto se desloca de milagre contra milagre para sistema religioso contra sistema religioso. De que modo o sábio deve agir para contrabalançar um e outro? E como se pode deduzir a diferença entre dois ou mais sistemas religiosos e estabelecer a crença em proporção à evidência do resto? É claro que através do raciocínio provável (subclasse do método experimental), o sábio jamais pode chegar a um resultado “provável”, pois o que êle tem pela frente é o confronto de dois sistemas religiosos contraditórios: a evidência de um é destruída pela evidência do outro.

Fé: base da crença religiosa.

Aludimos na introdução dêste artigo ao projeto humiano de criticar um dos princípios básicos da teologia natural: a razão natural poderia complementar o entendimento da religião através da reve'ação, garantida pela ocorrência de milagres, que eram certificados por abundantes evidências históricas. Os argumentos de Hume mostraram: 1) que é entre as nações ignorantes e bárbaras que a ocorrência de milagres é mais comum e abundante; 2) que as paixões da surpresa e da maravilha são tendências universais da natureza humana, e quando ligadas ao sentimento religioso impelem os homens a uma conduta descontrolada; 3) que cada milagre tem a finalidade específica de estabelecer um sistema religioso, e como em religião tudo o que é diferente é contraditório, os milagres de uma religião são evidências contra os milagres das outras; e, 4) que o milagre importa na violentação do curso normal da Natureza, e como apenas a experiência confere autoridade ao testemunho humano e segurança acêrca das leis da Natureza, nenhum testemunho humano se nivela a uma prova, ou atinge o grau de provável.

É, portanto, lícito supor que a revelação não pode ser abonada pelos milagres e que nada é acrescido para se compreender melhor um sistema religioso. Esta conc'usão, certamente, não implica que os milagres e a revelação devem ser excluídos de um sistema religioso. É válida apenas como negativa metodológica. Nega, por exemplo, a validade histórica a favor de um milagre, pois para Hume as “violações da verdade” são mais comuns nos testemunhos referentes aos milagres religiosos do que nos testemunhos concernentes a qualquer outra espécie de fatos. Como ainda, nega que os fundamen-

tos da “religião cristã” podem ser defendidos pelos “princípios da razão humana”, isto é, nem pelo raciocínio demonstrativo e nem pelo raciocínio experimental. Qual é, portanto, o significado da crítica humiana? Ela significa que a crença religiosa envolve a subversão da razão, e que a aceitação da religião cristã, por exemplo, acarreta na negação de tudo aquilo que a observação e a experiência tornam mais provável. “A religião cristã — escreve Hume — não apenas foi acompanhada de milagres em seus primeiros momentos, mas mesmo em nossos dias, nenhum homem racional pode nela acreditar sem um milagre. A mera razão é insuficiente para convencer-nos de sua veracidade; quem quer que, movido pela fé, lhe dá o seu assentimento, está consciente de um milagre contínuo em sua própria pessoa, que subverte todos os princípios do seu entendimento e o determina a crer nas coisas mais opostas ao costume e à experiência”.

A ironia que perpassa nesta passagem tem levantado as mais violentas críticas contra Hume. Em grande parte é citada para exemplificar a maneira zombeteira e irresponsável com que êle discute os mais sagrados tópicos. Kemp Smith procura, no entanto, justificar a atitude de Hume, interpretando o texto citado em sua perspectiva histórica. Mostra que na época da Ilustração, as igrejas Reformadas entendiam que a fé, ou mesmo um estudo compreensivo das Escrituras, era impossível sem o auxílio da Graça, conferida pela Divindade, e que a fé operava nos homens de modo puramente miraculoso. Foi dêste modo que Hume decalcou, de acôrdo com Smith, a sua conclusão (14).

Argumento do desígnio: características e implicações

O interêsse de Hume pelas questões religiosas não termina com a análise dos milagres. E', pelo contrario, retomado e aprofundado com a discussão da difundida crença na “existência divina” e especialmente, com a averiguação da prova relativa à existência de Deus, que decorria da razão natural para os teólogos da Ilustração. Como os homens alcançam a noção da existência divina? O que os leva a acreditar na existência de um ser inteiramente diverso dos objetos que povoam o mundo natural? Qual é a evidência para fundamentar a prova e a crença na existência divina?

Estas indagações explicam a ênfase dada por Hume ao “principal ou o único argumento em favor da existência de Deus”, ou seja, o argumento do desígnio. Hume tem a intenção de mostrar que aquêle argumento, embora irrefutável em seus pressupostos, não

(14) N.K. Ssmith, obra citada, p. 47.

redunda no estabelecimento da Divindade, que é a exigência necessária da crença na providência particular ou nos milagres. Enquanto esta conclusão consiste em decorrência evidente e manifesta do que foi estipulado pelo título da seção, encontra-se latente na raiz da análise humiana implicações mais amplas (15).

É que a crítica de Hume contra o argumento do desígnio incide em ataque direto à própria cidadela da Religião, e não apenas em investida passageira contra algumas de suas fortificações externas. Ele tinha, talvez, consciência disso pelo fato de ter renunciado ao método de exposição direta, utilizado no resto da *Investigação*, e recorrido ao artifício formal do diálogo na seção XI. E, para munir-se de total carta branca, êle colocou-se à margem da discussão com o objetivo de isentar-se, ao menos no início, de qualquer responsabilidade pessoal acêrca das dificuldades levantadas. Entendemos, assim, por que Hume introduziu o diálogo com estas palavras: “há pouco tempo conversando com um amigo que preza os paradoxos céuticos, foram aventados numerosos princípios com os quais não posso de nenhuma maneira concordar; todavia, como êsses princípios são curiosos e possuem certas relações com a cadeia de raciocínios desenvolvida ao longo desta investigação, vou transcreve-los de memória, tão precisamente quanto possível, para submetê-los ao ju'gamento do leitor”.

O amigo céutico, metamorfoseado em Epicuro, deve defender a tese de que nenhum “sábio magistrado” tem o direito de temer a livre discussão filosófica, nem mesmo quando importa em negar a “existência de Deus” e, por conseguinte, a providência particular e o estado futuro. Hume é, por seu turno, encarregado de desempenhar o papel do povo ateniense, ou melhor, deve representar o “setor mais filosófico do auditório” que, certamente, consiste na minoria capaz de entender os argumentos de Epicuro.

É, pois, na pele de Epicuro que o amigo céutico de Hume inicia a sua fala. Êle supõe que o raciocínio de seus ouvintes deve basear-se na ordem, na beleza e na sábia organização do Universo, e que desta constatada “ordem da obra” deriva necessariamente a idéia de que seu Autor havia “projetado e preconcebido” a ordem, a beleza e a sábia organização do Universo. Eis, no entender de Epicuro, os movimentos essenciais do único e principal argumento acêrca da existência divina.

Mas, indaga Epicuro, quais são as características dêste tipo de raciocínio? Quais são suas implicações? É preciso observar — êle mesmo responde — que o argumento se move desde a existência

(15) *Idem*, p. 52.

de um efeito particular até a existência de uma causa suficiente para produzi-lo. Sabemos que a causa deve ser em princípio conhecida unicamente através do efeito; e que não estamos investidos do direito de atribuir à causa qualidade alguma que transpasse o que é necessário para ocasionar o efeito. Constatamos, por exemplo, que “a elevação, sobre um dos pratos da balança, de um corpo de dez onças, pode servir de prova que o contrapêso ultrapassa dez onças, porém não pode jamais fornecer uma razão que ultrapasse cem onças”. Epicuro instaura assim o princípio que a causa, sendo proporcional ao efeito, não pode ser aumentada a ponto de se tornar na causa apta para produzir vários e maiores efeitos. Esta é, no entanto, a principal característica da “hipótese religiosa” ou argumento do desígnio. A partir do momento em que os deuses manifestam certo grau de força, inteligência e benevolência inferidas pelo exame de seu artesanato, é solicitado o “auxílio do exagêro e da lisonja, para suprimos os defeitos do argumento e do raciocínio”. Ao elevar-nos do Universo (efeito), para Júpiter (causa), e após termos visto os atributos divinos em todo o seu esplendor, descermos para a região terrestre, julgamos que os efeitos que nos circundam não representam dignamente os gloriosos atributos da divindade, pois deviam ocasionar “algo mais grandioso e perfeito que o estado atual das coisas, tão repleto de mal e de desordem”. Decorre desta impossibilidade de harmonizar a causa com o efeito uma inversão da ordem lógica do argumento do desígnio. O objeto que era considerado como a única evidência (isto é, a contemplação das coisas presentes no mundo terrestre), para inferir a noção da causa do Universo, passa a ser encarado como uma pequena parcela de algo maior: “um pórtico que conduz a um edifício maior e consideravelmente diferente; um prólogo que apenas serve para introduzir a comédia e dar-lhe maior graça e dignidade”. A introdução dêste artifício para justificar o argumento do desígnio é, certamente, um recurso ilícito derivado mais da “imaginação” e da “invenção” dos filósofos, do que da observação e da experimentação dos eventos naturais. É um indício seguro de que os filósofos, quando procuram remontar dos efeitos às causas, recorrem ao recurso de auxiliar a “acensão da razão com as asas da imaginação”. Pois, a menos que os filósofos acrescentem algo aos atributos da causa a’ém do que é manifestado no efeito, de que modo e com que autoridade podem adicionar algo ao efeito para torná-lo mais digno da causa? Mas, quando imaginam que uma produção mais perfeita que o mundo presente seria mais adequada a sêres tão perfeitos como os deuses, esquecem que não têm outra razão para atribuir a êstes sêres celestiais uma perfeição ou um atributo, a não ser o que se pode encontrar no mundo presente? Torna-se, portanto, evidente que é mera possibilidade e hipótese conceber esta vida como simples

passagem para outra existência e imaginar que a presente cena das coisas é apenas um pórtico que conduz a mais amplo e diferente edifício. Nenhuma destas conclusões foram ou podem ser verificadas experimentalmente e, por conseguinte, não podem ser negadas ou confirmadas. O mesmo raciocínio é válido para a conclusão já estabelecida, ou seja, que existe um Autor dos fenômenos naturais. Esta conclusão ou “hipótese religiosa” é, segundo Epicuro, ao mesmo tempo um “princípio incerto e inútil. É incerto, porque o tema está inteiramente fora do alcance da experiência humana. É inútil, porque nosso conhecimento desta causa é inteiramente derivado do curso da Natureza e, por conseguinte, não podemos jamais, segundo as regras do raciocínio correto, remontar da causa para uma nova inferência ou fazer adições ao curso ordinário experimentado da Natureza, para estabelecermos novos princípios de conduta e de comportamento”.

Raciocínio por analogia

Tendo percebido que o suposto Epicuro havia terminado seu longo discurso, Hume interfere em nome do ilustre auditório e apresenta uma objeção. Concordando inicialmente com o princípio de que a experiência é o único critério para julgar tanto a “hipótese religiosa” como as outras questões de fato, Hume indaga se a hipótese religiosa não pode ser confirmada através do raciocínio experimental. Quando vemos, por exemplo, um prédio terminado pela metade, rodeado de tijolos, de pedras e argamassa, e de todos os instrumentos de alvenaria, não podemos inferir do efeito que se trata de uma obra devida a um plano e que no devido tempo estará concluída? Quando vemos a marca de um pé humano à beira-mar, não podemos concluir que um homem passou por este caminho e que êle deixou as marcas do outro pé, embora tenham sido desfeitas pelo movimento da areia e da água? Por que não utilizamos o mesmo método de raciocínio para explicitar a obra da Natureza? Por que a inferência válida para as obras humanas não pode ser estendida para explicitar a obra atribuída ao Ser Supremo? Por que aceitamos a inferência em um caso e a negamos no outro caso?

A respeito destas questões, Epicuro, o cético amigo de Hume, replica afirmando que a “infinita diferença dos objetos, é fundamento suficiente para esta diferença em minhas conclusões”. Uma vez que nas obras inventadas e fabricadas pelo homem, é perfeitamente legítimo passar do efeito à causa e, descendendo da causa, formular inferências relativas ao efeito. Esta atitude é justificada pelo conhecimento adquirido através da experiência a propósito do ser humano. Conhecemos seus motivos e desígnios, seus projetos e incli-

nações. Como estas características humanas apresentam certa coerência e conexão, quando analisadas de acôrdo com as leis da Natureza, podemos prever e inferir, com bastante segurança, a relação entre uma obra humana inacabada e a mesma obra terminada. Não é, portanto, um absurdo afirmar que “quando vemos uma obra que procede da habilidade e do trabalho humano, e como por outro lado conhecemos a natureza dêste ser animado, podemos tirar inferências acêrca do que se pode esperar dêle; estas inferências estarão todas fundadas na observação e na experiência”. E, de modo semelhante, a marca de um pé humano na areia pode provar, com base em outras experiências e observações sôbre a forma usual e os membros desta espécie de ser animado, que havia provavelmente outro pé que também deixou sua marca, apesar de ter sido apagada pelo tempo ou por outros acidentes.

O que é evidente para as obras e atos humanos não o é em relação as obras da Natureza. Ao contrário de um homem que pode ser circunscrito e explicitado pelo gênero Homem, Deus é um “Ser único no Universo, que não é compreendido sob nenhuma espécie ou gênero”, e é conhecido apenas por suas obras. Evidencia-se, assim, que se trata da inferência de um caso particular e único, para justificar um efeito particular e único. Tal situação não permite, como no caso do homem e seu artesanato, maior “liberdade em nossas suposições”, já que a inferência nem é apoiada por experiências anteriores e nem pode ser comparada com outras experiências. Não há, portanto, qualquer fundamento para adicionar alguma coisa à Natureza, além daquilo que é revelado pela Natureza. Daí resulta que tôda adição às obras da Natureza, deve ser acrescentada aos atributos de seu Autor; e, como esta adição não está apoiada pela experiência, deve ser considerada unicamente como mera hipótese.

Impulsionados, entretanto, por “ilimitada liberdade” cometemos o equívoco de devanear sobre a possibilidade de crescer algo à obra da Natureza e aos atributos de Deus. Nós nos julgamos na “condição do Ser Supremo, e concluímos que em tôdas as ocasiões observará a mesma conduta que nós mesmos, em sua situação, teríamos aceito como razoável e convincente”. Esta maneira de raciocinar é bastante curiosa e inteiramente oposta às regras do raciocínio por analogia: das intenções e projetos humanos tentamos inferir as intenções e projetos de um Ser, considerado sob todos os aspectos, totalmente diverso do ser humano. A falácia desta argumentação tem sua origem no fato de nos recusarmos a reconhecer que no curso ordinário da Natureza, quase tudo é regulado por princípios e máximas bem diversas das nossas, e que seu Autor se manifesta através de alguns páidos traços ou vestígios, além dos quais

não temos nenhuma autoridade para designar-lhe qualquer atributo ou qualquer perfeição.

Com a minha “apologia de Epicuro” — diz o amigo cético de Hume — julgo ter mostrado que a livre discussão filosófica, mesmo quando aborda questões religiosas, não solapa de nenhuma maneira os alicerces da vida moral e social, pois “tôda filosofia do mundo e tôda religião, que nada é senão uma espécie de filosofia, não serão jamais capazes de nos levar além do curso ordinário da experiência ou de nos dar regras de conduta e de ação diferentes das que nos fornecem as reflexões sôbre a vida diária. Nenhum nôvo fato jamais pode ser inferido a partir da hipótese religiosa; nenhum evento pode ser previsto ou predito, nenhuma recompensa nem nenhum castigo podem ser esperados ou temidos, além do que já se conhece pela prática e pela observação”.

Crítica decisiva ao argumento do desígnio

Concordando com as explicações de Epicuro e, especialmente, com a sua conclusão geral, Hume sugere, em seu próprio nome e não mais como espectador, um problema a ser discutido “sem muito empenho — segundo nos diz — a fim de evitar raciocínios de natureza muito sutil e complicada”. Convém, todavia, observar que isto que êle denomina desinteressadamente um “problema”, representa de fato a dificuldade mais séria de todo o diálogo. É que Hume duvida que uma causa, sendo tão singular e particular, possa ser conhecida unicamente pela inspeção de seu efeito, que é igualmente singular e particular. A sua dúvida é um corolário direto e óbvio do que ficou dito anteriormente a propósito dos raciocínios *a priori* e experimental. O primeiro tipo de raciocínio importa em admitir que qualquer coisa concebível, pode ser a causa de qualquer coisa. Enquanto o segundo tipo considera que apenas os eventos relacionados por conjunção constante, dos quais tivemos experiência direta ou são análogos a outros eventos experimentados, oferecem base suficiente e necessária para se levantar a inferência de um pela presença do outro. Ora, as últimas condições não são preenchidas quando se trata do raciocínio modelado pelo argumento do desígnio, pois supomos o Universo, um efeito singular e incomparável, ser a prova de Deus, uma causa não menos singular e incomparável. Vimos que a inferência causal se baseia em uma “espécie de objetos”, ou seja, na conjunção repetida de múltiplos casos que são exatamente similares, ou que apresentam certo grau de analogia com os seus atributos. Portanto, quando deparamos com algo que não pertence a “nenhuma espécie”, não podemos através da experiência e da observação inferir algo que o ultrapasse; e, por causa de sua singularidade, não podemos igualmente

averiguá-lo mediante o raciocínio por analogia. Cabe-nos concluir, segundo Hume, que “se a experiência, a observação e a analogia são, certamente, os únicos guias que podemos razoavelmente seguir em inferências desta natureza, tanto o efeito como a causa devem ter uma semelhança com outros efeitos e outras causas, observados em vários casos associados uns com os outros. Deixo à vossa reflexão pessoal o cuidado de buscar as conseqüências dêste princípio”.

Que tipo de problema é deixado por Hume ao seu amigo cético? Devemos, antes de tudo, lembrar que Hume instaurou na fé a crença na religião cristã, ainda que contrariando todos os princípios da razão. Com isto êle pretendeu excluir inteiramente a razão, ou apenas procurou mostrar que a “mera razão” é insuficiente para fundamentar a convicção religiosa? Na parte final da *Investigação*, Hume afirma que as “ciências religiosas ou teológicas, enquanto visam provar a existencia de Deus e a immortalidade das almas. . . “fundam-se sôbre a razão, na medida em que se apoiam na experiencia. Mas seu melhor e mais sólido fundamento é a fé e a revelação divina”. A que tipo de raciocínio e de experiência êle se refere? Nos *Dialogues Concerning Natural Religion* (16) (“Diálogos acerca da religião natural”), Filo, um de seus personagens, afirma que de modo geral a teologia natural pode ser “resolvida em uma simples, embora de algum modo ambigua, ao menos indefinida proposição”, a saber: *que a causa ou as causas da ordem no Universo apresentam provávelmente alguma remota analogia com a inteligência humana*. Esta proposição, êle acrescenta, não é “capaz de extensão, variação ou de explicação mais pormenorizada”, e não ocasiona nenhuma “influencia que afete a vida humana ou possa ser a fonte de qualquer ação ou de abstenção”. E, finalmente, a “analogia, imperfeita como ela é, não pode transpassar a inteligência humana, e não pode ser transferida, com qualquer aparência de probabilidade, a outras qualidades do espírito”. Estamos, dêste modo, reduzidos à simples proposição de que a causa ou as causas da ordem no Universo têm provavelmente remota analogia com a inteligência humana. Nada mais pode ser dito. Nenhuma afirmação é feita das qualidades morais da “causa ou das causas”. A proposição, no entanto, é puramente teórica, isto é, nenhuma conclusão pode ser legitimamente tirada dela, e portanto, não tem qualquer influencia sôbre a conduta humana, a religião e a moral. A “verdadeira religião” é reduzida, por conseguinte, a uma afirmativa puramente teórica de probabilidade. É, talvez, neste sentido que o argumento do desígnio, por ser indefensável, permaneça para Hume como a “hipótese religiosa”.

ANOAR AIEX

(da Universidade de Illinois)